Hero
und
Leander.

Aus dem Griechiſchen.

Frankfurt am Mayn,
in der Fleiſcheriſchen Buchhandlung
1771.

Univ. Bibl.
München

Rd
Bibl.
Acad.
Land.

Nur einen Druck der Hand, nur halbe Blicke,
Ach einen Kuß, wie Sie mir vormals gab,
Vergönne mir von ihr, dann ſtürz o Glücke
Mich, wann du willſt, ins Grab.

v. Kleiſt.

An Doris.

Dir Doris ſey dies Lied geweiht;
Verſag ihm nicht Dein Ohr,
Ein Dichter aus der alten Zeit,
Sangs unſern Zeiten vor.

Der Dichter ſangs, und ſein Geſang
War werth der ſeltnen Lieb,
Die kühn mit Sturm und Wellen rang
Und treu im Tode blieb.

Mit

Mit ſchwacher Stimm ſing ich ihm nach;
Nicht, wie der ſanfte Bard,
Denn meine Mus und meine Sprach,
Sind beyde rauh und hart.

Du aber, Doris, o verzeih,
Verzeih und tadle nicht,
Des kühnen Jünglings Schwärmerey,
Des Mädchens Zauberlicht!

Bey allen ihren Fehlern war
Doch ihre Seele ſchön;
Schenk eine Trän dem treuen Paar,
Und ſchäm dich nicht der Trän.

Der Ueberſetzer.

Vorbericht.

Wer ſich einbildet, es ſey eine ſaure Arbeit, die alten Dichter zu leſen, der gebe ſich die Mühe, ſein Vorurtheil, aus dieſem reizenden Gedichtgen zu widerlegen. Wir haben meiſt dieſe Vorurtheile, dem Misvergnügen unſerer Schuljahre und den pedantiſchen Ueberſetzungen unſerer Lehrer zu danken. Ich glaube, es iſt kein beſſer Mittel den Geſchmack an den Alten, die immer unſere Lehrer bleiben, wieder zu beleben, als gefällige Ueberſetzungen. Ob meine gefällig iſt, weiß ich nicht. Das weiß ich, daß ſie, auch die Harmonie der gebundenen Schreibart ausgenommen, unendlich weit unter dem Original bleibt. Ich überſetze nicht als ein Kunſtmeiſter, ſondern bloß als ein Liebhaber, und deswegen bin ich nicht immer gar zu genau geweſen, deswegen habe ich keine gelehrte Noten gemacht, deswegen bekümmere ich mich nicht darum, ob dieſes Gedichtgen vom **Muſäus**, oder von wem es ſonſt iſt; deswegen ſchreibe ich keine lange Vorrede.

Ich hoffe nicht, daß man, die etwas lebhafte Beſchreibungen der Liebe und ihrer Würkungen, die in dieſem Gedichtgen vorkommen, als eine Gelegenheit zum Verderben der Sitten, anſehen wird. Die Liebe iſt eine Leidenſchaft, die von Natur lebhafter iſt, als ſie ein Dichter ſchildern kann. Hier kann man den Sitten nicht beſſer nützen, als wenn man die Menſchen lehrt, ein unvermeidliches Gefühl, mit Geſchmack zu fühlen.

Hero
und
Leander.

Beſinge das Licht, o Muſe, den Zeugen geheimer Liebe, das Licht und den Verliebten nächtlichen Schwimmer des Helleſponts und die nächtliche Hochzeit — Die Liebe, die Hochzeit, welcher die ewige Morgenröte nie geſchienen hat!

Höre ich ſie nicht ſchon von Abydon ſingen und von Seſtiens Thurme, wo die Nacht, die Hochzeit der zärtlichen Hero befreundete, und vom Leander, dem mutigen Schwimmer, und vom Licht — Dem Licht, dem Boten der Liebe, dem Boten der nächtlichen Liebe der Hero, der Hochzeitfackel des Hymen, der Fackel der Liebe! O warum nahm dich nicht Zevs, nach deinen nächtlichen Thaten, unter die Sterne des Himmels? Da ſollteſt du leuchten und der Stern der Liebe heiſſen; denn freundlich haſt du den Verliebten beygeſtanden, und dienſtfertig riefſt du ſie zu den glühenden Umarmungen, bis der Sturm, der unbarmherzige Sturm, ſich erhub.

Aber ſinge, Muſe, den gemeinſchaftlichen Tod des verlöſchten Lichts und des ſterbenden Leanders!

Es war eine Stadt die hieß Seſtien, und ihr lag Abydon gegen über, benachbahrte Städte, beyde am Meer. Ueber beyden ſchwebte Amor, in beyde ſchoß er einen Pfeil, und verwundete, dort, ein reizendes Mädgen, und hier, einen zärtlichen Jüngling. Sie hieß Hero, das reizende Mädgen, und Leander, der zärtliche Jüngling. Sie wohnte in Seſtien, in Abydon Er. Beyde der Glanz unter den Jünglingen und Mädgen ihrer Städte, beyde in der Blüte der Jugend.

O wer in dieſe Gegenden kommt, der ſuche den Thurm, wo Hero ihr Licht hielte, und ihrem Jüngling leuchtete: der ſuche die Küſte von Abyden — Noch beweinen ſie den Tod, den Tod und die Liebe des treuen Leanders!

Erzähle, o Muſe, wie der Jüngling von Abyden ſein Mädgen liebte, und wie er es bezwang, das fühlbahre Mädgen!

Die reizende Hero, aus dem Geſchlecht der Götter, war Prieſterinn der Cythere. Sie wuſte von Liebe nichts, und lebte einſam auf dem Thurm, den ſie von ihren Voreltern ererbt hatte, an dem Ufer des Meeres, eine zweyte Venus, *) rein und voll Unſchuld.

Nie war ſie unter die Geſellſchaft der Frauen gekommen, nie hatte ſie ſich unter die Tänze der jungen Mädgen gemiſcht. Untadel-

---

*) Dieſes Gleichniß war, da der Dichter ſchriebe, noch nicht ſo abgenuzt, als jezt.

tadelhaft wollte ſie leben, und Mädgen und Weiber tadlen die beneideten Schönen ſo gern! — Auch zitterte ſie vor dem Pfeil des Amors. Täglich bathe ſie Cytheren ihn abzuwenden, und täglich opferte ſie, mit ihrer himmliſchen Mutter, dem Amor, daß er ſie verſchone. Aber umſonſt! Sie entgieng dem mächtigen Pfeile nicht!

In Seſtien wurde einſt der Cythere und dem Adonis ein Feſt gefeyert. Von allen Gegenden kam das Volk, zu der heiligen Feyer; von den entfernteſten Inſeln des Meeres eilten ſie herbey. Sie kamen von Hämonien; ſie kamen von Cypern; kein Mädgen aus Cythere bliebe zurück. Mit ihnen kamen auch die Mädgen, die auf dem blumigten Libanon tanzen, und alle, aus allen umliegenden Orten. Alle Bewohner Phrygiens, auch alle Bürger von Abydon; auch wer von Jünglingen die Mädgen liebt, kam zum Feſte — Die Loſen! gern verſammlen ſie ſich an den Feſten, nicht ſowohl

wohl um der Götter, als um der ſchönen Mädgen willen!

Aber Hero gieng in den Tempel der Göttinn. Blendende Reize umleuchteten ihr Geſicht. Sie glänzte wie der aufgehende Vollmond. Auf den Welbungen ihrer ſilbernen Wangen blühte ein ſanftes Roth, wie wenn die junge Roſe itzo aus dem Knoſpen bricht; aber ein ganzer Roſenhayn breitete ſich über ihre zarte Haut, und wie ſie gienge, blickten Roſen *) an ihren Ferſen, unter dem weiſen Gewande hervor. An jedem Glied hiengen unnennbahre Reize! — O die betrogenen Alten! Sie kannten nur drey Grazien! Ach! in jedem lächlenden Auge der Hero, ſchwärmten ſie zu tauſenden! — Warlich Venus konnte keine würdigere Prieſterinn haben! So glänzte, in dem Tempel ihrer Göttinn, die ſchönſte der Schönen, die Prieſterinn der Venus, ſelbſt eine zweyte Venus.

Bey

---

*) Ich kann nichts vor die vielen Roſen.

Bey ihrem Anblick brannte das Herz der Jünglinge, und jeder wünſchte das Mädgen in ſeine Arme. Ihr folgten durch den Tempel, die Augen, die Herzen, die Seelen der Jünglinge, und in ſeiner Entzückung ſagte einer:

„Ich war in Sparta, ich habe Lacedämon geſehen, wo die ſchönſten um den Preiß der Schönheit ſtreiten; aber ſo hab ich noch kein Mädgen geſehn, ſo ſchön, ſo ganz vollkommen! Venus muß noch eine jüngere Grazie haben. So oft ich ſie anſehe, bebt mein Buſen, und nie kann ich mich ſatt ſehn —. O in ihren Armen, da würde ich ſterben vor Wolluſt. Behaltet Götter, euern Olymp, ich mögte kein Gott ſeyn, wenn Hero mein wäre; oder, darf ich deine Prieſterinn nicht berühren, Cythere, ſo ſchaffe mir eine andere wie ſie! — “

So ſprach einer von den Jünglingen. Aber alle ſtanden entzückt, alle glühten, alle fühlten die Gewalt der Schönheit, des ſchönſten Mädgens.

Doch du, unglücklicher Leander, du verbargeſt nicht die verzehrende Glut, die in deiner Seele entbrandte, da du das göttliche Mädgen ſaheſt! Unvermuthet beſiegt von den feurigen Pfeilen des Amors, war dir das Leben eine Laſt, ohne das göttliche Mädgen!

Mit jedem Blick wuchs die Liebe des Jünglings, und unauslöſchlich glühte ſie in ſeiner Seele. — Denn, ſchneller als der fliegende Pfeil dahin eilt, ſchneller ſieget, in dem Herzen des Jünglings, der Reitz des unbeſcholtenen Mädgens. Er geht durch das Aug, und von dem Auge dringt er durch, bis in das innerſte der Seele.

Wie bezaubert ſtunde der Jüngling. Itzt faßte er Muth; itzt errötete er, itzt bebte er vor Furcht; itzt ſchlug ſein Herz mit doppelten Schlägen, und itzt feſſelte es wieder blöde Furcht und Scham. Lange ſtund er erſtarrt und betäubt vom erſten Blicke, aber endlich ſiegte die Liebe, und nun drang er,

verwe-

verwegen aus Liebe, mit muthigen Schritten hervor, und nahte ſich dem Mädgen.

Stumme Winke und beredte Blicke verführten die Zärtliche. Sie fühlte den Blick des Jünglings und freute ſich nun zum erſtenmal ſo ſchön zu ſeyn. Aber ſie ſchwiege und wandte die verliebten Augen ab, und dann wieder mit ſtummer Beredſamkeit auf den Jüngling, und dann zwang ſie ſie wieder weg. Entzückt fühlte er die Sprache der Liebe und ſeinen Sieg über das gerührte Mädgen.

Indeſſen ſuchte er einen Augenblick, ihr, im verborgenen, ſeine Liebe zu entdecken. Und endlich ſtieg die Sonne hinunter und der Abendſtern glänzte in Weſten. Und nun, da der Abend den dunklen Schleyer ausgebreitet hatte, nun nahte er ſich muthig dem Mädgen. Zärtlich ergriff er die ſanfte Hand der Schönen, und ſeufzte tief; ſie aber ſchwieg und zog die Hand langſam zurück,

rück, und mit verſtelltem Zorn, dem ihr ſchmachtender Blick widerſprache. Aber der Jüngling verſtand den verräteriſchen Blick, und ergriff ihr Gewand und führte ſie in das innere des Tempels. Langſam folgte ſie nach, als wie wider Willen, und drohte mit ſanften Worten, dem zärtlichen Jüngling.

Jüngling, ſagte ſie leiſe, was unterſtehſt du dich? Verwegener Jüngling, wohin führeſt du ein unſchuldiges Mädgen? Gehe fort, und laß mein Kleid. Fliehe den Zorn meiner mächtigen Eltern; wie darfſt du die Prieſterinn der Cythere berühren, und die weibliche Sittſamkeit entweihen? —

So drohte ſie, ſanft, wie Mädgen drohen! Aber der Jüngling verſtund die Sprache der beſiegten Unſchuld — Denn, Drohungen der Mädgen, ſind Vorboten der Liebe! Immer kühner raubte er einen Kuß von ihrem zarten Hals, *) und rief in den Entzückungen ſeiner Liebe:

O neben der Venus, geliebte Göttinn der Liebe, und geliebte Pallas, neben der Pallas! Denn du biſt kein irrdiſches Mädgen! du biſt gleich den Töchtern Jupiters. O ſeelig wer dich gezeugt hat! ſeelig die Mutter, die dich gebahr! am ſeeligſten die Brüſte, die dich geſäugt haben! Erhöre mein Flehn, und habe Mitleiden mit der Liebe, die meine Seele bezwinget. Prieſterinn der Cypris, handle wie Cypris. Laß dich in den Geheimniſſen der Liebe, den Geheimniſſen deiner Göttinn einweihen, wie ſchickt es ſich für eine Jungfrau, eine Prieſterinn der Göttinn der Liebe zu ſeyn? Cypris iſt nicht eine Jung-

---

*) Ein gelehrter Kritiker bemerkt bey dieſer Stelle, daß die Alten die Gewohnheit gehabt hätten, ſchöne Hälſe zu küſſen; und in der That ich glaube dieſe Gewohnheit kommt aus dem älteſten Alterthum, und wird ſich erhalten, ſo lange man küſſen, und ſchöne Hälſe haben wird.

Freundinn der Jungfrauen. Willſt du die Geheimniſſe deiner Göttinn kennen lernen? lerne ſie an dem Brautaltar und in der Brautcammer, und liebſt du deine Göttinn, ſo liebe auch die ſüſſen, ſanften Bande der Liebe, und dann — o Hero — dann nimm mich zu deinem Diener, mich zu deinem — o wenn du wollteſt! — zu deinem Geliebten an. Mich hat die Liebe mit ihren Pfeilen beſiegt, und ſie führet mich dir zu. Hermes führte den Hercules in die Sklaverey des Lydiſchen Mädgens; mich hat Cypris, nicht der ſchlaue Mercur, Cypris hat mich dir geſchickt. Denke an die Arcadiſche Atalanta. Sie verachtete die Liebe des zärtlichen Milamion, ſtolz auf ihre Unempfindlichkeit. Aber was geſchahe? Die erzürnte Venus füllte nun ihre ganze Seele mit Liebe für den, den ſie ſonſt ſo wenig achtete. O denke dieß, Mädgen, und folge mir, und liebe mich, o Mädgen, daß nicht auch dich der Zorn der Venus treffe!

So ſprach der Jüngling, und er rührte das Herz des kämpfenden Mädgens, und Liebe floß aus ſeinen Worten, in ihre bewegte Seele. Sie ſtund, und ſchwieg und heftete den Blick an die Erde, und verbarg die errötende Wange. Gedankenvoll ſtrich ſie mit dem Fuß, den leichten Staub auf dem Boden, und pflückte und beſſerte immer mit den Fingern an den Falten ihres Gewands. Lauter Vorboten vom Siege des Jünglings. Dann das Mädgen, das ſchweigt, wann ſie der Jüngling zur Liebe überreden will, das iſt gewiß beſiegt! Und ſchon fühlte Hero die ſüſſen Schmerzen der Liebe. Das ſanfte Feuer wärmte ihren ſchwellenden Buſen, und der Reitz des blühenden Jünglings durchdrang ihre fühlbahre Seele.

Noch hängte ſie beſchämt den Kopf zur Erde nieder, und noch hieng an ihrem Nacken der Jüngling, mit ſchmachtenden Blicken. Aber endlich ſprach ſie, und der Purpur der Schaam glühete auf ihren Wangen.

Jüngling, ſprach ſie, welch Herz iſt ſo kalt, das deine Reden nicht rühren ſollten? O wer, wer hat dich die verführende Kunſt, zu überreden, gelehrt? O mir! Wer hat dich in mein Vaterland gebracht! — Doch alles iſt umſonſt! wie kann ich mich mit dir, einem unbekannten herumſchweifenden Fremdling verbinden? Nein! — für uns iſt Hymen nicht! Nie werden es meine Eltern zugeben. Und wollteſt du dein Vaterland verlaſſen, und hier ein Fremdling leben, wie könnte unſere Liebe verborgen bleiben? Gierig ſucht die Zunge der Menſchen die Verläumdung, und auf den Straſſen und am Markt, erzählt ſie die verborgenſten Thaten der Mitternacht. Doch rede! Wie heiſt du? wo biſt du her? Du kenneſt meinen Namen, du weiſt, ich heiſe Hero, und jener hohe Thurm, den immer die Wellen des Hellesponts umrauſchen, der iſt meine Wohnung. Da lebe ich, mit einer einigen Magd, in der Vorſtadt von Seſtien, an dem Ufer des Meers. Gehorſam dem

ſtren-

ſtrengen Willen meiner Eltern, habe ich keinen Nachbahr, als das Meer. Keine Geſpielen ſind bey mir, und keine Tänze der Jünglinge ſind mir erlaubt. Aber, Tag und Nacht rauſchen die Wellen des Meers, mir immer in den Ohren! — So ſagte ſie, und hielte ihr Gewand vor die purpurne Wange, und errötete wieder, und ſchämte ſich ſo viel geſagt zu haben.

Aber glühend aus Sehnſucht und Liebe dachte Leander auf Mittel zum Siege. Denn Liebe verwundet, und heilet ihre eigene Wunden wieder; ſie demüthiget alles unter ihre Gewalt, aber ſie ſchenkt auch ihren Freunden Liſt und Klugheit in der Noth. Und auch itzo ſtunde ſie treulich dem verliebten Jünglinge bey.

Tief ſeufzte Leander, und rief mit ſiegender Beredſamkeit: — Ach Mädgen, um dich! — o um dich ſcheue ich mich nicht, durch die ſchäumende Fluten des Meeres zu ſchwim-

ſchwimmen. Und flöſſe Feuer in ihnen, und drohte mir der Tod von jeder Welle, — dieſen ſchwellenden Buſen zu umarmen, ſtürzte ich mich in den Abgrund der Fluten, und trotzte der heulenden Welle. — Jede Nacht will ich, dein Bräutigam, trieſend von der ſalzigen Flut, durch den Helleſpont, zu deinen Umarmungen mich durcharbeiten. Denn nahe, gleich gegen deinem Thurme über, liegt mein Abydon. Nur eins, o Mädgen, laſſe nur an der Spitze deines Thurms, ein Licht in den Finſterniſſen, meinem Weg, durch die Fluten leuchten. Und wenn ich das ſehe, dann will ich dahin ſchwimmen, ein Schiff der Liebe, und du, mein beſter Stern! von ihm geleitet, achte ich nicht den mitternächtlichen Bootes, nicht den ſtrengen Orion, nicht den Sternewagen. Auch ohne ſie werde ich an deinem Thurm, dem Thurm der Liebe, landen. Habe du nur acht, o Geliebteſte, daß nicht ein kühner Nord, mein Licht, den ſtrahlenden Führer meines Wegs, verlöſche, und daß dein Geliebter nicht ein Raub der Wellen werde. — Dieß thue, o Geliebte! und willſt du wiſſen, wer dich anbetet? ſo wiſſe, ich heiſſe Leander, der glückliche Bräutigam der zärtlichen Hero!

So beredeten der Jüngling und das Mädgen ihre verliebte Zuſammenkünfte. Nur das Licht ſollte Zeuge ihrer verſchwiegenen Küſſe und der nächtlichen Hochzeit ſeyn. Sie verſprach das Licht aufzuhängen, und er, die Wellen zu durchſtreichen. Aber kaum hatten die Glücklichen ſich die Freude der ſchlafloſen Brautnacht zugeſagt, *) ſo muſten ſie ſich wieder trennen. Sie kehrte zurück in ihr Seſtien, und er gieng im Dunklen zu dem Thurme, bemerkte ſeine Lage, um ihn nicht zu verfehlen, und ſchiffte wieder zu ſeinem Abydon.

---

*) Ob ich dieſe Stelle recht verſtehe? Ich überſetze αἰνω durch impetrare, von einander erhalten. Der Zuſammenhang leidet, dünkt mich, keinen andern Sinn.

Voll von Erwartung der nahen Freuden des Hymens, ſeufzten indeſſen die Zärtlichen nach der künftigen Nacht. Und nun verbreitete ſie wieder ihren braunen Schleyer und goſſe den Schlaf, auf die ermüdeten Augen der Sterblichen. Aber keinen auf deine, zärtlicher, glühender Leander!

Er irrte herum an dem Strand, immer die Augen auf die Gegend von Seſtien gerichtet, immer nach dem Lichte, dem Boten der Hochzeitfeyer. Wie ſeufzte er nach dem bald ſo traurigen Licht, das ihm nun in die Arme ſeiner Geliebten winken ſollte!

Endlich hängte ſie es auf, die getreue Hero, da nun alles in den Schatten der Mitternacht verhüllet lage. Mit ihm brandte das innerſte des Jünglings und die Liebe, die mächtige Liebe, durchglühete ſeine Seele. Zwar bebte er bey dem fürchterlichen Rauſchen der tobenden Wellen. Aber, bald ermannte er ſich wieder und rief ſeinen Muth zurück.

Mächtig, rief er, iſt die Liebe, und unerbittlich ſind die Fluten des Meeres. Doch was ſind ſie mehr, als Waſſer? und brennt nicht die Liebe in meinem Eingeweide? Brenne du auch mein Herz, und zittere nicht vor dem unermeßlichen Waſſer. Fliehe, fliehe zu der Geliebten, was zagſt du vor der rauſchenden Welle? Iſt nicht Cypris — vergißt dus? iſt nicht Cypris auf dieſen Wellen gebohren? Cypris die Königinn der Meere, die Königinn meines Herzens?

So ſprach er, und riß mit beyden Händen, ſein Gewand von ſeinen reizenden Gliedern, und band es auf ſeinen Scheitel. Dann ſprang er von dem Ufer, und ſtürzte ſich in die See, und ſchwamm gerade zu auf das gegen überſtehende Licht, ſelbſt ſein Ruder, ſelbſt ſein Schiff, ſelbſt ſeine Flotte!

Dort ſtund Hero auf ihrem Thurm und hielte das Licht, und ſchützte es ſorgfältig, mit ihrem Schleyer, gegen den Hauch der Lüffte, bis Leander ermüdet, an dem Thurm des hohen Seſtien landete. Da führte ihn das zärtliche Mädgen in ihren Thurm. Mit ſchweigender Entzückung umarmte ſie an der Thüre, den ſchnaubenden Jüngling, dem noch die ſalzigen Tropfen des Meeres, aus den herabhangenden Locken fielen; und dann führte ſie ihn in die Brautcammer. Da trocknete ſie ſanft ſeine triefende Glieder, und beſtrich ſie mit Oehl, mit wohlriechendem Oehl aus Roſen gepreßt. Süſſe Gerüche dufteten von dem Jüngling, und das ſalzige Waſſer hieng nicht mehr an ſeinen Schultern. Dann legte ſie den müden, tiefathmenden Jüngling, auf ihre weiche Polſter und hienge zärtlich über ihm und ſprach mit ſanfter Stimme: O! mein Bräutigam, was haſt du für mich gelitten? Wer litte ſo viel als du? beſter Bräutigam, was haſt du gelitten? Doch nun flieſſet kein ſalziger

Schaum mehr von deinem Nacken; nun thürmt ſich keine Welle mehr über deinem Rücken! Komm, beſter Jüngling, und lege dein müdes Haupt auf meinen Buſen.

So ſprach ſie, und da ſie noch redete, löſte der feurige Jüngling den Jungfräulichen Gürtel, und ſchloß ſie an ſeinen Buſen, und feyerte ſeine Hochzeit. Eine Feyer ohne Tanz, eine Hochzeit ohne Hymenäen! Kein Sänger ſang ihnen die geweihten Lieder, keine Hochzeitfackel erleuchtete die Brautcammer, keine feyerliche Tänze rauſchten, und keine Mutter, kein ſeegnender Vater ſtimmte die Hochzeitlieder an. Tiefe Stille deckte in der freudigen Stunde das Brautbett, und die Nacht ſchmückte die Braut, fern, fern vom Tanz und rauſchenden Liedern. Die Nacht war die Brautführerinn, und nie ſahe die Morgenröthe den glühenden Jüngling, in den Umarmungen des geliebten Mädgens.

Endlich flohe die kurze Nacht und berauſcht von unerſättlicher Wolluſt, und ſchmachtend nach den künftigen Umarmungen, riß ſich der Jüngling los, und kehrte nach ſeinem Abydon zurück.

Aber Hero verbarg, vor ihren Eltern, die Geſchichte der wollüſtigen Nacht. Noch war ſie, in den Augen der Betrogenen, die Jungfräuliche Hero. Die Jungfräuliche Hero, am Tage — und des Nachts, die glückliche Braut des Jünglings, des geliebten Jünglings, der oft mit ihr, nach den Schatten der Mitternacht ſeufzte. —

Glückliche! ſo verbargt ihr die geheimen Freuden der mitternächtlichen Umarmungen, und genoſſet ungeſehn, die ſanften Geſchenke der Cythere.

Doch, bald verſchwand ſie, die glückliche Zeit. Nicht lange wechſeltet ihr die feurigen

rigen Küſſe, der — ach nur zu geſchwind bereuten Umarmungen!

Itzo kam, begleitet von Hagel und Froſt, der ſtürmiſche Winter, und goſſe in tauſend Wirblen ſchaurende Platzregen herab. Stürmende Winde riſſen die unſtäten Schlünde des Abgrundes auf, und erſchütterten die tiefſten Quellen des Meers; andere fuhren auf der Fläche und geiſelten die ſchäumenden Wogen. Hoch ſchwollen die aufgethürmten Fluten, und an den gehörnten Klippen, überließ der bange Schiffer, ſein ſcheiterndes Schiff, den tobenden Wellen, und flohe den ungetreuen Ocean. Aber dich ſchreckte nicht der drohende Sturm, nicht die thürmende Welle, kühner Leander! Dich riß, trotz der Gefahr, der Bote der Liebe, das glänzende Licht des Thurms, in die raſenden Wellen hinab. — Unſeelige Hero! ſiehe der Winter ſtürmet! Entſage den nächtlichen Umarmungen des Jünglings, und hänge ihn nicht wieder auf, den untergehenden Stern der Liebe, die ſterbende Fackel des Hymens. — Doch ſie — mächtiger war die Liebe, und mächtiger ihr Geſchick! — ſchmachtend nach ihrem Jüngling, hängte ſie ſie auf, die Fackel des Todes, nicht mehr die Fackel der Liebe!

In der ungeſtümiſten der Nächte, da alle Winde des Himmels in wildem Aufruhre kämpften, und in den arbeitenden Wellen heulten, in der erſchrecklichen Nacht, ſchwamm doch der zu verliebte Jüngling, auf den ſchwellenden Fluten des Meeres, den gewohnten Umarmungen des zärtlichen Mädgens entgegen. Fluten wälzten ſich auf Fluten; Wellen, gethürmt auf Wellen, ſchlugen die herabhängende Wolken, und miſchten ſich mit dem Himmel. Die wütenden Winde erſchütterten die erſchrockene Erde. Aus ſeiner Höle, ſtieſſe der Weſt, auf den widerſtrebenden Oſt, drohend kämpfte der Süd, mit den beeiſten Norden, und von Klippen zu Klippen heulte der Sturm in dem Meer, und in den krachenden Wellen.

Er aber fuhr durch den Sturm, der arbeitende Jüngling. O wie oft rief er dich an, Cythere, Tochter des Meers, und dich, Beherrſcher der ſchäumenden Wogen! Auch dich vergaß er nicht, furchtbahrer Nord, und dein Attiſches Mädgen. — Umſonſt! keiner half, und ſelbſt die Liebe war zu ſchwach, den Schluß des Schickſals zu hindern. Vergebens widerſtrebte er den unbezwinglichen Wellen; ſie trieben den kämpfenden, von Schlund zu Schlünden. Schon ſunken ſeine ermattete Füſſe, ſchon ſtarrten ſeine bebende Hände. Die ſalzige Flut ſtürzte ſich in ſeinen Hals und ächzend trank er die ſchäumenden Wellen. — Auch du wurdeſt ihm ungetreu, Licht der Liebe, auch du! — beſtürmt von den wütenden Winden, verlöſchte dein Glanz; und er ſtarb und liebte nicht mehr; er ſtarb der tränenwerthe Jüngling!

Noch heftete Hero die unverwandten Blicke auf die Fluten. Kein Schlaf deckte ihre ſtarre Augen, und Sorge und unbegränzte Angſt beſtürmten ihre Seele. Schon kam die Morgenröte zurück, und noch hatte ſie ihn nicht geſehen, den beſten Bräutigam, den zärtlichen Jüngling. Aengſtlich ſchweiften ihre Blicke auf dem ſchwellenden Waſſer herum; überall ſuchten ſie den geliebten Jüngling. Von welcher Welle, dachte ſie, wird er izt herumgetrieben, da mein verlöſchtes Licht ihm nicht mehr ſeine Wege gezeigt hat! —

Armes Mädgen! Izt ſahe ſie ihn zerſtoſſen von den Klippen, an dem Fuße ihres Thurms, blutend und Athemlos. Verzweiflend riß ſie ihr Gewand von der pochenden Bruſt, und ſtürzte ſich hinab in die ſchäumende Wellen, und vom rauſchenden Falle ſchallete das Ufer wieder!

So ſtarb ſie, das treue Mädgen, neben ihrem entſeelten Jüngling, vereint im Unglück, vereint im Tode, ſturben ſie, die zärtliche Hero und der treue Leander.

Acto 1797.

Pope

~~B. l. angl. p. 135.~~

P. e. angl.

298

Anti-Pope

oder

Verſuch
über den Natürlichen Menſchen.

Nebſt
einer neuen proſaiſchen Ueberſetzung
von Popes
Verſuch über den Menſchen.

Leipzig, 1776
in der Weygandſchen Buchhandlung.

Ξυν θεῳ παν και γελᾳ κ'ωδυρεται.

Soph. Aiax.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Das Gedicht, welches hier unter dem Titel Anti-Pope erſcheint, iſt von einem Deutſchen unter Umſtänden, die das Publikum wenig bekümmern werden, bis auf den fünften Brief engliſch verfaßt, und vom Verfaſſer ſelbſt überſetzt worden. Der fünfte Brief ward über zehn Jahre nachher von dem nehmlichen Verfaſſer, aber, weil er vielleicht weder Luſt noch Zeit hatte, mehr engliſche Verſe zu machen, deutſch nur entworfen, und nicht völlig ausgearbeitet.

Man thut dem Verfaſſer einen üblen Dienſt, daß man eine, auch von ihm aufgeſetzte Ueberſetzung des Popiſchen Verſuchs über den Menſchen an die Seite ſetzt. Allein, der verſchiedne Geſichtspunct, in welchem beyde die Lehre von der beſten Welt anſehen, erforderte eine ſo verſchiedene Ausführung, daß keine Vergleichung zwiſchen beyden angeſtellt werden darf. Der Verfaſſer des Anti-Pope wird auch ſelbſt auf Pope's Genie keinen Anſpruch machen, ſondern zufrieden ſeyn, wenn er nur einen der ächten Dichter unſrer Nation etwa reizen ſollte, dieſen Gegenſtand, den Pope blos für die Metaphyſiker bearbeitet hat, für das Herz zu bearbeiten. — Wir glauben, daß, wenn dieſes einmal geſchieht, der Glückliche den

Pope, der Unglückliche einen ſolchen Anti-Pope immer leſen wird, ſo lang' es Menſchen giebt, die über ihr Schickſal zu räſonniren der Mühe werth achten. Für die übrigen hat Voltäre geſorgt.

Wir haben den Verfaſſer erſucht, manche übertriebene Stelle zu mildern, und manches, was blos ihn und ſeine Umſtände betrifft, entweder wegzulaſſen, oder zu verkürzen. Aber das war ſeine Antwort:

„Ich werde an dem Gedicht nichts ändern. Wollte ichs ſo einrichten, wie ich itzt denke, ſo muſte ichs ganz umſchmelzen. Vor zehn Jahren floß es ganz aus meinem Herzen; nun würde es mehr aus mei-

„nem Kopfe fließen. Nimmt das Publikum „keinen Antheil daran, ſo wie es iſt; ſo wer„de es vergeſſen mit andern: an dem, was „ich itzt daraus machen würde, könnte es „gewis keinen nehmen. Was Sie Ueber„treibungen nennen, weis ich nicht. Ich „glaube, wenn man alles auf alle zieht, ſo „wird allerdings manches übertrieben ſchei„nen und ſeyn; aber jedes einzelne Bild wird „in der Natur ſein Original finden: und je„der kann fürchten dieſes Original zu „werden“.

Wir wuſten hierauf nichts zu antworten!

Im Anti-Pope haben wir diejenige Stellen, die dem Ueberſetzer im Deutſchen nicht genug ausgedrückt ſchienen, aus dem engliſchen Original, welches noch nie gedruckt worden, beygeſetzt. Im Popiſchen Verſuch war das nicht nöthig, weil der in aller Händen iſt.

Wir hoffen auch Verzeihung zu erhalten, oder vielleicht von Manchen Dank, daß wir von dieſem Popiſchen Verſuch eine neue Ueberſetzung bekannt machen. Die ſchon bekannten poetiſchen ſind alle unerträglich, und die proſaiſche in den ſämmtlichen Popiſchen Werken iſt nicht überall richtig; aber ſie ſchien überall froſtig. Ob der neue Ueberſetzer dem Engländer weniger Unrecht gethan hat, laſſen wir den Leſer entſcheiden! — Warburtons Commentar hat der Ueberſetzer nicht im Deutſchen anfügen wollen; es ſchien ihm ungeſchickt, dem denkenden Leſer vorzugreifen, und die ſo rund, ſo ſtark, ſo gedrungen ausgedrückte Gedanken des Dichters, in der Ueberſchwemmung der Worte des immer kalten, oft ſchiefen Commentators zu erſäufen.

** im März 1776.

Der Herausgeber.

Erſter Brief.

Allgemeine Grundſätze von der menſchlichen Glückſeligkeit.

Die Freundſchaft allein hat das Recht, einen betrübten Freund aufzurichten und ſanften Troſt in ſeine gequälte Seele zu gießen. Freund — warum drängſt du in meine Schwermut mit den mächtigen Waffen der Philoſophie, und rufſt noch, als wär auch ſie zu ſchwach, des überredenden Pope's unwiderſtehliche Reime zu Hilfe? Pope's, Englands Stolz, der in ſeinen frohen Tagen Herr ſeines Schickſals, verfolgt vom Glück, geſchmeichelt, geliebt, bewundert, in ſeinem Lehnſtuhl nie die Kette fühlte, die er uns tragen heißt?

Witz, Vernunft, Leidenſchaft, alles beſtichſt du zur Freude; troz meinem Kummer, lach ich und weiß nicht wie? was nur ein Herz bewegen kann, rufſt du zuſammen, Ueberredung, Schmeicheley, Gründe, Liebe; und, hielte der Kummer mein blutendes Herz noch ſo feſt, ſo wär doch dein Name genug, den ganzen Himmel um mich zu zaubern — dein Name, ſtärker als die ſtolze Philoſophie, die doch mit Pope und dir — uns nur betrügt. Du runzelſt die Stirne! — betrügt? — Ja ich wills beweiſen. Höre; ruf deine Vernunftſchlüſſe zum Richtſtuhl gerechter Vernunft. Wer kann von Vernunftſchlüſſen beſſer urtheilen, als ſie?

Bring ſie dann an, deine Klage, und rechte muthig. So ſehr die Vernunft prahlt, will ich ihr doch beweiſen, daß ſie nur Unſinn ſagt. Erröthend ſoll ſie die Thorheit geſtehen, ſoll verſtummen, und wenn ſie nicht ganz raſend iſt, demütig ſich einem höhern Licht ergeben.

Sey du mein Richter, o Freund! ſey unparteyiſch der Sache, nur parteyiſch mir und meiner Muſe!

Zuerſt, was ſagt die Vernunft? „Gott „iſt gerecht“? gewis! „und gros, und weiſe, „und gut“? unſtreitig! „was weinſt du dann,

„wann ein Gott wie der, in ſeinem Schooſe „hält das unermeßliche Syſtem einer Welt, „und deins? Was er denkt, iſt weiſe, was er „thut, das beſte, und gränzenlos ſelig das „groſſe Ganze. Was will dein Kummer vor „ſo einem Gott? Dein Elend iſt glänzendes „Glück! Ein leichter Ausſpruch, noch leichter der Beweis: Mängel der Theile erhalten die Vollkommenheit des Ganzen“!

O preiswürdiges, erhabenes Glück! Schwell auf, mein Herz! Ich bin elend, aber alles um mich her iſt glücklich! Geſtürzt in den Sturm, muß ich für andre kämpfen, und ſinken in Tod, daß hungrige Würmer zu leben haben!

Ihr edle Patrioten! ihr gelaſſene Stoiker! iſt denn euer Herz ſo milde, euer Gefühl ſo zahm, ſo kalt eure Wünſche, ſo edel eure Begierden, allem zu entſagen, was alle verlangen; gros zu fallen, und ohne Seufzer zu ſehen, wie ſie auf euren Ruinen empor ſteigen; zu ſehen eure Häuſer brennen, eure Kinder ſterben, daß Fridrich oder Thereſia groß werden? — O erhabene, wunderbar ſtarke Seelen! aber ich weiß nicht, ſoll ich euch Helden nennen oder Narren *?

Geſchmiedet an die Kette unzäliger Weſen, zieht uns der Schöpfer alle auf einer Straße fort; einige ſchleichen, gebeugt von Elend, mit langſamem Schritte hin, andere flattern auf dem Hauche glücklicher Winde. So gleiten rieſelnde Bäche durch duftende Wieſen, wenn ſich mühſam Ströme durch Felſen brechen müſſen **.

---

* *I grant you, great and wondrous ſtrong your ſouls,*
But doubt to call a Hero or a Fool;
Nor doubt, or the dull Dog without a blame,
To gratify the Ape, hazards the flame. —
Ich habe die zween lezten Verſe in unſrer noch nicht männlich genug gemachten Poeſie nicht auszudrücken gewagt.

** *Link'd to the Chain of Beings unconfin'd*
All Beings Heaven to one Road would bind.
Oppreſt with Grief, thoſe go a wearied ſtep,
And wav'd by Fortune's Gale, thoſe gently leap.
So purling ſtreams thro' ſpicy Meadows glide,
When others break thro' Rocks their toilſome Tide,

Unſre Herzen ſind ſich alle gleich, unſer Schickſal nicht! Alle haben gleichen Anſpruch auf Glückſeligkeit. Nie hört die Seele des Menſchen auf zu wünſchen, bis ſie das beſte von allen gefaßt hat. Gieb Reichthum, attaliſchen Reichthum; bedeckt mit Gold wird ſie weinen, daß Witz und Kunſt nicht zu kaufen iſt. Gieb Kunſt und Witz, ſie wird ſeufzen nach Ruhm; und flieht ihr Name von Zunge zu Zunge, ſo wird, wenn alle geſtillt ſind, ein neuer Wunſch um Leben und Wohlſeyn in einem Winkel erwachen. Sie, der Mittelpunkt von allem! jeder Tropfen Bluts, jede Nerve, jeder Gedanke ringt nach Glück für ſie — Was hilfts, an Welten gebunden ſeyn, wenn alles ſie nur auf ſich treibt? Mein eingeſchränkter Wunſch kann ſich nicht ſo ſehr erheben, für das Wohl eines Planeten zu ſeufzen, und für Sonnen zu ſorgen. Ein jeder Theil dieſes unermeßlichen Ganzen hat kühn, aber mit Recht, nur ſich zum Zweck; er bleibt Theil, und kann das große Ganze nicht faſſen: aber ſein kleines Ganzes iſt ihm klar wie der Tag. Ein Flecken in dem, preßt wärmere Thränen aus, als wann Sonnen auslöſchen und Planeten fallen*!

„Einbildiſcher Menſch, ſchreit die eigenſinnige Vernunft, ſiehe, wo deine Thorheit, „deine blinde Thorheit liegt! Welten drehn „um Welten, Sphären drängen ſich an „Sphären. An hohen Planeten hangen „höhere Planeten; in unſerm Geſichtskreys „ſtehn Millionen Sterne, über ihnen können „noch tauſend andre Millionen ſtehen; alles „ein großes Haus, eine Welt, ein verflochtener Plan! und du träumſt? der armſelige „Menſch wäre der Zweck dieſes unendlichen; „und ſitzeſt in deiner lächerlichen Majeſtät da, „ein Kind des Staubes, und zankſt mit Wel-

---

*) *So eagerly to her own Good incited,*
Say, what avails, with worlds to be united?
My Appetite confin'd cann't ſoar ſo far,
To ſigh for ſuns, or to wiſh for a ſtar.
Of ev'ry Part of this extended Frame,
Each makes himſelf, tho' bold, yet juſt, the Aim.
And, tho' the Whole, a part, he cann't contain,
His little Whole before his Eyes is plain,
A Flaw in that, more grievous Tears will call,
As when Suns darken and whole Planets fall!

„ten, wenn Sonnenſtäubchen mißvergnügt „ſind*“!

Ja ich zanke, und fühlende Sonnenſtäubchen dürfen! Oder werft alles Gefühl, Natur, werft die Vernunft ſelbſt weg. Geſunde Vernunft iſt ſich immer gleich, und verachtet nicht am Tage, was ſie des Nachts bewunderte. Gut iſt ihr immer gut, Uebel, immer übel, es gehe wohin, es komme woher es will. Sie ſchätzt es nach der Wirkung auf ſie, und das beſte iſt ihr bös, wenn bös in ihrer engen Sphäre. Wie, Freund! ſoll ich mich freuen, daß fern von dir, ich hier leben muß, ſtumpf zur Freude und ſanftern Liebe, und ein Thor, wie ſie, mit Thoren zu ſchwärmen verdammt bin — Warum? Seht doch den wichtigen Grund! — weil du gehſt, die Welt zu ſehn! was geht das mich an? Du erndeſt neue Tugenden aus jeder Gegend, ſammelſt Weisheit aus jedem Lande, läſſeſt in jeder Stadt ein Vorurtheil zurück, und ſchmückſt deine Seele mit dem Werth jeder Nation. Unſer edler Freund theilt an deiner Hand die glorreiche Beute mit dir, und ſetzt zu ſeinen angebohrnen Tugenden fremde, um ſeines Vaters Ruhm fortzupflanzen, und der Welt noch einmal das Wunder zu zeigen, das ſeltene Wunder, Adel und Werth! dann kommt ihr zurück, er der Schutzgott ſeines Landes, du ein Licht der Welt. Ihr gießt auf tauſende Glück und Freude — Ja — aber von den tauſenden bin nicht ich. Kommt ihr zärtlicher zu mir, als ihr waret? und mehr als das, kommt ihr zurück zu meinem Herzen? Macht das Glück ganzer Städte, ganzer Länder, ganzer Nationen; ich ſehe ihr Glück, wie Bettler Paläſte!

---

* *Preſumptuous Man! capricious Reaſon cries,*
Look where thy Madneſs, thy blind Madneſs lies!
Worlds turn on Worlds, on Spheres Spheres throng,
On Planets high are higher Planets hung;
Within our ken, millions of Stars we ſee,
Above, how many millions more may be?
All one great Dome, one World, one jointed Plan,
The Aim of which thou fancieſt hapleſs Man;
And, in Mock-Majeſty, the Child of Duſt,
Wilt frown on Worlds, when Atoms will diſguſt!

Ein jeder Menſch iſt — erſtaunliche Parteylichkeit! — immer parteyiſch gegen ſich. Soll er nicht, ſo geh, ſtrafe den Jüngling, der dort in der Einöde ewige Thränen auf

Silvia's Aſche weint. Sie giengen im Wald allein mit der Liebe, da ſchlug der Donner die blühende Silvia hin. — Alles zu ſeinem Beſten! was ſollen die Thränen, ſinnlicher Thor? Wenn mitleidiges Moos zu ihrem Grabe kriecht, wenn die ſanfte Taube, die klagende Nachtigall das Mädchen mit melancholiſchen Geſängen beweinen, wenn Nymphen und Dryaden mit nächtlicher Träne und feyerlichen Trauerliedern ihr Grabmal verehren — So geh du, weiſer, wirf dein feſtliches Gewand um, und lach und ruf auf ihrem Grab, es iſt alles wohl! — Barbariſche Lüge! und offenbar iſt die grauſame Lüge! Alles wohl, ſagſt du? Alles! Gewis nicht dein Kopf! Eingeſchloſſen in meinen engen Creis, wacht nur für ihn mein ſchlafloſes Aug, hat Freude, wenn der heil iſt, und trübt ihn Elend, Tränen*!

---

* *Each mortal Man, — amazing Injuſtice! —*
On his own part, moſt partially lies!
Or, blame the Swain, who in yon gloomy Bow'rs
Eternal Tears on Silvia's cinders pours.
In yon freſh Grove, with her and Love alone,
A Thunder ſtruck the blooming Silvia down. —

Aber auch der enge Kreis iſt mir nicht ganz ſichtbar. Gütig hat der Himmel die Zukunft in Nacht gehüllet, ſie unſerm Auge verborgen, und den Menſchen unwiſſend gemacht; um ihn weiſe zu machen — „Wie? „klagſt du deswegen“? ich nicht; „was klagſt „du denn? was geſtern nicht geſchah, kann „heut geſchehn. Oft öffnen Tränen das Thor „des Glücks, oft iſt Trauern nur verſchobene Freude“.

Es iſt wahr! das einzige gütige Geſchenk erkennt die tröſtende Natur — die Hoffnung! Natur, aber nicht die Vernunft; denn in eu-

All to his Good! — Material Fool! why weep?
When pity'ng Moſs about her Grave does creep,
When the ſoft Dove, the plaintive Nightingale,
In melancholy Notes the fair bewail,
When Nymphs and Dryads with a nightly Tear
In ſolemn ſongs her Monument revere;
Then, wiſer Thou, in gaudy Apparel,
Go, ſmile, and cry upon her Grave, All's well!
A barb'rous Lye! and the dull Lye is plain!
All's well, thou crieſt? All's well: not well thy Brain!
Cloſe to my Home, I keep my watchful Eyes,
Grieve when 'tis troubled, and when ſafe, rejoice!

rem Syſtem iſt Hoffnung ſo thöricht als Kummer.

Hoffnung *) iſt die Freude über künftiges Glück, das wahrſcheinlich unſere Wünſche krönen wird — Aber was iſt Glück? Was ſind unſere Wünſche, wenn unſer Schickſal von einem unbekannten Ganzen abhängt? Was iſt wahrſcheinlich unſer, wenn jeder Stern das Glück wegreißen kann, das wir in der Ferne ſehen? Und warum ſollt er nicht, wenn ich in dem unendlichen Ganzen nicht Zweck, nur Mittel bin? Will das Ganze, daß ein Theil leide; der Theil kannſt du ſeyn

---

*) *Hope is the Joy of future Happineſs,*
Which once our Wiſh probably may poſſeſs.
But what is Happineſs? our Wiſhes what,
When from a Whole unknown depends our Fate?
What is probably ours, when ev'ry ſtar
May intercept the Bliſs we ſaw from far?
And why not may? When in that boundleſs Frame
I am an Inſtrument, and not an Aim?
Requires the Whole a Part to be undone,
That Part may be or I, or any one.
Is God not juſt? indeed, but alſo wiſe.
Prudence by Goodneſs temper'd, is Juſtice.
As far as Prudence may obtain her End,

oder ich: „Iſt Gott nicht gerecht“? Ja, aber auch weiſe. Güte beſchränkt durch Weisheit, iſt Gerechtigkeit. So weit die Weisheit ihren Endzweck dabey erreichen kann, ſtreut Güte mit verſchwendriſcher Hand ihre Segen aus; kanns Weisheit nicht, ſo nimmt ſie wieder alles: ſo fallen Ameiſen; ſo können Menſchen fallen! Was hoff ich dann, wenn Gott, mit aller Güte, mich doch unendlich elend machen kann? Was hoff ich dann? — Hoff nicht, ruft mir die Vernunft: zu leiden für das Ganze, das iſt hier dein Loos. Du weinſt heut: wer weis, verlangt der Mond, ein Stern,

Goodneſs pours Gifts with a prodigal Hand;
That check'd, moſt juſtly ſhe revokes them all;
So falls an Emet, and ſo Man may fall!
What then to hope, when God in endleſs Pain
May, 'ſpight of Goodneſs, plunge unhappy Man?
What then to hope? My Reaſon cries, hope not!
To ſuffer for the Whole, is here thy Lot.
Thou weep'ſt to day? perhaps the Moon, a Star,
To Night, to Morrow wants a ſecond Tear.
Perhaps of Air a bleſt Inhabitant
Lives by a ſigh, thy heavy Grief muſt vent.
So ev'ry Day th' univerſality
May want a Sigh, or aſk a Tear from thee,

die Nacht, morgen eine zweite Träne; vielleicht lebt ein glücklicher Bewohner der Luft von den Seufzern, die dir dein Schmerz erpreßt. So kann Tag vor Tag das Ganze Seufzer und Tränen fodern, bis, verſtoßen zu Staub und Moder, die Erde Stoff aus deinem Grabe verlangt — O ſelige Scene, wenn weggeriſſen aus dieſem fürchterlichen Plan, wo der große Zweck nur durch Elend erkauft wird! Nagt, mitleidige Würmer; modert, ihr Muſkeln, glücklicher im Grab; ich fühl' euch nicht!

„Blinder Gram“! ruft ihr, „iſt denn „jenſeit des Grabes keine beſſere Welt, kei„ne ſichrere Zuflucht, wo an ſeine beſſere „Stelle des großen Ganzen geſetzt, der „große Zweck ohne dein Leiden erreicht „wird“? — Vielleicht iſt eine, vielleicht auch nicht — ich rede mit Ehrfurcht; denn was weis die Vernunft?

Till, hurl'd away to an unſhrin'd Lump,
Earth wants materials from thy gaping Tomb. —
Oh a bleſt Scene, when ſnatch'd from that dark Plan,
Where the great aim muſt be obtain'd by Pain!
Feed, charitable Worms, ye muſcles rot,
More happy in the Grave, I feel ye not.

Die Vernunft *) wuſte nie etwas von der beſſern Welt — „Rom hoffte, der Indianer „hoffte, durch niemand belehrt! Unheiliger „Zweifler, hör auf zu läſtern! Gott kann nie „den Menſchen zu ewigem Elend verdammen“! Nicht als Ganzes: Warum nicht als Theil? — Theil, kaum des Ganzen, der Kleinſte der Erde! Das ſagt ihr ja ſelbſt! könnt ihrs läugnen? Ihr habt ja nichts als das? — „Iſt kein Elyſium“? Vielleicht nicht! „die Seele nicht unſterblich“? Vielleicht auch das nicht. Wozu ward euch der Funke gegeben, den ihr Seele nennt? — wiſt

---

*) *A future State to Reaſon ne'er was known. —*
Rome hop'd, the Indian hop'd, tho' teach'd by none!
Sceptic profane, oh! ceaſe thy bold blaſphemy,
God ne'er can Man to boundleſs miſery doom.
Indeed, not Man as Aim, why not as Part?
Scarce of the Whole, the meaneſt ev'n of Earth.
'Tis your own Maxim, queſtion not it's Truth,
You have or that, or nothing to produce.
Is no Elyſium? — it may not be true!
My Soul immortal? — it may not be too! — —
For what that ſpark, you call your Soul, is given?
That known, and plain are all decrees of Heaven;
But, hidden ſtill, the common Happineſs

ihrs, ſo ſind alle Schlüſſe des Himmels auf einmal klar; und wiß ihrs nicht, ſo kann das Wohl des Ganzen itzt den Funken brauchen, und im Tod ihn verſchlingen.

Auf der Folterbank erfand Verzweiflung die prahlende Lehre eines Lebens ohn' Ende. Der mächtige Trieb der Seele nach Glück hängt ihr Feen-Träume vor, wo ſie keins findet; und geſchmeichelt durch die, ſchleichen wir fort unſre dornige Wege, und zählen, geblendet von künftigen Freuden, das gegenwärtige Elend nicht. So dringt der Wanderer mit mutigem Schritt, voll Hoffnung blumiger

May want it now, and ſwallow up with Death.
The boaſting Dogma of a Life without Bound
Beneath her tortures Deſperation found.
The Soul's ſtrong Inſtinct to her Happineſs,
Where ſhe [illegible] Bliſs.
Upheld by these, we make our thorny Ways,
And charm'd with future, count not preſent Days.
So thro' the icy Alps with eaſy ſteps,
In Hope of verdant Vales, the Trav'ler creeps:
He marks not the ſteep Rock on which he ſtands,
But hopes freſh Groves, pure Springs and gilded Lands.
Beguil'd by theſe, he climbs the giddy Top,

Thäler, durchs Eis der Alpen! er ſieht den ſchwindelnden Fels nicht wo er ſteht, und hängt nur an den friſchen Wäldern, reinen Quellen und goldenen Saaten die er hofft! Gelockt durch die, erſteigt er die fürchterliche Spitze, oft betrogen, doch nie ohne Hoffnung, bis Schnee und Eis die ſchmeichelnde Grille vertreiben, und Wälder und Quellen und Hoffnung und ihn verſchlingen — Hüte dich, gütige Vernunft, vor dem ſchrecklichen Falle; du haſt hier nichts, hoff nicht dort auf alles, daß nicht der Tod die Arzeney des Thoren bringe, der den Geſang der Sphäre hörte.

Oft diſappointed, yet not without Hope,
Till Snow and Ice turn off the flatt'ring whim,
And bury Groves and Springs and Hopes and him.
Beware, kind Reaſon, ſo a cruel Fall,
And having nothing here, hope not for all,
Leſt for thy Brain Death might the Phyſic bring
Which cured the Fool, who heard the Heavens ring. —
I'm not ſo cruel, no, thy dainty Brain
May ev'ry Hope of future Life retain.
Thy everlaſting Soul beyond the Grave
Shall a new World, new Suns, new Vitals have;
I grant her all; no Death, no Time, no Turn,
Shall uncreate her for Æonians born.

Doch ich will nicht ſo grauſam ſeyn; deine kindiſche Phantaſie ſoll alle die Hoffnung eines gränzloſen Lebens behalten; deine unſterbliche Seele ſoll jenſeits des Grabes, neues Blut, neue Welten, neue Sonnen finden, ich geb' ihr alles; kein Tod, keine Zeit, kein Schickſal ſoll ſie, für Ewigkeiten gebohren, vernichten. Aber kann ſie nicht, immer in anderer Form, wieder in einen noch ſchrecklichern Sturm geſtürzt werden? Was hier Theil war, wird dort kein Ganzes ſeyn; und ewig wird das Ganze ſeine tyranniſche Gewalt behaupten — Erſchreckt nicht vor Halbgöttern auf der Folter; das Ganze wills; müſſen nicht Sonnen und Sterne brechen? — das iſt eine Ausnahme! Ha! Können nicht auch wir, wie hier auch dort, Ausnahmen ſeyn?

But, may ſhe not, ſtill in another Form,
Be hurl'd a-new in a more grievous ſtorm?
A Part of here, will there not be an Aim,
And ſtill the Whole his cruel Right will claim.
Start not at Demi-Gods bound on a Rack;
The Whole commands, and Suns and Stars muſt crack,
'Tis an Exception! but why may not we,
As here, ſo there, the ſad Exceptions be?

„Ja wir können, rufſt du, aber zu unſerm Beſten! Können Theile ſtehen, wenn „nicht erſt das Ganze ſteht? Das Glück läuft „in ſeinem Creis, wie dein Blut; verläſt es „deinen Fuß, ſo leidet dein Haupt, ſo bringen die Tränen von deinem Auge dem Ganzen ſein Wohl, und vom Ganzen zu dir. „Deine grauſame Hand, thörichter Selbſtmörder, tödtet dich ſelbſt, wenn du das „Ganze verläſſeſt. Reiß dich aus deiner „Stelle, und alles fällt, wie Simſons Pfeiler“. Es fällt*)! — Es falle! was hilft mirs, vergraben in Kummer, verſunken in Elend, — zu leben? — Stürzt, ihr Felſen, ſo ſtürzen auch die, die meine Seele zermalmen: begrabt mich, ihr Wolken, ihr begrabt mich zur Ruh.

Seht an den Sklaven, der in die Minen fährt, und mit Schweis ſeinen Pfennigwerth Leben erwirbt. Wünſcht der, blutend in den Ketten, daß die Mine hält? Wird der weinen,

---

*) *It muſt? it may! For, what avails to me,*
In ſorrows buried, ſunk in Grief, to be?
Split, Rocks! thoſe too will ſplit, that cruſh my Breaſt;
Clouds, bury me; you bury me to Reſt.

wenn ſie ihn verſchüttet? Iſt das reiche Gold, das um ſeine Füſſe ſtäubt, die glimmernde Steine, und Indiens Reichtum ſo ſchön, daß die elende Freude, ſie anzuſehen, ſeinen Kummer, ſeine Quaal, ſeine Tränen, ſeine Seufzer lohnt? Und wenn iſt ſelbſt das Anſehn erlaubt? Wie ſelten erkennen wir den Vortheil des Ganzen in unſern Tränen! — Rechnet die Summe des menſchlichen Glücks zuſammen; wir fühlen das Böſe und ahnden das Gute*)!

Wenn denn nun der Menſch und ſein Glück, und jede Creatur dem Ganzen verkauft iſt, armſelig verkauft um wenige Jahre; und auch die voll Elends und Schmerzen und Angſt; wenn Hoffnung der Zukunft Thorheit iſt, und da, wo wir ſtehen, das fühlende Herz das Wohl des Ganzen überſchreit, ſo geh, und wirf dein Schickſal, deine Hoffnung, Wunſch und Troſt zuſammen; genieß deine Freude im Glück, und ſchäme dich, wenn du leideſt, deiner Träne nicht. Denn Freud' und Träne iſt ja alles, was wir verlangen. Der

---

*) *Sum up the Total of our Happineſs!*
The Bad we feel, and the Good we muſt gueſs. —

Weiſe ſchreibt ſeinem Schöpfer keine Geſetze vor; demütig unterwirft er ſich dem Willen ſeines Gottes, und leidet geduldig, was ſein Plan erfodert. Aber, wenn ſein Wille mit Gottes Rathſchlüſſen nicht eintrifft, ſo ſtaune nicht über Tränen und ſchilt ſeine Seufzer nicht. Tränen und Seufzer beleidigen die Tugend nicht; das Ganze kann vollkommen ſeyn, und doch die Theile weinen; und *) bis die Seele den Felſen des Heils erreicht, wo kein kühner Nord, keine ſchwellende Welle droht, und wo, was ſie nie zu ahnden wagt, Gott im Blut ihr Glück verſiegelt: bis dahin habe Mitleiden mit ihrer kurzſichtigen Schwachheit, und prahle nicht mit Glück, beſchämt durch Thränen, ſondern laſt ſie rufen unter der Geiſel des Schickſals: das Ganze iſt gut, ich bin ein elender Theil!

[*] *And, till the Soul that Rock of Happ'neſs meets,*
Where no fierce North, no gaping Billow threats,
And where, what never here ſhe dares to gueſs,
A God in Blood aſſures her Happineſs;
Till then, with her ſhort-ſighted Weakneſs bear,
Nor boaſt a Bliſs, confounded with a Tear.
But let her bleeding ſay by Fortunes ſmart:
The *Whole* is well, I am a diſtreſt Part.

Zweiter Brief.

Selbſtliebe und Vernunft.

Wie glücklich ſchläft, wer unter den Stürmen des Ungewitters von günſtigen Winden und dem ſichern Hafen träumt! Freund! getrieben in dem Sturm der großen Maſchine, iſt jeder Schritt zur Kenntniß, ein Schritt zum Elend *). O wo ſeyd ihr, ruhige Tage der kindiſchen Unſchuld, da leicht berührt durch raſches Gefühl, überhingehende Tränen ſich in überhingehenden Freuden verlohren, und der quälende Schmerz mit ſeinem langen Gefolge mir noch nicht nahte!

Glücklich, wer gelehrt in den Schulen die wichtige Weisheit lernte, daß er ein Thor iſt! ich lernte noch mehr, ſchreckliche Kenntniß! daß ich ganz elend bin. — Hüte dich, o Menſch! laß dein Auge nicht blenden — Hüte dich, dich ſelbſt zu kennen.

---

*) *How happy ſleep, who, when the Tempeſts roar,*
Dream of a gale or of the ſafer ſhore?
Friend, in the ſtorm of that great Machine toſt,
Each ſtep to Science, is a Happ'neſs loſt!

Kindiſche Paradoxe! „Selbſtkenntniß kam „vom Himmel, und macht den Weiſen weiſe“— Vom Himmel! Iſt das; ſo kams aus dem ſchrecklichen Behälter zehnfacher Qualen, uns doppelt zu martern; ſo ſandt' es ein furchtbarer Feind der Menſchen, jedes Gefühl des Elends zu ſchärfen, und mit teufliſcher Kunſt den elenden Menſchen, ſchon gequält vom Gegenwärtigen, der künftigen Quaal deſto gewiſſer zu machen. Schrecklicher Ausſpruch! Nennts nicht Läſtrung; es iſt eure Lehre, iſt die Lehre der unerleuchteten Vernunft.

Ihr zweifelt! kommt, laſt uns die fürchterliche Liſte des menſchlichen Elends, des menſchlichen Herzens entwickeln. Komm, Geweihter der Geheimniſſe des menſchlichen Leidens! aber opfere erſt jedes Gefühl der Menſchheit. Beſteige deinen Veſuv; aber falle, wie Plinius, hinein, wenn er zerreiſt.

Ach! ich würde zu dem ſchrecklichen Abgrunde dich nicht führen, wenn ich nicht ſicher auf Seraphs Flügeln ſchwebte. Getaucht in das Blut des Gequälteſten aller Menſchen, will ich dich errettet zurück bringen zum Ufer, wo du, den Anker im Creuz, wie im Felſen, deine arbeitende Vernunft auf den

Wellen ſchleudern ſehen ſollſt. Da wirſt du ihren Segeln, geſchwellt von gefährlichen Winden, nicht weiter trauen, ſondern durch Sturm und Donner einen ſichern Hafen finden.

Die kühne Selbſtliebe und die ſtolze Vernunft ſtrecken ihren Scepter weit über die gränzloſe Reiche des Rechts und Unrechts; jene treibt mutig zur That, die hält zurück; beyde quälen gleich, mit beyden ſcheitern wir unzäligmal.

Ruf erſt die Selbſtliebe zum Richtſtuhl auf — Halt ſie von einander, daß nicht der ewige Krieg mit der feigen Vernunft vor dir wieder aufwache, und deinen Richtſtuhl, wie täglich des Menſchen Herz, erſchüttre.

Sieh die Erzheuchlerinn *)! wie ſanft, wie

---

*) *Lo the frank Hyprocrite! how ſmooth! how coy!*
But ſmiles his Lips; his uncurl'd Brows but ſpy
In Promiſe fair his fickle word beſtows
Earth to our wiſh, and Heaven to our Vows.
Like fooliſh friends to him all, all is light,
Well what we wiſh, and what we covet, right.
But when, curſt Compliance, he checks our Thirſt,
To ſhow our Miſery he is the firſt.
Blind, when he leads us to a mournful End,
But dreadfully ſharp-ſighted, when attain'd,

zahm! Ihre Lippe iſt lauter Lächeln; ihre Stirne lauter Freude. Schön im Verſprechen, giebt ihr treuloſes Wort unſerm Wunſche die Erde, unſerm Verlangen den Himmel. Ihr iſt alles leicht, wie thörichten Freunden; gut, was wir wünſchen, und recht, was wir begehren. Aber, verfluchte Gefälligkeit! wenn ſie erſt unſern Durſt gelöſcht hat, iſt ſie die erſte, unſer Elend zu entdecken. Blind, wenn ſie uns ins Elend führet, und fürchterlich ſcharfſichtig, wenn wir drinn ſind.

Ihr Moraliſten! was dünkt euch von der Liebe? Sie iſt geſchäfftig, das Glück des Geliebten zu fördern, und treibt Witz, Leidenſchaft, jeden Gedanken an uns mit dem Liebling unſerer Wünſche zu verbinden; aber, wenn er zu andern kehrt (wie Celia von mir, für einen Glücklichern gebohren) dann iſt ſie Thorheit, und ſo ſüß vordem, ſo und noch tauſendmal grauſamer nun! dann unterdrücke, ruft die weiſe Vernunft, den Tyrann; denn hier zu lieben, iſt Raſerey, iſt offenbahres Laſter.

So unterdrücket die Selbſtliebe! So habt ihr Recht, ernſte Stoiker! Dein Herz, um das ſie wirbt, iſt nicht dein! Verſag ihr alles!

Ihr Wunſch widerſtrebt dem Zweck des Schickſals, dem Zweck des Ganzen. -

Das Ganze und der Menſch haben verſchiedene Rechte. Hör auf, dich ſelbſt zu lieben, oder werde Zweck! So wirft weislich Montan, ſeine Ladung zu retten, ſeine Phyllis über Bord.

Aber wie unterdrücken? Hier unter der Bruſt lauert der wilde Tyrann, der ewig unſre Ruhe ſtört. Tyranniſcher als einer, wirbt er immer um ein Herz das ſein iſt, und gefeſſelt ans Ganze nie ſein werden kann. Die eigennützige Selbſtliebe deutet immer auf das Wohl des Theils, und immer widerſpricht das Wohl des Ganzen ihrem Wunſche. Der Mond dreht ſich um ſeine Axe, die Sterne um ihre, und folgen zugleich dem Syſtem der Sphären. Der Menſch hat eben den Inſtinkt, aber keine Axe für ſich; immer nur gedreht mit dem Ganzen. Dem Ganzen gewidmet, gezogen in Feſſeln, iſt keine Straße für ihn, als die Straße des Ganzen; und doch deutet die Selbſtliebe immer nur auf eine für ihn allein!

O iſt denn noch, ihr grübelnde Gelehrte, iſt noch die Selbſtliebe, die immer dem Himmel zuwider iſt, iſt ſie noch gut? Gewis! eigenſinniges kriegriſches Volk! ich weis wohl, daß ihr eh das Leben, als eure Axiome verlaßt. Wie ſolltet ihr auch? So berühmt in den Schulen, was ſollten eure Schüler denken, wenn ſie euch nun zu Narren bewieſen ſähen?

„Die ſelige Selbſtliebe *) iſt die Feder,
„die die Herzen treibt; durch ſie hebt ſich der
„Held und der Weiſe; ſie treibt den Pflug
„mühſelig durch die Ebene; ſie deckt die
„ſchwangre Furche mit fruchtbarem Golde;
„ſie vermählt die ſaftige Rebe mit der Ulme,
„und ſchmückt die ganze Natur; ſie giebt dem
„Ruhm die Stimme das Verdienſt zu wecken,
„der ehernen Stirne die Röthe das Laſter zit-
„tern zu machen, ſchlieſt dem Weiſen das Thor

---

*) *„Bleſt Self-Love is the ſpring, our Hearts impels,*
„By it the Sage and the bold Hero ſwells;
„It drives the Plough laborious thro' the fields,
„With fruitful Ore th' impregnate furrow gilds;
„It marries on the Elm the cluſt'ring Grape,
„And to rough Nature gives a charming Shape;
„It gives to Fame the Voice the Virtuous wakes,
„To dauntleſs Brows the Bluſh ſtout Crim'nals ſhakes,

„der Wiſſenſchaften auf, und bindet ferne Welten unauflöslich“. — Ja, das thut ſie; aber ſie bindet Wenige an wenige Tugend, und feſſelt alle ans Laſter; ſie lehrt den Helden hilfloſe Menſchen morden. Sie übergoß mit Blut die Ebene Zorndorf; ſie trieb Soubiſe vom berüchtigten Roßbach: durch ſie raſen Helden, fliehen Feige; ſie öffnet Seen, glückliche Indien zu zerſtören, öffnet Furchen, Elende zu füttern, ſät in jedes Feld, und pflanzt mit jedem Baume das weibiſche Gefolg der Schwelgerey — O ein herrliches Geſchenk, das, was für Alle war, in einen en-

„Unlocks the Gate of Science to the Wiſe,
„And diſtant Worlds indiſſolubly ties. —
Indeed it does; but more, by it's Advice,
Few to few Virtues, all are link'd to Vice!
It thaughts the Heroe murder helpleſs men,
It with black Gore infected Zorndorff's Plain,
It from fam'd Roſsbach hunted a Soubiſe;
The Hero's rage by it, the Coward flies.
It opens Seas, bleſs Indias to undo,
And barren Fields to feed a wretched Crew,
Sows in each Ground and plants with ev'ry Tree
Th' effeminating Train of Luxury.
A mighty Boon which, what was giv'n for all,

gen Kreis eines einzigen zieht, und den Kreis nicht einmal ſchützt, ſondern mit eigener Hand zerſtört und von ſeinem Endzweck verführt.

Hat Gott uns gemacht fürs Ganze, warum gab er uns keinen Inſtinkt für den großen Zweck? Hätte der fruchtbare Felder gefodert, der Inſtinkt hätte ſie gebaut; zerſtörte Städte gefodert, Zittau wärs; fliehende Armeen, Soubiſe wären geflohen: Und dann hätte nicht der Held geweint aufs Schlachtfeld, nicht Gallia errötet, ſondern alles hätte, unwandelbar getrieben zum großen Zweck, und treu ſeinem Plan, mit Freude gehorcht.

In one ſtrait Circle of one thing does call;
Nor keeps that Circle ſafe, but with own hand
Deſtructs it and misleads from it's own End.
For one great End of all, if made by Heaven,
Why for that All no Inſtinct has been given?
If the great End had aſk'd a fruitful Plain,
That keen Inſtinct had labour'd thro' the Main;
Aſk'd Towns to be demoliſh'd? Zittow had;
Aſk'd flying Armies? Soubiſes had fled.
Nor had then Heroes dropt a ſilent Tear
Before each ſtep a Wretche's Sigh to hear,
Nor Gallia bluſh'd, but all to the great End
Of univerſal Good unſhaken bent,

Nun haben wir, unter der Larve der Freundſchaft, einen Feind, der Menſch und Himmel ewig gegen einander aufhetzt, und, zwingt ihn ſein Schickſal nachzugeben, nicht tröſtet, ſondern noch grauſamer quält. So treibt das Fieber zur Quelle, den brennenden Durſt noch mehr zu entflammen, nicht zu ſtillen.

Doch horch! wie ſchreit die ſtolze Vernunft? Sie läſt ſich nicht mehr halten; ſie bricht das Thor. Stolz tritt ſie heran und ruft: „Selbſtliebe iſt ein Thor; aber wo ich „herrſche, iſt alles vollkommen gut! Ich leite die blinde Selbſtliebe; ich bin ihre ſicherſte Führerin, ich öfne ihr Aug und wirke „ihr zur Seiten; ich blicke durch die dunkle „Wolken der Vorſicht, entdecke ihre finſtere „Wege, und merke ihre labyrinthiſche Gänge.

True to the Plan on which they had been tied,
In the ſame time themſelves had ſatisfied.
Now in the Maſk of Love a Fiend was giv'n,
Fierc'ly to contraſt helpleſs Man with Heav'n,
And when he 's forc'd to yield to the great Will,
Not to conſole, but more to torture ſtill.
So Fevers drive the Patient to the Well,
T'increaſe his burning Thirſt, and not to quell.

O ſchweig, große Lehrerin ſchweig, hör auf zu prahlen! Ja, die Selbſtliebe iſt ein Thor, aber du biſt ein Geck. Du, die dunkeln Wege der Vorſicht entdecken, ihre Gänge merken, ihren verwickelten Plan durchſchauen? Du prahlſt mit offnen Augen ohne Licht. Staarblinde Führerin! — Komm, gieb deine Weisheit; was ſiehſt du, ſage? weiſt du, warum Trajane ſterben und Neros leben? warum Carle weichen, wenn Ludewigs ſiegen? Warum ſteht ein Vatikan, wann Liſſabone fallen? Du weiſts nicht? weiſt du nicht? was weiſt du denn — daß der Menſch ein Räthſel iſt, und du kein Oedip — ein fürchterlich Räthſel nicht ohne Sphinx!

Die Hand, die unſer Schickſal zu ihrem Endzweck bildete, wirkt im Dunkeln, und würdigte nicht, die Kette offen zu legen, die alles bindet. Immer, als wäre der Menſch ihr Zweck, und ſein Leben ein Augenblick, zeigt ſie ihm nur Minuten, und deckt die Zukunft mit Nacht.

O rufe die ſtolze Vernunft zu ihren engen Gränzen zurück, daß kein ſchrecklicher Fall ihrem kühnen Flug ein Ende macht. Trau ihr nicht, wenn ſie prahlt, dich zum Guten zu leiten; hoff keine Hilfe von ihr, wann du bluteſt; nichts iſt weniger ſicher, als ſie. Ein Vorurtheil führt ſie irre, ein zerriſſener Nerve zerſtört ſie; oft wenn du ſie brauchſt, iſt ſie nicht da; oft wenn du ſie fragſt, weis ſie nicht, was ſie ſagen ſoll; oft verliert ſie ſelbſt den Weg.

Ich weis es *), ich verwunde ihren Stolz, aber ich thu' ihr nicht Unrecht; zehn tauſend Beweiſe liegen zur Hand.

Laßt uns entwickeln die Geſchichte des menſchlichen Verſtandes — Annalen der Dummheit, ob gleich ein Plato ſchriebe; und leſet nur ein einzigmal, um zu denken; denn, Gelehrte und Ungelehrte, bis nun habt ihr nur geleſen, zu träumen!

Weit herrſchet die Dummheit, von wo der purpurne Oſt ſeinen Wagen ausführt, bis zum dämmernden Weſt.

---

*) *I wrong her not, tho' I may wound your Pride;*
Ten thouſand Proofs ariſe on either ſide.
Unfold the Chronicle of human wit,
Dulneſs's annales tho' a Plato writ;
And read but once to think; for, learn'd or not,
Till to this hour you have but read to dote.
Far Dulneſs reigns, from where the purpled Eaſt
Leads out it's Car, till to the gloomy Weſt.

Das wahnſüchtige Chaldäa ſuchte in Sonn und Sternen den Regenten ihrer Sphären, wärmte ſich an ſeinem Gott, und freute ſich und weinte, mühſam dumm, wie die Planeten liefen.

Der kühne Perſer ſchlug ſeinen Gott, ſelbſt größer, aus dem Kieſel, betete ihn nun an, und wärmte dann an ihm — warum ſollte er nicht? — vertraulich ſeinen Topf.

Die berühmte Memphis, ſo zänkiſch, als wir, pflanzte ihren Gott in den Garten, oder beugte die Knie vor dem ſiebenfachen Nil, oder baute dem Krokodill Altäre; zwar vielleicht gerechter, weiſer, weniger zu tadeln, da

Doating Chaldea plac'd in Suns and Stars
The mighty Ruler of their proper ſpheres;
Baſk'd on its God, and ſtudiously dull,
Griev'd or rejoiced as the Planets rule.
The dauntleſs Perſian from the flinty Rock,
More great than he, his own Creator ſtruck;
Ador'd him now, and now, why ſhoul'd he not?
On his good God familiar warm'd his Pot.
Renowned Memphis ſtill like us at Odds,
Out of it's Gardens took it's worſhipp'd Gods,
Or bow'd it's knees before the ſevenfold Nile,
Or raiſ'd an Altar to the Crocodile.

ſie Thiere anbetete, und Ströme, als da ſie — errötet ihr, nicht? ſelbſt die Dummheit würde es — da ſie ſich einen Gott dachte, vollkommen böſe, der mit ſeinem beſſern Bruder immer im Streite, ſeine Geſchenke vergiften, und ſein Thun verſtören konnte; der tödten konnte, wenn der zu leben befahl, quälen konnte, wenn der zur Freude rief. —

Sagt nicht, daß damals die Vernunft in ihrer Wiege mit Puppen ſpielte. Nie konnte ſie, nie; wenn ſie nur das mindeſte ſähe, ſo konnte ſie nie ſolche ſchändliche Widerſprüche dulden. Und war denn in eurer Stoa, in eurer Akademie die Vernunft noch in ihrer

Perhaps more juſt, more wiſe, more void of blame,
To worſhip beaſts and to adore a ſtream,
As when — and bluſh ye not? ev'n dullneſs had —
She views a God, a God ſuprem'ly bad,
Who with his better Brother ſtill in war,
Could gall his Preſents and his doings marr,
Who bad to die, when this would bid to live,
And when this call'd for joys, could plunge in Grief.
Nor ſay, that Reaſon then, like infant Boys
Still in her cradle, play'd with worthleſs Toys.
She never could, if ought was ſeen by her,
So groſs, ſo ſhameful contradictions bear.

Kindheit? Sagt, iſt ein vollkommen böſer Gott widerſinniger, als ein Gott, deſſen ſchläfriger Kopf ſorglos in den himmliſchen Paläſten nickt, und weder unſre Tugend ſieht, noch unſre Fehler? Ein Gott, der ſchlief, da in dem unentwickelten Chaos gährende Sonnenſtäubchen zu einer Welt geſchüttelt wurden; iſt er widerſinniger als eine Seele, die, wie ihr prahlt, Erd und Himmel überſieht, und nun von Körper zu Körper herum wandern muß; bald im Menſchen die Wege Gottes richtet, bald im Salmen gegen den Strom ſchwimmt; oder in der Lerche nun an dem Himmel zwitſchert, deſſen Höhe ſie eine Stunde

And in your Porch, in your Academy
Was Reaſon then ſtill in her infancy?
Oh! tell me, is a God perfectly bad
More ſhocking, than a God whoſe drowſy Head
Careleſsly nods within the heav'nly Vaults,
Nor views our Virtue, cares not for our faults,
Who ſlept, as in the Chaos ſtill unfurl'd,
Fermenting Atoms juſtled to a World? —
More ſhocking, than a ſoul, who, as you boaſt,
Sees Heav'n and Earth, from corps to corpſes toſt,
In Man now judging of her Maker's Aim,
Now in a Salmon lab'ring 'gainſt the ſtream,

zuvor zu meſſen unternahm? Und war denn nicht, ſelbſt in eurem weiſen Athen, dem Jahrmarkte der Weisheit, ein Ariman? Und habt ihr dort den unbändigen Zweifler nicht geſehen, der den gemeinen Sinn aus Liebe zum gemeinen Witz verſchwur, in der Sonne kein Licht, im Walde keine Bäume ſah, und nur durch die Geiſel ſich widerlegen ließ?

Oder prahlt ihr mit der Moral der Vernunft? War je ein Thor ein unverſchämterer Thor, als euer Diogenes, der in ſeinem Faß mehr ſeinem Gott trotzte, als Philipps großem Sohne? Sein Stolz, ſeine Trägheit verachtete jedes Geſchenk, das der Himmel freygebig

Or in a Lark now warbling next the ſky,
Whoſe length an hour ago ſhe ſtrove to ſpy?
And is there not, ev'n in your wiſe Athen,
That Wisdom's Market-Place, an Ariman?
Saw you not there that deſp'rate doubter ſit,
Who common Senſe abjur'd for common Wit,
Mark'd in the Sun no light, no trees in th' Wood,
And ev'ry arg'ment but the Cudgels ſtood?
Or boaſt you Reaſon's Morals? was a Fool,
Was ever one ſo impudently dull,
As your Diogenes, who in his Tun
Brav'd more his God, than Philipp's mighty Son?

herabgießt, das mäßig im Gebrauche, der Weiſe dankbar empfängt und froh genießt. Auch ſeyd nicht ſtolz auf eure Zenos, eure Epiktete. Ihre unerſchrockene Stirnen waren mehr unbiegſam, als gros; ihre berühmte Maxime, ihre ſtolze Fühlloſigkeit beleidiget ihren Gott, und ſchändet die Menſchheit. —

Die Thoren! — warum die? — giebts ſonſt keine? — was ſollt's nicht? Rom und Athen, der Scythe, der Gallier, Nord, Oſt und Weſt, von Pol zu Pol, alles ein Bedlam, ihr mögts nennen, wie ihr wollt — Oder war jemals in Bedlam ein Thor ſo thörigt,

His Pride, his Lazyneſs forſook each Boon
Which bounteous Heaven pours unbounded down,
Which, mod'rate in their uſe, the blameleſs Wiſe
Receives from Heaven and with Thanks enjoys.
Nor boaſt your Zeno and your Epictet;
Their dauntleſs Brows were ſtubborn more than great;
Their noble Maxim, their bold apathy
Their God affronts and ſhames Humanity.
The fools — why they? — was not a fool withall?
Why not? Rome and Athen, the Scythe, the Gaul,
The Nord, the Eaſt, the Weſt, from ſkies to ſkies,
All one great Bedlam, tho' ſtil'd otherwiſe,
Or, was in Bedlam e'er a Fool ſo groſs

vor einem Jupiter, einem Theut, einer Aſtaroth zu knien? — Gottſelige Mörder vergießen hier das Blut ihrer Brüder, um ihren Gott zu verſönen; dort verkaufen auf des Prieſters Wink unbefleckte Mädchen aus Frömmigkeit ihre Unſchuld; heilige Matronen ſchwingen in frommer Raſerey den Thyrſus heulend durch die Straßen, und Luperkale ſind ſtolz auf ihre Schande, einen Gott zu ehren, werth des ſchändlichen Dienſtes. Die Eingeweide eines Ochſen halten ganze Armeen in Ehrfurcht, und ernſte Senate gehorchen dem Winke der Vögel; wenn Hennen eſſen, und Opferthiere

To bow to Jove, or Theut, or Aſtaroth?
Religious parricides here ſpilt the Blood
Of human Victims to aſſuage their God;
There blameleſs Virgins, when a Prieſt ordains,
Out of Devotion ſell their innocence;
The holy Matrons in religious fits
The Thyrſus brandiſh bellowing thro' the ſtreets;
And Lupercals ev'n in their Shame exult
A God to worſhip, worthy ſuch a Culte!
The Bowels of an Ox whole Armies awe,
And grave Senates from fowels take the Law.
If Henns will eat, and Victims have a Liver,

eine Leber haben, ſo fällt Carthago und ſiegt die Tyber! — O Vernunft, Vernunft! — Doch ſie hat Recht! Es war Klugheit, den weiſen Stier um Rath zu fragen; der höchſte Grad von Weisheit, ſich den Eingeweiden des Lamms und den Einſichten des Adlers zu ergeben — O! hätten eure träumende vorwitzige Scholaſtiker oft mit ſolchen Augurien ihre Folianten geſchmückt; ſo wüſte man doch wenigſtens, was für Paradoxe wir vom Lamm, was für Lehrſätze wir von den Ochſen hätten!

Doch dank ſeys dem Himmel, dieſe finſtere Zeiten ſind vorbey; ihre ehrwürdige Bände werden nicht mehr geleſen. Aber was ſind

Then falls Carthago and triumphs the Tyber.
Oh Reaſon! Reaſon! — but, I blame not her;
'Twas Prudence to conſult the wiſer ſteer,
The very pitch of Wiſdom, to ſubmit
To a Lamb's entrails and an Eagle's wit —
Oh had your doating pert Scholaſtics oft
With ſuch auguriums their Volumes ſtufft!
At leaſt we had been ſure, what Paradox
We ow'd to Lambs, what doctrines to the Ox.
Yet thanks to Heav'n, that gloomy Time is o'er,
Their venerable tomes are read no more;
But what are we in our illumin'd Times?

wir in unſern glänzenden Zeiten? Weil Newtone meſſen, und Voltäre reimen, ſo dünkt ſich jeder ein Orakel und mehr, verachtet, einen Gott zu fragen und anzubeten, ſchafft und umſchafft nach ſeinen Einfällen abgeſchmackte Syſteme von Geſetzen und Tugend, und brütet immer dümmer, das tolle Werk zu krönen, eine Religion aus ſeinem Gehirne.

Der denkt ſich die Seele wie ein Clavier, geſchlagen durch Sonnenſtrahlen und Schalle von Worten. Das herrliche Axiom löſt alles auf, Tugend iſt Muſik, Laſter ein Katzengeſchrey — Aber höre, wer merkt denn die Muſik? Du oder ich? Können die Saiten je

While Newton meaſures, and a Voltaire rhimes,
Each thinks himſelf an Oracle or more,
Diſdains to aſk a God and to adore,
Moulds and unmoulds according to his whim
Of Laws and Virtues an abſurd Syſteme,
And, duller ſtill, the fooliſh work to crown,
Compounds a bold Religion of his own.
One thinks our Souls but ſenſeleſs Harpſichords,
Play'd of by Beams or by the Sound of words.
That pretty Axiome unriddles all,
Virtue is Muſick, Vice a Catterwail. —
But pray, who hears the Muſick? thou or I?

ihre ſüßeſte Harmonien fühlen? was fragt das Klavier darnach, obs A** ſpielen oder Graune?

Ein anderer ſchreit, in der That der Mann iſt nicht klug; meine Seele iſt weder Kopf noch Fuß: aber da weder Kopf noch Fuß ſich allein bewegen können, ſo muß ſie nothwendig in jedem Nerven und Beine ſich aufhalten. Sie ſteigt in meinem Fuße den Hügel hinauf, und nimmt in meiner Hand den Becher; haut ein Glied ab, ſo geht ſie unbeſchädigt zu einem andern zurück, und verläſt das — Geh nur immer ſo, gute Seele, kriech von Gliede zu Gliede, ſchwelle in Beulen, und huſte in Ca-

Can e'er the ſtrains their ſweeteſt accords ſpy?
What cares the Harpſichord for jarring Tunes?
What, to be touch'd by Schoenefelds or Grauns? —
Another cries, indeed the Man is mad.
My Soul is not my foot and not my head.
But, ſince nor head, nor foot can move alone,
Sure, ſhe muſt dwell in ev'ry nerf and bone.
She climbs within my feet the hills above,
And takes within my dumb a pinch of Snuff?
Cut off one Member, hurtleſs ſhe wile climb,
That Part forſaking, to a neighb'ring Limb. —
Drive on, good Soul, from Limbs to Limbs to rove,

tharren — aber wenn der grimmige Tod dich von Kopf und Fuß wegtreibt, arme Seele, wo willſt du dann deine Zuflucht finden?

Ein dritter, noch blinder, (und deſto mehr Schande der Vernunft, durchdringend, ehrlich, gelehrt,) webte ein Syſtem, wo alles was iſt, Laſter, Tugend, Gutes und Böſes, Sonne, Stern und Kieſel zuſammen einen Gott machen; einen Gott, deſſen Theile nun auf dem Throne glänzen, nun den Pflug treiben, nun ſeufzen am Galgen — was glänzen, ſeufzen, treiben? Alles, alles iſt Gott, Thron, Galgen und Pflug — warlich erſtaunend! Und was noch mehr iſt, einige er-

Swell up in Pimpels and in Catharrs cough;
But when grim Death drives thee from head and feet,
Poor Soul! where wilt thou find a ſafe Retreat?
Another, blinder, (and the more to ſhame,
Sagacious, honeſt, learn'd) weav'd a Syſteme,
Where all what is, Vice, Virtue, Bad and Good,
Suns, Stars and Bubbels join, to make a God;
A God, whoſe parcels now ſhine on the Throne,
Now drive the Plough, now on the gallows groan;
What ſhine, what drive, what groan? 'tis not enough,
All, all is God, Thrones, Gallows and the Plough.—

röteten nicht, zu widerlegen, andere zu billigen.

Kaum war dieſes kühne Syſtem aus der Mode, ſo entſtand ein zahmerer Hauſe von — höchſtens Narren. Die bauen keine Syſteme, pedantiſches Zeug! — Zu weiſe zu denken, zu ſtolz zu beweiſen, ſchöpfen die aus ſchmutzigen Wiſchen oder Gaſſenliedern ihre Weisheit und ihre Beredtſamkeit. Der ſchwächſte Satz wird bey ihnen ſtark durch ein lautes Gelächter und eine eiſerne Lunge. In ihren Unterredungen theilen ſie ihre Weisheit aus, oder machen Pasquillen auf Gott, wenn ſie ſchreiben gelernt haben. Einige von

Indeed ſtupendous! And what is above,
Some bleſs'd not to refuſe, ſome to approve!
Scarce of that bold Syſteme the mode was paſt,
Then roſe a tamer Crew — of Fools at beſt.
They built no Syſtemes, a pedantick ſtuff!
Too wiſe to think, too confident to prove,
From ſmutty Pamphlets and from a Romance
They took their Wiſdom and their Eloquence;
The weakeſt Argument with them grows ſtrong
By a loud Laughter and a brazen Lung.
In diſcourſe they impart their clearer Light,
Or lampoon God, if they have ſkill to write.

dieſen glauben, die Seele iſt Materie; andere halten ſie für einen Funken oder Geiſt, oder ſo etwas; die, weil das Gehirn der Narren verkehrt ſcheint, und die, weil ein Neuton Sonnen und Sterne gemeſſen hat. Einige erlauben nicht, länger zu leben, als bis zum Grab, andere träumen ſich ein ewiges Leben; der baut ſeine Tugend auf Eigennutz, der fodert das Elyſium als einen Lohn dafür — Warum nicht? wenn der Tod keine zweyte Scene erlaubt, ſo nimm, was dir der Augenblick ſchenkt; oder lebſt du noch nach dem Grabe, ſo laß den Petrus und Paulus immer ſchwatzen; ein Menſch, der eſſen, trinken,

Theſe think the Soul material; others think
It is a Spark, a Ghoſt, or ſuch a Thing.
Theſe, while a madman's Brain diſorder'd ſhone,
And theſe, while Newton meaſur'd Moon and Suns,
One to the [illegible]
And one, beyond the Grave it's Bounds extends.
That builds his Virtue on utility,
This aſks for it — Elyſium as a Fee.
Why not! when Death no ſecond Scene allows,
Take what on thee the preſent Hour beſtows;
Or, ſhalt thou live hereafter, tremble not
For what a Paulus or a Petrus wrote,

ſehn und arbeiten kann, ſollte der ewig verdammt werden?

Die ſüße Lehre machte, auch ohne Voltär's Witz, in Stadt und Hofe manchen Proſelyten.

Dieſe Weiſe trüben ihre Stirne nicht mit Runzeln, und tragen weder Bärte noch Mäntel. Einige pudern ihr Haar, tragen ſchöne Kleider, und können ſpielen, ſingen und tanzen; andere, denen ihre Armut mehr nicht erlaubt, können wenigſtens trinken, fechten, ſpielen und huren. Ihre Schule iſt keine Stoa, keine Kanzel; Bordelle ſind ihre Stoa, Schenken ihre Kirche, da lernten ſie ihre

A man, who can eat, drink, and work, and ſee,
Cannot be doom'd to endleſs Miſery.
That doctrine ſweet, ev'n robb'd of Voltaire's Wit,
In Courts and Towns made many a Proſelyte.
Thoſe Wiſes not with wrinkles curl their Brow,
Nor Mantles wear, nor bid their Beards to grow;
Some in fair Per'wigs and a modiſh Dreſs
Can play on Cards, and ſing and dance with grace;
And ſome, whom poverty allows not more,
At leaſt can drink, and fight, and play, and whore.
Nor is their ſchool a Pulpit or a Porch,
Brothels their Porches, Taverns are their Church;

Weisheit, und da entwickeln ſie die kühnſten Fragen; bey einer Flaſche Wein ſpotten ſie über den Teufel, und reden beym Nachttiſch über den Urſprung des Böſen; dann lohnt die Geſellſchaft den witzigen Mann mit trunkenem Beyfall oder einem Schlage vom Fächer — Witz, Weisheit und Religion liegen nun — Triumph der Dummheit! — in der Hand der Schurken und Stutzer.

Aber einige, erfüllt mit Genie und geübt in den Schulen, erhuben ſich über dieſe niedere Thoren; dieſen zeigt doch gewis die Vernunft ihre richtigere Wege, dieſen entdeckt Erd' und Himmel gewis ihre Geheimniſſe.

In them they learn'd their Wiſdom, and in them
Gratefully they explain each bold probleme.
Upon a Pot of ale they mock the Devil,
Or ſpeak on Toilets of the Source of Evil.
The Aſſembly rewards the witty Man
With drunken Applauſe and Claps of the Fan —
Wit, Wisdom and Religion now repoſe,
Triumph of Dullneſs! in ſad Knaves and Beaux.
But ſome with Genius bleſt, and in the ſchools
Much verſed, roſe above thoſe meaner Fools;
Them Reaſon doubtleſs ſhows the ſurer Way,
And Heav'n and Earth their Myſteries diſplay;

Vernunft iſt ihr einziges Auge; was die nicht ſieht, iſt falſch, iſt Unſinn, Betrug. Die Vernunft iſt ihr Götze; ſie müſſen ſelbſt begreifen, ſelbſt ſehn, ſelbſt fühlen — der Pöbel mag glauben! Denn ſagt, warum wurde das Auge gegeben, wenn kein Licht da iſt? Argus iſt blind, wie Milton, wanns Nacht iſt — Ja gewis! Aber warum ſtrömte nicht aus dem Auge das Licht, das du nun vom Himmel borgen muſt? O Blinder, als Blinde! zum wenigſten folgt der Blinde mit Vorſicht ſeinem ſcharfſichtigern Freund — Ihr tappt mit Unſinn herum auf einem ungebahnten Weg, und träumet von Licht in zehnfacher

That is Their only Eye; what that not ſees,
Is falſhood, Non-ſenſe and ſupercheries.
Reaſon 's their Idol: they muſt ſelf conceive,
Self ſee, ſelf feel; the people may believe!
For ſay, why give an Eye, when there 's no Light?
Argus is blind, as Milton, when 'tis Night. —
Oh true! but why ſtream'd not out of thy Eyes
That glorious Light, thou borrow'ſt from the ſkies? —
Oh Blinder than the blind! at leaſt the Blind
With caution follows a ſharp-ſighted Friend;
Thou madly tumbleſt in an uncough way,
And, plung'd in tenfold Darkneſs, dreamſt of Day.

Finſterniß! — Ja es iſt unſtreitig, prahlt wie ihr wollt, ihr tappet geſtern, und tappet noch heute. Die Vernunft iſt bey uns ſo dumm, als bey den Griechen. Wir haben unſre Pyrrho's, unſre Diogeneſe, unſre Plato's, obgleich ſtumpfer als Griechenlands. Auch unſre Epikure haben wir, und Könige ſind an ihrer Spitze; ein König, verleitet durch einen ſchädlichen Witz, weniger gefährlich im Schlachtfeld als auf dem Papiere. Was Rom und Griechenland irrte, wähnte, dachte, das haben wir alles, nur keinen Sokrates mehr. Noch immer nickt die Vernunft; immer ſich ſelbſt unbekannt, bleibt ihr gröſter

For, is it doubtleſs true, boaſt what you will,
You tumbled yeſterday and tumble ſtill.
Our Reaſon is as dull as that of Greece,
We have our Pyrrho's, our Diogenes',
Plato's, tho' blunter as whom Greece had;
Ev'n Epicures and Kings are on their Head;
A King, abuſ'd by a pernicious wit,
Leſs dang'rous when he war'd, than when he writ.
What Rome and Greece err'd, fancied, dream'd, thought,
All, all we have, excepted a Socrate.
Still Reaſon nods; ſtill to herſelf unknown
Her Glory is, her Ignorance to own.

Ruhm, ihre Unwiſſenheit zu geſtehen; ſie ſah Flecken in der Sonne, Seen im Monde, zeichnete die Straße, die die Planeten laufen, feſſelte die Luft, und zwang den Donner des Himmels, demütig zu gehorchen — das hat ſie all gethan, aus ſich gelehrt gethan! — wie viel bleibt noch zu thun? Ihr kennt Erde, Meer und Himmel, und kennt euch ſelbſt nicht!

Sagt, was iſt die Materie? woher? Wer gab dem reinen Geiſte das Leben? Iſt die Materie ewig? warum eingeſchränkt? Würde ſie geſchaffen? aus was? Aus dem Geiſte? wo iſt der her? Iſt er eingeſchränkt, ſo iſt er nicht ewig; und iſt er unendlich, wie

Tho' ſhe mark'd ſpots in Suns, ſeas in the Moon,
Trac'd the high ſtreet thro' which the Planets run,
Inthrall'd the Air, and forced on the ſky,
The bellowing Thunder tamely to obey. — —
That all ſhe did, and ſelf-inſtructed too? — —
That all ſhe did? — how much remains to do?
You know Heav'n, Earth and Seas, and know not you.
What is then Matter? tell me, and from whence?
Who gave the purer Spir't it's Exiſtence?
Is matter eternal? why then finite?
If born of late, who generated it?
A Spirit? and from whence aroſe ev'n he?

konnt' er vordem ſo gros, nun ſo zu Stein und Waſſer erniedrigt werden? Doch — was brauchen wir ſo weit zu gehen, unſre Blindheit zu fühlen? wo iſt der Menſch, der ſein eigenes Herz kennt? Was in meinem Geſichtskreis liegt, rührt mein Auge; wie kann meine Seele das vernehmen? Ein Lärm in der Nähe fällt auf mein Ohr, woher hört meine Seele den Lärm? Doch lacht Clelia nicht, rollt nicht der Donner, daß nicht Gedanken und Empfindungen meine theilnehmende Seele bewegen. Nicht allein bewegen; ihrem gebietriſchen Scepter gehorchen Augen / Ohren, Hände

If finite? then not from Eternity;
If infinite? how could he once ſo great
To ſtones and water now degenerate?
But, wherefore go ſo far to prove us blind?
Where is the Man, who knows his very Mind?
Objects in ſight reflect upon my Eye;
How can my Soul theſe diſtant Objects ſpy?
A neighb'ring Tumult beats my liſt'ning Ear,
How can my Soul that very Tumult hear?
Yet Clelia ſmiles not, nor the Thunders roll,
But Thoughts and Paſſions ſhake my conſcious Soul;
Not only ſhak'd, to it's imperial ſway
Eyes, Ears, and Hands, and all my Limbs obey.

und alle meine Glieder. Ein Wink erweckt Augen und Ohren. Ein Blick erhebt mein Haupt, und beflügelt meine Füße. Thront die Seele im Kopf, und bewegt Augen und Ohren? — Einige dachtens; aber durch was bewegen? Eins Geiſt, das andere Materie. Giebts Nerven, Seile, Räder für den Geiſt, womit er den Leib ſtoßen, oder treiben kann? —

Vielleicht iſt weder ein Herrſchen noch Gehorchen, ſondern beyde gehen ihren Weg unabhängig in geſchworner Harmonie. Vielleicht kann in dem nehmlichen Augenblick eins den nehmlichen Schall hören, das andere denken;

A Wink, and Ears and Eyes awake with it,
A Nod lifts up my Head and wings my Feet.
Are Eyes and Ears depending from the Soul,
Which thrones within the Head, and moves the Whole?
And ſome believ'd it mov'd, but mov'd by what?
A Spirit this, extended Matter that.
Is there for Spirt's a ſtrain, a ſtring, a wheel
To tear the Corps, to puſh and to impel?
Perhaps nor this may rule, nor that obey,
But independing both purſue their way,
Joint in ſworn Harmony each in her Sphere,
The very ſound that fancy and that hear,
One, work, one think theſame by proper Laws,

durch beſtimmte Geſetze eins etwas wirken, das andere ſichs vorſtellen, ohne daß eines das im andern hervorbringt — So haben einige aus vielem Wiſſen mehr Unwiſſenheit geerndet, und Mitternacht dunkler gemacht; denn, iſt auch noch der Grund unſerer Handlungen verborgen, ſo iſt ja alles, was wir thun und denken, ein Räthſel — Wenn das ſo iſt: warum wurden zwey Weſen vereinigt, die ohne Zweifel, jedes allein, eben ſo gut geweſen wären? War kein anderer Platz, als in dem ſterblichen Bau, für Seelen die überall eben ſo wohl hätten ſeyn können? Ihr wißts

And yet nor this th' Effect, nor that the Cauſe.
(So ſome more Ignorance from knowledge reap'd,
And darker Glooms on very Midnight heap'd;
For, if the Cauſe of Actions will be hid,
'Tis all a Riddle what we thought or did.)
If this, why were two Beings join'd in one,
Which doubtleſs both as well had been alone?
Was there no Room but in that mortal Frame
For Souls, who any-where had been the ſame?
You know not? but ſince matter can't be mov'd
By Spir'ts, you think your Paradox is prov'd?
Prov'd is your Ignorance, and nothing more.
Know you the Soul, it's Nature and it's Pow'r?

nicht! aber da die Materie durch Geiſter nicht bewegt werden kann, denkt ihr, ſo iſt eure Paradoxe bewieſen — Bewieſen iſt eure Unwiſſenheit, ſonſt nichts. Kennt ihr die Seele, ihre Natur, ihre Gewalt? — Kennt ihr die nicht, wie könnt ihr ſagen, wie weit ihre Gewalt geht; wie beſtimmen, was ſie thun kann oder nicht? Es iſt ſchwer, ſich Geiſter vorſtellen, die zugleich ſchließen, denken und in Nerven und Beine wirken ſollen. Aber ſind weniger Zweifel, iſt mehr Wahrſcheinlichkeit in eurem Liebling, eurer romantiſchen Harmonie? Was iſt der Behälter von Gedanken, von dem ihr in euren Schulen ſo viel

If not, how dare ye ſay, what pow'r ſhe got,
And how decree, what ſhe may do or not?
'Tis hard to fancy ſpirits, who at once
Can reaſon, think and work in Nerves and Bones.
Yet, are leſs doubts, more Probability
In your romantick darling Harmony?
What is that ſtore of thoughts, known in your ſchools,
That dark Terra incognita of Souls,
Where, not the Child of Senſe, but unawares
Start up thoughts, wonders, fears and joys and cares?
Where in ten thouſand moſt harmonious Souls
Starts up one Thought, whene'er the Thunder rolls?

ſchwatzt; dieſe finſtre Terra incognita der Seele, wo, nicht Kinder des Sinns, ſondern von ſich ſelbſt, Gedanken, Wunder, Furcht, Freuden und Sorgen erwachen; wo in zehn tauſend ſehr harmoniſchen Seelen eben derſelbe Gedank aufwacht, ſo oft der Donner heult? Warum antworten Gedanken dem Geſange der Stella, und hången an jeder Wendung ihrer Stimme; keine an der Bewegung des Magens, wenn er verdaut, noch an der Leber, wenn ſie das Blut durchſeigt? Warum greift meine Hand nach dem Becher, wenn gleich meine Seele noch ſo unharmoniſch widerſtrebt? Was ſorgt meine Seele für einen aufgedrungenen Geſellen, der ihr Schickſal weder beſſert noch ſchlimmert? Sind Körper

Why anſwer'd thoughts, when tender Stella ſung,
To ev'n the ſlighteſt motions of her Tongue,
None to the ſtomach which digeſts the Food,
Nor to the Liver when it ſips the Blood?
Why reach my Hands for the intemp'rate Bowl,
Tho' unharmoniously relucts my Soul?
Why cares my Soul for an obtruſive Mate,
Who nor embitters, nor endears her Fate?
Are Bodies Machines, can one Part controul
The other's function and diſturb the Whole?

Maſchinen, wie kann ein Theil dem andern widerſtreben und das Ganze ſtören? Und was bleibt denn Tugend? In eurem verwegenen Syſtem iſt Tugend ein Traum, und Weisheit ein Phantom — Aber wo iſt ein beſſers? Es giebt keins! Neun können falſch ſeyn, und doch das zehnte verborgen!

Siehe, die Vernunft errötet! O mach der langweiligen Predigt ein Ende; es iſt niederträchtig, einen gedemütigten Feind zu verſpotten! — Sie gedemütigt? — Ha! immer ſtolz auf ihre Stärke, bleibt ſie und die Selbſtliebe unſer größter Fluch; beyde ewig, im ewigen Streite, ſind nur einig, uns elend zu machen; beyde weichen immer ab vom großen

And what is Virtue? In your bold Syſteme
Virtue 's a Phantom, Wiſdom is a Dream,
But where 's a better one? where? There is none!
Nine may be falſe, and yet the tenth unknown. —
Lo! Reaſon bluſhes! ſtop the tedious Tale,
'Tis baſe a profligated Foe to rail! —
She profligated? — ſtill proud of her Forces
She with bold Self-love is our greateſt Curſe.
Both any-where in a continual ſtrife
Conſpire in that, our Ruin to contrive.
From the great aim both conſtantly depart;

Zweck des Ganzen; die ſieht ihn nicht, die macht ſich ihren Zweck für ſich, und in der Stunde der Tränen wütet die eine, raſt errötend die andere, und hilft keine — Immer und immer ſag ich, was ich eben ſagte: hüte dich, hüte dich Menſch, dich ſelbſt zu kennen! —

„Nein! Zieh den Vorhang auf! Weiſe erſchrecken nicht, in ihr eigen Herz zu blicken; bey Fehlern, Mängeln und Irrtümern finden ſie ein ſtandhaftes Herz und eine tugendhafte Seele. Die Scene der Tugend iſt die prächtigſte, und Tugend iſt das herrlichſte Geſchenk des Menſchen. Selbſt unſre Leidenſchaften miſchen die erhabenſte in unſer Blut, und geben dem Weiſen das Vorrecht des Himmels, die Seligkeit der Engel, ſich ſeiner Tugend zu freuen! Wenn das Blut ſanft durch ſeine Canäle rinnt, athmet Clelia Zärtlichkeit und Liebe; wenn

This ſees it not, that makes it's aim apart,
And in the Hour of grief, inſtead to ſave,
The one will foam, the other bluſhing rave.
Still ſay I, what I ſaid not long ago:
Beware, beware oh Man, thyſelf to know.

„ſein kühner Strom unaufhaltſam dahin
„ſtürmt, glüht die Stirne des Helden nach
„jauchzenden Triumphen. Eine ſanftere Mi-
„ſchung von langſamem Phlegma und Feuer
„wärmt des Poeten Leyer zu himmliſchen Lie-
„dern; und flieſt es ſtäter, ſo wird die Seele
„arbeitſam, klug, vorſichtig, gütig — Be-
„wundre dich ſelbſt, o Menſch! Schließe nicht
„dein Auge vor den himmliſchen Vollkom-
„menheiten, vor dir; ſelbſt deine Fehler, der
„reißende Strom der Leidenſchaften ſind
„himmliſche Tugenden, beneidet von Göt-
„tern, und Vernunft und Selbſtliebe — belei-
„digtes Paar — ſind, verdunkelt mit irdi-
„ſchem Staube, doch himmliſch ſchön“.

So ſpricht der Stolz! Aber legt ihn einen Augenblick weg, und laſt nicht ihn, laſt Billigkeit richten, damit wir nicht unverſchämt einbildiſch, wie Bettler von Königreichen, träumen, und im Bettelſack erwachen.

Die zweydeutige Bewegungen des Bluts können uns eben ſo wohl gut als böſe machen. Eben das Blut, das Alexanders Buſen wärmte, erfocht Siege und tödtete Freunde; eben die ſanfte Miſchung gab denkende Younge und freche Machiavelle; mit eben dem empfindſamen, liebenden Herzen konnte eine zärtliche Clelia eine Phryne werden. — Unſer Temperament macht uns thätig; aber ihm iſts einerley, wann? wie? wo? was und warum?

Doch geſetzt — ein ungeheuer Syſtem! — geſetzt es lägen nur Tugenden in unſerm Temperament. Laſt jede in unſerm Nervenſafte ſchwimmen, laſt die himmliſchſten rinnen in unſerm Blute — was haben wir zu prahlen mit Tugenden, die freywillig einwurzeln und ſelbſt geſchaffen blühen? Iſt der Held kühn, Löwen ſinds auch; iſt der Kaufmann emſig, Bienen ſinds auch; iſt der Politiker fein, Füchſe ſinds auch; iſt der Staatsmann geduldig, könnens Eſel nicht auch ſeyn? Ein denkendes Geſchöpf muß ſich höher ſchwingen! Mechaniſche Tugenden ſind keine Tugenden mehr. Was aus dem Temperament flieſt, hat ſein Verdienſt verlohren; oder prahlt, daß ihr eßt, trinkt und verdaut.

Aus Vernunft *) und freyer Wahl, ſo ſangen die Weiſen, muß jede Tugend, zärtliche Kinder, wachſen. Vernunft wägt jede

---

*) *From Reaſon and free Choice, ſo Sages ſing,*
Muſt ev'ry Virtue, tender Baby, ſpring.

Handlung nach ihrem Zweck, und demütig unterwirft ſich ihr die freye Wahl.

Mit Ehrfurcht ſeh ich das glorreiche Gefolg erhabner Tugenden in einem großen Manne! Mit Ehrfurcht, gemiſcht mit Thränen — dann, wann ſeine Seele arbeitet, den Drang der Leidenſchaft einzuhalten; wann er mit blutendem Herzen, mit weinendem Auge von ſeinem Willen zu prahlenden Tugenden flieht — Wer weis, ob nicht all ſeine Quaal, ſein Kampf, ſeine Tränen, ſtatt zur Tugend, zu groben Laſtern treiben? Liegt alle unſre Tugend am Ganzen; wer kann Tugend wägen, wenn er das Ganze nicht ſah? Vielleicht hat

That from their Effect ev'ry Action weighs,
And fondly this ſubmits to her decrees.
With Rev'rence I behold the glorious Train
Of brighteſt Virtues in a gen'rous Man,
With Rev'rence, mixt with Tears. For when his Soul
Th'inſtinct of Paſſions ſtruggles to controul,
When he, with bleeding Heart, with weeping Eyes,
From his own will to boaſting Virtues flies,
Who knows, if all his pang, his ſtrife, his tear,
Inſtead of Virtue, to blunt Vices bear?
If all our Virtue on the Whole does ly,
That Whole not ſeen, who can our actions weigh?

ein Heroſtrat recht gethan, und war Sokrates ſträflich. Wer weis, ob das Almoſen, das ich freygebig reiche, das gränzenloſe Ganze nicht eines Guten beraubt? Wer weis, wenn der Patriot für ſeinen Staat blutet, ob nicht der Zweck des Ganzen dadurch verſtört wird, und der edle Tod kein Laſter iſt? So kann gleich Moſe, wie die träumende Rabbinen erzählen, der beſte, oft tödtliche Juwelen für heilſame Kohlen greifen; und dann iſt kein Engel für ihn, ſeine Hand zu Kohlen oder Juwelen zu lenken *).

Perhaps a Heroſtrate has acted well,
And Socrates might be a Criminal.
Who knows, if not the Alms I freely give,
The wide-ſtretch'd Whole of a Bliſs will deprive?
Who knows, when for the State a Patriot dies,
The Whole is marr'd, and the bright Death a Vice?
So may, like Moiſe, as told the doating Jews,
Man for bleſt Coals, oft mortal Jewels abuſe;
But then for him, no Angel will deſcend,
To Jewels or to coals to lead his Hand.

---

*) Die Juden erzählen, daß Moſes einmal auf dem Schoos der Tochter Pharao ihr die Crone vom Haupte genommen, und ſie mit Füßen getreten

Seht an die Welt! Jeder Himmelsſtrich, jede Sekte verehrt Tugenden, die unſern grade zuwider ſind. Hier ehrt ein Sohn pflichtmäßig ſeinen Vater; dort frißt ein anderer ſeinen, eben ſo pflichtmäßig. Hier weint ein Weib mit zärtlichen Tränen über die Leich-

Look thro' the World, each Clime, each Sect adores
It's proper Virtues, oft oppoſ'd to ours.
A Son his parents dutiful reveres,
Others as dutyful will feaſt on theirs;

hätte. Die Egyptiſchen Weiſen hätten ihn deswegen als einen Majeſtätsſchänder umbringen laſſen wollen; da aber die Prinzeſſinn ihn wegen ſeiner kindiſchen Unvernunft entſchuldigte, hätten ſie, um dieſe zu verſuchen, ihm zwo Schüſſeln vorgeſtellt, eine mit glühenden Kohlen, und eine mit Juwelen, woraus ſie ſchließen wollten, ob er zwiſchen zwey Dingen, die einander ähnlich ſchienen, den innern Werth unterſcheiden könnte. Das Kind hätte weislich nach den Juwelen gegriffen; aber da hier ſeine Klugheit ihm hätte gefährlich werden können, wäre ein Engel vom Himmel gekommen, und hätte ihm die Hand in die Kohlen geſteckt; worauf er wäre losgeſprochen worden.

ihres Mannes, dort ſpringt eine mit ſeinem Leichnam in die Flamme. Unſere Grosmuth läſt die Kriegsgefangene leben; eben ſo grosmütige Cannibalen freſſen ihre. In eben der Stadt wird Emſigkeit gerühmt, und faule Mönche heilig geprieſen *).

Nun frage dein Delphos, deine Vernunft: was iſt hier Tugend, was Laſter? Wie Carnead, der geſchwätzige Dummkopf der Griechen, wird ſie, wie's ihr einfällt, bald dieß, bald das vertheidigen. —

A Spouſe her Husband with ſoft Tears bewails,
Another with his Herſe leaps in the piles;
Our Generoſity our Captives ſpares,
As gen'rous Cannibals will feaſt on theirs;
In the ſame Town is diligence eſteem'd,
Yet lazy Monks are Saints and holy deem'd.
Now aſk thy Delphos-Reaſon's ſage advice,
What here is Virtue, or what is the Vice?
Like Carnead, the prating Dunce of Greece,
By Whims ſhe will proteſt or that, or this —

---

*) Der Pyrrhoniſche Sextus Empyricus erzählt noch eine ganze Reihe ſolcher Beyſpiele.

Ja mehr noch! wie viele Tugenden liegen außer unſerm Geſichtskreyſe, ſo glänzend ſie ſcheinen, ſo klar ihre Sprüche ſind! Warum ſollen wir Gott ehren? Nie wär er angebetet worden, nie hätte ein demütiges Gebet ſeine Hilfe angerufen, nie hätten Opferthiere geblutet, nie die heilige Flamme gebrannt; hätte die Vernunft allein den Gottesdienſt erfunden, nicht der Himmel ihn gelehrt — Was ſoll ich preiſen? was iſt er und ich? Was bitten? will er darum ſeinen Entſchluß ändern? Warum raucht das Rauchfaß und das Opferblut? riecht er unſern Rauch? ißt er unſre Speiſen? — Hätte Gott es nicht gelehrt,

Yea, many Virtues are out of her ken,
Tho' bright they ſhine, and tho' their Maxims plain.
Why worſhip God? — Ne'er had he been ador'd,
Ne'er had a humble pray'r his aid implor'd,
Ne'er Victims bled, ne'er blaz'd the ſacred Fire,
Should Reaſon fix the Culte, not Heav'n inſpire.
Why ſhall I praiſe? Oh what is I and he?
Why ſhall I beg? will he change his Decree?
Why ſmoaks the Cenſer, or the Victim's Blood?
Smells he the ſmoak, or will he taſte our food?
If not from God inſtructed, never Man
Had offer'd Prayers, nor a Victim ſlain.

nie hätte der Menſch Gebete geſagt, nie Opferthiere geſchlachtet. Und noch mehr? Wer weis, ob er, ohn' Unterricht, ſelbſt Gott gekannt hätte? Und kannt' er ihn, kannte Tugend, warum lieben? Kein Lohn hier, und keiner dort!

O Märtyrer der Tugend, ſchwer beleidigter Sokrates, zu gros, zu gut für einen verdorbenen Staat! was beugteſt du deine Leidenſchaft? was unterdrückteſt du jeden Wunſch? was folterteſt du deine Seele, treu der Tugend? was trotzteſt du dem drohenden Pöbel? was hielteſt du deine Eyde? Unüberwindlicher Weiſer, was beſiegelteſt du Unwahrheit mit dei-

Yea more, who knows, if, not inſtructed too,
Tho' Heav'n and Earth proclaim'd, ev'n God he knew?
And if he knew, ev'n Virtue knew, why love?
No Reward from below, none from above! —
Oh Virtue's Martyr, moſt injur'd Socrates,
Too great, too good for a corrupted State,
Why curb thy Paſſion, why each Wiſh controul,
Why true to Virtue tyrannize thy Soul?
Why brave Athen in wrath? why keep thy Oath?
O dauntleſs Sage, why ſeal with Death the Truth?

nem Tod? — Um den Nachruhm? unedle Tugend, gebaut auf Kinderey! dann wären Attilas Heilige, und Cäſars Weiſe! — Um der Tugend willen? — dann wären Menſchen Götter! — Für dein Elyſium? wer ſahs, wer wies dirs? Du zweifelteſt bis an den Rand des Grabes, und zweifelteſt mit Recht; denn was kann die Vernunft mehr, als ahnden? Aber geſetzt, ſie wäre wahr, deine Ahndung; geſetzt, deine Seele iſt nach dem Tode mehr als ein weggeworfenes Werkzeug; geſetzt ſo gar, daß der mächtige Plan der Schöpfung nach dem Tode die Seelen nicht mehr in ewigen Quaalen herum wälzt, ſondern daß Gott, rein, heilig, weiſe, den Tu-

For Fame? oh worthleſs Virtue built on Toys,
Then Attilas were Saints, and Cæſars wiſe.
For Virtue ſelf? then Man had been a God.
For thy Elyſium? who ſaw, who ſhew'd?
Thou doubt'ſt till to the very brink of Death,
And juſtly doubt'ſt; for Reaſon can but gueſs.
But grant, thy gueſſing true; grant, that thy Soul
Ev'n after Death is not a worthleſs Tool;
Grant more, grant that Creation's mighty Plan
No more wants Souls plung'd deep in endleſs Pain,
But, that a God, pure, holy, good and wiſe,

gendhaften in ſeinen ſeligen Schoos aufnimmt — biſt dann du der Tugendhafte? Wäge dein Leben und ſprich, war all deine Tugend Gold, kein Zuſatz? iſt in deinem Leben keine Lüke, kein Flecken, kein Gedanke, keine That wider das Geſetz — Du kannteſt deinen Jupiter, warum beteteſt du ihn an? — und er hat ihn angebetet; und noch mehr zu erſtaunen, die Vernunft billigte die Apoſtaſie, und machte die Gotteslaͤſterung zur Tugend.

Ihr Patriot kennt keinen Gott, als den der Staat annimmt, und muß den Gottes-

Receiv's the Virtuous in his happy ſkies:
Art thou the Virtuous? Weigh thy Life and ſay,
Was all thy Virtue ſterling, no alloy?
Is there in all thy Life no ſpot, no flaw,
No thought, no deed, rebelling 'gainſt the Law?
Thou know'ſt thy Jove? oh! why that Jove adore? —
Yet he ador'd, and to aſtoniſh more,
Ev'n Reaſon would approve th' Apoſtaſy,
And to her Virtues ſet the Blaſphemy.
Her Patriot knows no God the State not knows,
And muſt ſtick to the Culte it's Laws impoſe,

dienſt bekennen, den er befielt *) — Wahr! aber wo iſt dein Staat? O blind, obgleich weiſe! was iſt Athen? Erd' und Himmel iſt dein Staat. — Will das die Abgötterey entſchuldigen? Eine ſo einfache Wahrheit konnteſt du überſehen! Will das dich entſchuldigen? — ſo verzeihe dem Clemens ſeinen Mord, und laß San-Benitos ungeſtraft brennen — Nein! es entſchuldigt nicht! Du hoffſts umſonſt. Gott iſt zu rein, einen Flekken zu dulden. Hat er keine Gnade? — Gnade

'Tis true, but where thy State? — Oh blind, tho' wiſe!
What is Athen? Thy State is Earth and Skies!
Will that excuſe from Idololatry?
An obvious ſentence, tho' o'erlook'd by thee!
Will that excuſe? then pardon Clements Deed,
And unreveng'd let San-Benitos bleed. —
It will not be excuſ'd, preſume it not.

---

*) Xenophon bemüht ſich in ſeinen Denkwürdigkeiten ſehr, zu beweiſen, wie geſetzmäßig ſein Lehrer die damalige Religion ausübte; und doch, wenn Plato dieſem ehrwürdigen Weiſen nicht überall ſeine eigene Meynungen unterlegt, ſo muß Sokrates weit entfernt geweſen ſeyn, dieſer Religion anzuhängen.

fürs Laſter? — wär denn auch im Himmel keine Gerechtigkeit mehr! — Und was ſagt Gerechtigkeit? — es iſt keine Tyranney — Der Reinſte, ſagt ſie, kann ſich nicht mit dem Unreinen vermiſchen; unbefleckte Tugend muß die Seele ſchmücken, die Gott genehmigt und ſich zum Freunde wählt; kein Tag, keine Stunde darf mit Schand und Schuld erröten, kein Laſter darf den geheimſten Wunſch heiſchen, kein Irrtum muß von der geraden Bahn führen, keine Leidenſchaft erſchüttern, keine Unvernunft betrügen — — Biſt du der Mann? immer weiſe, immer gut, immer gerecht? Biſt dus, dann geh, und miſch dich

God is too pure to ſuffer any ſpot.
Has he no Mercy? — Mercy for the Vice? —
Is Juſtice then turn'd out ev'n of the Skies? —
And what ſays Juſtice? — 'tis no Tyranny —
The pureſt cann't mix with Impurity.
Unſullied Virtue muſt adorn the Mind,
Whom God approves and who ſhall be his Friend.
No Day, no Hour muſt bluſh with guilt or ſhame,
No Vice muſt ev'n the inmoſt Wiſhes claim,
No error muſt miſlead from Virtue's way,
No Paſſion ſhake, no Imprudence betray. —
Art thou that Man? ſtill wiſe, ſtill juſt, ſtill good?

mit deinem Gott. — Nein! ich bin endlich! und Gott machte mich das! warum ſoll er mich ſtrafen, da er mich ſo machte? — Gotteslästerliche Frage, eben an mir geſtraft! Frag lieber, warum ward ich? Ein Weſen, das ſein Daſeyn fühlt, muß, wenn es eingeſchränkt iſt, ſeine Schwäche fühlen! Ein ſchreckliches Gefühl! voll Quaal und Furcht! hier ſo ſchrecklich, als in Elyſium!

Laſt in ihrem Eyfer die kühne Sorbonne ſchäumen, und Anathemas auf Griechenland ſchleudern und Rom. Unſere Menſchlichkeit

Art thou? then go, and mingle with thy God. —
No, I am finite, and God made me ſo;
Why puniſh me, for what I could not do?
Blaſphemous Queſtion, juſt reprov'd in me!
Aſk rather from thy God: why muſt I be?
A Being conſcious of it's Exiſtence,
If finite, cann't but feel it's impotence,
A dreadful knowledge, full of grief and fear;
As dreadful in Elyſium, as here!
Let in her Zeal the bold Sorbonna foam,
And whirl anathemas on Greece and Rome:
Our Charity forbids the bold pretence,

verbietet die ſtolze Verwegenheit, den Donner aus des Schöpfers Hand zu reißen. Ewige Nacht liegt auf ſeinem Richterſtuhl, und er allein kann verdammen oder losſprechen; aber die zitternde Vernunft ſieht ſich ewig getrennt von Gott und Seligkeit, und ihre ganze Hoffnung iſt die traurige Wahl, ewig zu ſterben, oder ewig in Quaal zu verſinken.

Freund! wärs der Vernunft allein überlaſſen, unſer Glück zu verkündigen, ſo wär es der gröſte Fluch, ein Menſch zu ſeyn! — Alles finſter, alles Nacht, um uns, über uns, unter uns! Was hoffen? was wählen? was fürchten? was fliehen? was lieben? Abgrün-

To ſnatch the Thunder from our Maker's Hands;
His Tribunal eternal ſhades involve,
And 'tis but His, to damn and to abſolve.
Yet trembling Reaſon but too plainly ſees
Man ever ſever'd from his God and Bliſs,
And all her Hope 's the black alternative,
To die for e'er, or ſtill in pain to live. —
Friend! were our Bliſs but left to Reaſon's ken,
The heavieſt Curſe had been, to be a Man!
All dark, all night, around, beneath, above,

de öffnen ſich, Felſen zerſpringen, Seen brauſen, Donner heulen, hinten die Rache, vor uns das Grab, in uns der Stachel, über uns das Schwerd, der Menſch ſtrauchelnd, tappend, blind, und keiner der ihn führt! —

Keiner! — Nein! ein Gott, ein Gott führt uns, und zeigt der blinden Vernunft einen ſichern Weg. Bis er den Staar heilet, wankt ſie thörigt daher durch die finſtre Thore des Irrtums, und macht mit der Selbſtliebe uns elend, bis ein Gott uns Weisheit ſchenkt!

What hope, what chuſe, what fear, what fly, what love?
Pites cleave, Rocks ſplit, Seas gape, the Thunders roar,
Revenge behind, the glutton Grave before,
The Sting within, the Sword above his Head,
Man ſtruggling, tumbling, blind, and none who lead!
None! — no! a God, a God can lead our pace,
And to blind Reaſon a ſure Paſſage trace.
Till he the wall of Reaſon operates,
She tumbles madly thro' dark Error's gates,
And, with Self-love conſpiring, by her lies
Makes us unhappy, till a God makes wiſe!

Dritter Brief.

Geſellſchaft.

Wie Tyrannen *), blutend unter der Geiſel des Gewiſſens, von ihren ſeidenen Kiſſen aus dem Schlaf aufſtarren, um dem Aufruhr ihres Herzens zu entgehen, ſich in die Welt ſtürzen und nach Geſellſchaft ſchmachten; ſo flieh ich ſchaudernd von der ſchrecklichen Scene meines Hauſes, ſuche Menſchen, und bettle, begierig nach Glückſeligkeit, von jeder Creatur ein Almoſen von Freude! Aber, o wie verlohren, wie verſunken ins Elend! jede Creatur verſagt mirs; ſie rufen, freundlich wie die

---

*) *As Tyrants, tortur'd by their Conſcience's ſmart,*
From ſilken pillows in their ſlumbers ſtart,
And from the Tumult of their Hearts to fly,
Plunge in the World, and pine for Company;
So ſhudd'ring I turn from the diſmal Scene
Of my own Home, to look for other Men,
And, eager in the ſearch of Happineſs,
Of ev'ry Creature beg an alm of Bliſs.
But oh! how loſt! how ſunk to miſery!
Each Creature will deny her Charity.

Syrenen, mit ſanft belügenden Geſängen ans Ufer, und verſchlingen, wer ihnen traut, wie ſie!

Außer dem Trieb der Selbſtliebe hat der grauſame Himmel noch den Trieb der Geſelligkeit gegeben; beyde trennen ſich verſchworen von dem Zweck des Ganzen, und überhäufen das ſinkende Herz mit Elend. Es iſt nicht genug, daß, wenn das Ganze ruft, der hilfloſe Menſch ſein Alles aufgeben muß, und demütig gebückt unter ewigen Quaalen, Vermögen, Leib, Herz — jeden Wunſch dahin giebt; damit auch nicht einen Augenblick ſein Wille ungeſtört bliebe, muſt er auch, hell für ſich, noch fühlen für andre; und, weint einmal um ihn ein zufriedenes Auge nicht, ſo erpreßt fremdes Leiden eigne Tränen. Die himmliſche Philanthropie, die beſte aller Tugenden, lohnt wie Buſenverräter mit Quaalen, und pfropft grauſam, fremdes Elend auf Herzen, ſchon genug bewachſen mit eigenem. Beladen mit dem Schickſal der Eltern, des Vaterlandes, der Freunde, ſcheitere ich mit jeder Flut und jedem Winde!

They fondly call, like Syrens, to the ſhore
With ſoft belying ſongs, and then devour.

Sagt heilige Häupter, verehrteſte Eltern ſagt, wenn ſinkendes Alter mit jedem Tage näher eindringt, wenn eure offne Stirn in jedem Jahre aus neuen Runzeln euer Grab verkündigt, wenn wütende Krankheit oder langſame Erſchöpfung droht, euer koſtbares Leben zu rauben, warum wein' ich? — Noch decken Runzeln nicht meine Stirne; noch biegt läſtiges Alter nicht meinen Nacken; mein raſches Blut läuft friſch in meinen Adern, und heitere Geſundheit blüht auf meinem ganzen Leib: Aber ach! — Tod ſchwebt über euch, und wirft auf mich, ohne eure Zufriedenheit, alle eure Sorgen und Quaalen. Wie nah, wer weis wie nah wird der Tag ſeyn, der euch aus meinen Umarmungen reißt; der ſchreckliche Tag, an dem bey eurer Urne euer Sohn beym Grabe trauert, durchs dumpfe Grab ſeine Seufzer ſchallen läßt, euer Leben zurück wünſcht — und doch euren Tod beneidet! — Ach! dann werd' ich, nicht fremd der Träne getrennter Liebe und zerriſſener Freundſchaft, wieder zu den heiligen dunkeln Schatten kehren, wo ich früh von den Gräbern weinen lernte. Der Himmel gab mir Freunde. — meine Reiſe zu erleichtern hofft' ich, mein Leben zu erheitern, meine flüchtige Tage zu ſegnen. Wenn ſchmelzend in ihren Armen, meine ſchmachtende Seele der Erde Trotz bot, ihre Seligkeit zu ſtören, wenn glühende Freundſchaft in ihren himmliſchen Entzückungen jede Empfindung ſpannte zu Leidenſchaft; oder wenn wir Hand in Hand, ein frohes Chor, in balſamiſchen Thälern Himmel und Frühling grüſten, oder an einem heiligen Tag, heilig der Freude, mit jugendlichen Liedern die Vögel weckten, und der Wein, ſchäumend aus dem Becher, unſre Herzen erweiterte, unſre Seligkeit zu faſſen — da, ach da ſchwoll, trunken von Engels-Freuden, meine Bruſt, und ich rief in meinem Jubel, wie Pope, alles iſt gut — Aber nun! wie ſchwarz iſt die herrliche Scene! Nun ſink' ich wieder, geſtürzt in mein Nichtes.

Wendet, wendet, ſanftere Mädchen, wendet ihr, ſanftere Jünglinge, das Auge von meinen Tränen. Die Scene der Freude iſt geſchloſſen, früh geſchloſſen; der Vorhang iſt gefallen, Seraphe winden ihn nicht auf! Verſtopft euer Ohr vor meinem traurigen Liede! Doch nein! — Bald werdet ihr in alle meine Klagen ſtimmen; kommt ſanfte Jüngſinge, ſanfte Mädchen kommt! ich will euch zu eurem verwandten Grabe führen; bald wird ein ſterbender Freund auch euch von ſeiner Baare in dieſes Thal des Todes rufen. —

So ward ich gerufen! Ach! der ſchreckliche Ruf bohrt noch täglich neue Wunden in meinen Buſen! — Wie des Herolds Stimme, die, wenn Könige winken, der ruhigen Erde Krieg verkündet, dann flieht der Jüngling mit niedergeſchlagenem Blick die freudige Wieſe, und kriecht in Hölen; dann ſchallt kein Lied der Liebe mehr von der zerbrochenen Flöte; dann hört die Nymphe nicht mehr aus dem Munde des Geliebten ihren Preis, ſchallt in dem Thal kein froher Tanz mehr, kein verliebter Wunſch der Unſchuld! Der wilde Krieg verfinſtert jede Scene der Freude, und deckt mit dichter Nacht das öde Feld! — So wurden ſie verfinſtert meine Freuden, meine jugendliche Glückſeligkeit; und Tränen floſſen unaufhörlich aus meinem Aug! O mein Philet! Wie theuer hab ich die kurze Seligkeit meiner glücklichen Jugend bezahlt! Ich ſegnete die Geſellſchaft, die mir ſo einen Freund gegeben, mit einem ſo ſanften Herzen, einer ſo reinen Seele; ich kroch mit ihm durch alle ihre finſtere Scenen; ein Kuß von ihm heilte ihre bitterſte Quaalen. Alle meine Hoffnungen hingen an dir, Philet — aber ach — mit dir iſt alle Freude dahin. Geſtürzt in den Sturm des Elends, ergriff ich das einzige Bret; es brach, und ich ſcheiterte zweymal. Geworfen an dein Grab, das Land der Quaal, machte ſie mich durchs Strandrecht zu ihrem Sklaven; und die verarmte Freude, aller ihrer Schätze beraubt, betrog mein Recht, und zahlte ihre Schuld mit Tränen; da kamſt du, entfernter Freund, den Geſcheiterten vom feindlichen Lande zu retten, mitleidig meine Kette zu zerbrechen, und mich zurück zu bringen zu meinem Vaterland. Ein zweiter Sturm trieb auch dich weg, und nun verdoppelt mein Tyrann die Ketten! Ein Strahl von Freude erheiterte auf einige Augenblicke mein Elend. Noch lebte eine Seele, beſtimmt für mich zu leben; eine Seele geſchmückt mit jedem Reiz der Tugend, mit Zärtlichkeit, mit offner Güte, ſo mild, ſo gut, ſo über alles Lob; Menſchen muſten ſie anbeten, ihre verſchwiſterte Engel lieben. — O du! ewig geliebte, ewig ehrwürdige Freundin! könnten, wie an dir ewig mein warmes

Herz hängt, könnten ſo ewig meine Seufzer ſchallen in deinem Ohr, ſo ſchmelzen an deinem Buſen meine Tränen — wie ſie damals ſchmolzen, da mitleidig um uns die himmliſche Mächte unſern Abſchied ſahen, und uns das letzte Lebewohl zuflüſterten! Ach! ſeitdem ich getrennt bin von deinem alles belebenden Blick, ſeitdem iſt mein Tag eine Quaal, und meine Nacht eine Hölle! — O hätt' ich nie, mit Seufzen wünſch' ichs, hätt ich in einſamen Wäldern nie den Werth der Freundſchaft gekannt, ſondern Welten um mich, wie an Arabiens kahle Felſen, geſtarrt! Grauſam, aber Recht, da die Geſellſchaft nur Bande webt, ſie deſto ſchmerzhafter zu zerreißen.

Warum muſte unſre Seligkeit an fremden Gütern hangen, wenn die mit jedem Winde ſich ändern? Unglücklicher Jüngling! warum hängſt du an Chloes Wange? Ein Tag, eine Stunde reißt ſie aus deinem Arm; dieſe glühende Augen glänzen, wie ein Meteor in der Luft, für Augenblicke, und verſchwinden ins Todtenkleid, oder — noch grauſamer, ſcheinen, verführt von der Geſellſchaft mit gebrochenem Schwur, für alle, auſſer für dich. Frag Liebende, wie manches eigenſinnige Mädchen, ſo ſchön als Chloe, ihre Gelübde brach: frag das Grab, wie manche Träne der Liebenden auf Reize tropfen, ſo blühend, als ihre; wie manche blühende Wange deckt Aſche, nicht mehr zu wecken mit dem Kuß, der ſie ſonſt belebte. Ach! bald wirſt du, wie Young, zu ihrem traurigen Grabe kriechen, deine Philanders, deine Lucien, deine Narciſſen beweinen, und, Mann, Vater, Freund, in einem Streich die traurige Wahrheit fühlen, daß hier unten alles Elend iſt — O! dann faß auch mit ihm, wenn aller Troſt entgeht, die einzige Säule, die den ſterbenden Chriſten ſtützt; auf ihrer Spitze wirſt du, fern in den Wolken, deine Lucien und deine Narciſſen ſehn, den ſeligen Anblick durch Grab und Aſche verfolgen, und kühn durch Hoffnung das Ungeheuer, Schmerz, beſiegen — Anders nicht! Geſelligkeit prahlt umſonſt; ihre Cur macht unſre Leiden tödtlicher, verwirrt mehr unſern Weg, macht ſchwächer die Seele, ſchärfer den Eigenſinn, blinder die Vernunft: ſo ſchneidet der unwiſſende Arzt den Brand, und tödtet mit dem Schnitt!

Wenn das ſchuldloſe Kind *), verdammt zu gewiſſer Quaal, aus der ewigen Nacht erwacht, ſo liegt ſeine Vernunft wie das Feuer im Kieſel verborgen, bis andre Hände es herausſchlagen, zu brennen oder zu leuchten. Gebohren ſchwach und weich, muß es, ſchon da nicht mehr ſein Herr, ſich der Geſellſchaft unterwerfen, oder vergehn. Durchs Geburts-Recht gefeſſelt an die Leitung ſeiner Eltern wird es und muß es werden, was ſeine Eltern waren; wird und muß ſeyn, wie ſie führen, ein Weiſer, ein Schurk, ein Dummkopf, oder ein Narr!

Ein einbildiſcher Edelmann, aufgeblaſen durch ſeine alte Geburt, ſchwitzt, bis der

---

*) *When from eternal night, Man ſprings to Life,*
A guiltleſs Baby doom'd to certain Grief,
Like Fire in Flints his Reaſon's decks with Night,
Till ſtruck by other hands, to burn, or light.
Born blind and weak to the Society,
Nor then his own, he muſt or ſtoop, or die.
By Birth-right bounded to his Parent's care,
He will and muſt be, what his Parents are;
Will and muſt be, according as they rule,
A Sage, a Knave, a Blockhead, or a Fool.
A ſturdy Lord with ancient Titles puff'd,

Sohn geſtopft iſt mit ſeinem Stolze, lehrt ihn mit dem Recht einer edlen Geburt, erſt ſeinen großen Namen und Titul, und dann Gott; pflanzt auf ſeine aufgeworfene Stirne Verachtung alles Werthes, der nicht von Adel iſt; verbietet, um in adlicher Trägheit ſeinen Rang zu behaupten, durch Schulen und niedre Künſte zu dringen; unterdrückt jedes Gefühl außer dem Stolz, und macht mit einem Wort aus einem hoffnungsvollen Sohne nichts als einen Edelmann — Der Sohn erbt, wie ſollt' er anders, ſeines Vaters Titel und ſeine Laſter, iſt ſtolz, zänkiſch, faul, einbildiſch, dumm, ohne ſeine Schuld ein Edelmann und ein Narr!

Sweetly, till with his own Pride his Son is ſtuff'd;
He teaches with the Right of noble Blood,
Firſt his great Name and Titles, and then God,
He plants on his fierce Brow a noble Scorn
Of what is virtuous, if not nobly born,
In noble Lazineſs his Rang to keep,
Forbids thro' ſchools and mean-born Arts to creep.
Checks ev'ry ſenſe but Pride, and in a word,
From a moſt hopeful Son, makes but a Lord.
The Son inherits, for what could he do?
His Father's Titles, and his Vices too,

Sohn! ſagt der alte Harpago, keine That iſt niedrig, eine liebe Guinee oder ein Procent zu gewinnen. Der gehorſame Sohn ſchleicht zu ſeines Vaters Beutel, ſtiehlt ihm eine Guinee und mehr, verfolgt ſeinen Raub, betrügt Freunde, Brüder, Geſinde, verlangt nach allem was er ſieht, nimmt was er kann, bricht die heiligſte Schwüre, erſtickt jeden Ruf des Gewiſſens, und macht, wie ſein Vater, ſeinen Beutel zum Gott. Der frohe Vater ſieht mit geheimer Entzückung auf die Hoffnung, die der gelehrige Bube von ſich giebt, und läſt nicht nach, bis er ihn gelehrt, ſo ein

And is proud, ſaucy, lazy, ſcornful, dull,
Without his Fault a Noble and a Fool!
Son, ſays old Harpago, no Deed is mean,
A bleſt Guinea or a Procent to win!
Th' obſequious Son creeps to his Father's Purſe,
And bravely ſteals him a Guinea or worſe,
Purſues his Game, cheats brothers, ſervants, friends,
He covets what he ſees, takes what he finds,
Breaks thro' each ſacred Vow, kills each Remorſe,
And like his Father, makes his God his Purſe.
The content Father looks with inward Joy
At the great Hope he conceiv's from that Boy;
And ceaſes not t' inſtruct him, till he be,

großer Schelm zu ſeyn, wo möglich, als er. Und ſoll! aber er iſt reich, wenn ſein Freund Damon, verzehrt und arm, vor ſeiner Thüre verſchmachtet; ſein leichtſinniger Vater öfnete ſeine Schätze betrügeriſchen Schmeichlern und Schmarotzern. Sein Thor, der Witwen-Träne verſchloſſen, war immer offen der lärmenden Wolluſt; er trank, ſpielte und tanzte die Stunden dahin, und Schwelgereyen und Feſte wechſelten ab wie Tag und Nacht. Er theilte ſeine Bacchanale mit ſeinem biegſamen Sohn; wie er, dachte der arme Damon an nichts, als ſein Vergnügen; wie er, ſchweifte er durch jeden Pfad der Luſt,

If poſſible, as great a Rogue as he!
And ſhall! yet he is rich, when near his Door
His equal Damon ſtarves conſum'd and poor.
His willful Father open'd all his Cheſts
To guileful Flatterers and ſharping Gueſts.
His laviſh Gates, ſhut to the Widow's Cry,
Were always open to loud Volupty;
He drunk, he danc'd, he play'd the hours away,
And feaſts and rev'lings chang'd like night and day;
With his fond Son his Bacchanals he ſhar'd,
Like him, poor Damon but his Pleaſur's car'd,
Like him thro' ev'ry Path of Luſt he rov'd,

ſpielte, ſchwärmte, trank, tändelte, tanzte, liebte; wie er, ließ er keine Freude, kein Vergnügen unverſucht; aber er ſtarb nicht wie er, da alles hin war. Nun hat er, krank durch Schwelgerey, erzogen zur Weichlichkeit, ſchimmlich Brod zur Speiſe und Stroh zum Bette. Da liegt er nun, ohne Troſt, als den, ſein Schickſal zu verfluchen und ſeinen Vater. — Mit Recht verfluchen! denn ſagt, mit ſolch einem Vater, wär't ihr, wär' ich, wer wäre beſſer worden?

O elendes Loos der Sterblichen, daß alle unſre Glückſeligkeit an andern hängt! Glückſeligkeit, ſelbſt Tugend, — prahlt, wie ihr

Play'd, revell'd, drunk, and wanton'd, danc'd and lov'd,
Like him, no Luſt, no Pleaſure left untried,
But not like him, when all was waſted, died.
Now, ſick by Luxury, to Weakneſs bred,
A hoary Bread 's his Food, and Straw his Bed;
There now he lies, no Comfort left, but that,
To curſe aloud his Father and his Fate.
Moſt juſtly; for, tell me, with ſuch a Father
Had you, had I, had any Man been better? —
Oh miſerable Lot of human Race,
That all our Happineſs on others lays!

wollt; wir werden gut oder ſchlimm, wie wir erzogen werden.

Der Menſch iſt von Natur immer träge zu denken, erfindet wenig, denkt weniger, und weis nichts; doch ſoll er handeln, und handeln nach vorgeſehnen Regeln: was bleibt ihm übrig, als ſich an jeden Narren zu hängen? Ohne Unterſuchung greift er nach allem, was man ihm ſagt, denkt wie ſeine Lehrer denken, und lebt wie ſie leben. Tauſende ſind, die in ihre ſanfte Ruh gewiegt, nicht einmal zweifeln wollen, ſondern, leichte Weisheit! immer ſchwören, alles iſt gut und wahr, was ihre Ahnherren ſagten, ihre Eltern thaten; ſo

Happ'neſs? our Virtue ſelf, boaſt what you will,
'Tis Education makes us good, or ill.
By Nature Men to think are always ſlow;
They little invent, leſs think and nothing know,
Yet all they muſt, and all by foreſeen Rules:
And ſo they hang themſelves on ev'ry Fools,
Without Examen, what they tell, receive,
Think as their Tutors think, live as they live.
Numbers there are in pleaſing ſlumbers lull'd,
Will not as much as doubt of what they're told,
But, eaſy Wiſdom, ſwear, all's well and true,
Whate'er their Sires have ſaid, their Parents do.

pflanzt Tradition, anders in jedem Munde, Laſter, Irrtum und Dummheit fort von Geſchlecht zu Geſchlecht. Söhne hörens von den Eltern und ſagens den Enkeln; gut oder ſchlimm, wie der Zufall will — Endlich kömmt ein großer Mann, zerſtört alle Vorurtheile, und führt mit mächtigem Witz, von Dummheit — zum Laſter. —

Ach! wohin, wohin, wenn Widerſprüche rufen, unſer Herz ſtumm gemacht, alle andere Lehrer falſch ſind? — Und doch gebietet die Erziehung und Geſelligkeit, dies, das, und was ſie will, zu ſeyn, macht gut was böſe, Laſter, was Tugend war, giebt Religionen

So by Tradition, alter'd in each mouth,
From Line to Line Vice, Error, Dulneſs ſlows.
Sons hear of Parents and to Grandſons tell,
If ill, 'tis ill by Chance, by Chance if well,
Till ſome great Man deſtroys all Prejudices,
And with ſtrong wit from Dulneſs leads — to Vices —
Ah! wither go, when Contradiction calls,
Our Heart ſtruck dumb, all other Teachers falſe!
Yet Education and Sociality
Bid this or that, or what they pleaſe, to be,
Make good what bad, and Vice what Virtue was,
By Canons give Religions, Gods by Laws.

durch Bullen, Götter durch Geſetz; und wenn ihre Macht alle Wahl unmöglich macht, muß doch am Ende jeder für ſein Leben ſtehn!

Heilige Tugend wächſt nicht freywillig zu himmliſchen Blüten und goldener Erndte. Sie fodert alle Kunſt, alle Weisheit, alle ſorgfältige Vorſorge, um zu blühen in den Lauben Gottes und zu duften vor ſeinem Throne. — Was wundert ihr euch über den Garten, der rauh und wild keine Blüten und keine Früchte bringt, wenn in den Händen träger Mietlinge der Wind jedes Blatt verdorrt, der Regen jede Wurzel fault; wenn Unwiſſenheit die geile

And, tho' her winks all Reſolution ſweep,
Yet ſtill our ſelf muſt anſwer ev'ry ſtep.
Bleſt Virtues not from a ſpontaneous Root
To heav'nly Flow'rs and golden Harveſts ſhut.
Unwearied Care muſt watch the tender Plant,
No art, no ſkill, no careful foreſight want,
Till they will blow, the Bow'rs of God to grace,
And to his Throne their ſweet Perfume to breath.
What ſcold the Gardens, which uncough and wild
No aromatick Flow'rs, no Fruits do yield,
When in the Hands of lazy Hirelings put,
The wind blaſts ev'ry Leaf, rains ev'ry Root;

Aeſte nicht ſchneidet, unfruchtbares Unkraut düngt, und Neſſeln pfropft? — Sind das nicht wir? Arme Menſchen, gut oder böſe, nicht was wir wollen, ſondern was unſre Eltern aus uns machen. Wie viele wären gut worden, wenn ſie von der Geburt Waiſen geweſen? So viele, als durch Eltern verdorben worden — Und doch rühmen wir das geſellige Band, das unſern Eltern unſre Freyheit verkauft, und für einen Schelm, dem Nachſchwerd ganze Familien von Schelmen weiht — Wie viel beſſer iſts, unter Thieren leben, erzogen vom Reh und vom Tyger getränkt!

When Ignorance the wanton Leafs not crops,
Dungs the unfruitful Tares and Nettle props?
Yet ſuch are we, poor Men, or good or bad,
Not what we chuſe, but what our Parents made.
How many had been good, when Orphans born,
As many as by Parents are forlorn.
And yet we prize that ſociable Tye,
Which to our Parents ſells our Liberty,
And for one Knave, makes for th' avenging Glaive,
Moſt dutiful, whole Families of Knaves.
Far better had we liv'd among the Beaſts,
Bred up by Roes, and ſuck on Tygre's Breaſts!

O Geſelligkeit! Quelle zehnfachen Leidens, in dir liegt das gröſte Elend der Menſchheit! durch dich haben redliche Männer an laſterhafte Weiber, wie an Todten-Gerippe gebunden, ihr Leben verflucht; durch dich hat das gefühlvolle Weib, durch ſchmeichelnde Liebe betrogen, ſeinen blutigen Feind in ſeinen Schoos genommen; durch dich härmten ſich graue Väter ins Grab, wenn ihre zügelloſe Brut ſich ins Laſter ſtürzt; und durch dich fluchte auf dem Schaffot der zum Laſter erzogene Sohn dem Leibe, der ihn getragen.

Aber die Vernunft ſah den Fehler *), ſah daß der Menſch durch ſeine Erzieher noch ſchlimmer, noch blinder wird; ſie erdachte ein neues Syſtem die Welt zu halten, errichtete Staaten, baute Städte, brachte Republiken zuſammen, ſetzte Könige ein, hielt durch Geſetze den hartnäckigen Pöbel im Zaum, und

---

*) *But Reaſon ſaw the Fault, ſaw that Mankind*
Grows by it's Tutors ſelf more bad, more blind.
She form'd a new Syſtem the world to fix,
Fram'd States, built Towns, and gather'd Republicks,
Gave Kings and grave Senates, kept by the Law
The ſtubborn Crew of meaner knaves in Awe,

ſezte in die Majeſtät einiger Wenigen die Macht Aller — und Aller Laſter — Das Rad, das Schwerd, die Folter, ſchützt nun mein Leben vor Mördern, aber nicht vor Königen; ihrem Zorne verkauft, ihrer Ehrſucht, ihrem Geize, ſterben nun brave Bürger, wenn Schmeichler rathen; ſinds Eroberer, ſo muß ich fern von meinem Haus am Ganges mein Grab ſuchen; ſinds Schwelger, ſo muß ich Huren und gefällige Hurenführerinnen mit meiner Hütte füttern; ſinds Freſſer, ſo muß ich mein Land zu einem Ragout verkaufen, und wenn dann der Hunger an jedem Nerven

And laid on Majeſty, upheld by few,
The Pow'r of Mankind and — it's Vices too! —
The Wheel, the Glaive, the Rack's infamous ſtings
From Murd'rers ſaves my Life — but not from Kings:
Sold to their wrath, their glory, avarice,
Brave Subjects die, when Flatterers advice;
Give Conquerours, and far from my own Home,
Beneath the Tropicks, I muſt ſearch my Tomb;
Give Rioters, and for a ſmiling Whore,
A willful Bawd I ſee my Houſe devour;
Give Gluttons, and to be a Patriot,
I muſt go ſell my Lands to a Ragout;
And yet, when Hunger creeps thro' ev'ry ſtring

nagt, noch dazu auf meinem Strohſack ſchreyen, Gott helfe dem König — Schrey lieber, Gott helfe dem Bären, dem Wolfe, der deine Hütte verwüſtet und deine Kinder verſchlingt!

Laſt mich, laſt mich ins Feld, wo ich zitternd, wie die Hindinn, durch Klüfte und Wälder meinem kühnen Feind entfliehen kann; wo ohne Geſetze, da die Geſetze Tyrannen worden, Gewalt ohne Reue tödten, plündern und wüten mag; da habe ich wenigſtens die ſchwache Arme, die die Natur mir gab, meinen Leib, mein Leben zu ſchützen; da iſt wenigſtens noch ein treuer Felſen, meinen Mitternachtsſchlummer gegen meinen Feind zu decken; da

Upon my ſtraw-bed, cry: God bleſs the King!
Go, cry as well, God bleſs the Bear, the Wolf,
That waſt thy Manſion and thy Sons ingulph!
Oh give the Fields, where like a trembling Doe,
I fly thro' rocks and woods my bolder Foe,
Where without Laws, ſince Laws grew Tyrants, Force
May plunder, kill and rage without Remorſe;
At leaſt thoſe feeble arms which Nature gave,
My Limbs, my hunted Life to guard, I have;
At leaſt there is a hoſpitable Rock,
My Midnight-ſlumbers 'gainſt my foes to lock;
At leaſt I may in hurtleſs Poverty,

kann ich wenigſtens noch in meiner Armut, ohne Reiz für Räuber, glücklich ſeyn — Aber hier, wo iſt hier ein Fels, mich zu ſchützen gegen die Macht, deren Wink, nicht Stärke, Recht, Geſetz und Gerechtigkeit macht? Gewaffnet mit ihren Armeen, können gekrönte Buben hier mehr, als Helden dort. Ihre Cronen, ihre Purpurmäntel, ihre Scepter, feſſeln Leben, Ehre, Vermögen, Religion, Gewiſſen, alles; ſie rufen zum Frieden, ſo werden Helden Stutzer; ſie rufen zum Kriege, ſo brennen ſchuldloſe Länder. Ein Liebling ſchmeichelt, ſo ſtürz' ich ins Elend; ein Prieſter eyfert, ſo muß ich ſterben oder verdammt

Without allures to Plunder, happy be.
Now where the Rock, to ſhelter from the Might,
Whoſe wink, not Force, is Juſtice, Law and Right?
Arm'd with whole Armies crowned Pupils dare
In Republicks far more, than Heros there.
Their Crowns, their Purple-robes, their Swayes enthrall
Life, Honour, Wealth, Religion, Conſcience, all!
They wink to Peace, and Heroes Beaux will turn;
They wink to war, and guiltleſs Countries burn;
A Minion courts, I plunge in Miſery;
A Prieſt infects, I muſt be damn'd or die.
Where is the Hand, that ſwore to guard my Right

ſeyn: wo iſt die Hand, die meine Rechte gegen heimliche Bosheit und unbändige Gewalt zu ſchützen verſprach? Ich irre durch Labyrinthe verwirrter Geſetze, und verliehre durchs Recht die gerechteſte Sache. —

O ihr Muſen, da man euch aus den Hölen in die Städte rief, was für glückliche Ausſichten öffneten ſich nicht da für euch! Da, riefet ihr, ſollen in ſorgloſer Bequemlichkeit von der beredten Leyer entzückte Lieder ſtrömen; da ſoll himmliſche Weisheit alle Nebel vertreiben, und alle Schätze ihrer Geheimniſſe öffnen; da wollen wir ſingen und lehren; die Welt ſoll horchen, und horchend fühlen, und ſelig ſeyn im himmliſchen Gefühl. Nun ſingt, und ſeht wie die Geizhälſe die Stirne runzeln werden, ſelbſt Homere zu hören, wenn Guineen klingen. Dringt tief in die Natur; legt uns die verborgene Wendung des blauen Himmels vor; erklärt mit aller Weisheit den Gang des menſchlichen Herzens, und jeder Kaufmannsjunge wird eure Kunſt

Againſt dark Malice and untutor'd Might?
I wander thro' a Maze of jarring Laws,
And by Authenticks loſe the juſteſt Cauſe.

verlachen! — Eure Diener, dahin geriſſen von der Geſellſchaft, wagen kaum in einer verlohrnen Stunde euch anzublicken, und müſſen, Verachtung und Armuth zu entgehen, Fürſtendiener oder Kaufleute werden; und damit nicht einmal ein großer Mann alle die Schlechtigkeiten zerſtöre, wird der Dichter zum Narren, der Philoſoph zum Kätzer gemacht. — O Muſen, kehrt zurück, kehrt zurück zu euren einſamen Wäldern; die lärmende Stadt verſcheucht eure Grazien und Liebesgötter. Verbirg deine Weisheit, ſchwer beleidigter Sokrat; noch tropft Cicuta vom dummen Senat. Sey klüger, Zeno; bau eine Rechen-Stoa, und erfinde Zahlen ſtatt deiner Paradoxen. Das ſind nun die Künſte der Städte; durch die wird man berühmt und gros; hör auf, die Weisheit, hör auf, die Philoſophie zu lieben. — Die Geſellſchaft hat ſie zur Hure gemacht — auch Tugend nicht — ich habe Heilige auf dem Schaffot ſterben ſehn. —

Verfluchte Geſelligkeit *), zerreiß deine Bande; der Menſch hat keinen König als ſich.

---

*) *Curſt Sociality, cut off thy ſtring;*
Man but himſelf allows no other King;

Er iſt ſchon elend genug, warum gießeſt du Quaal auf Quaal und Weh auf Weh? Und was giebſt du uns dann? Wahrlich, eine herrliche Glückſeligkeit, in den Geſellſchaften zu ſchwatzen und zu lachen; zu ſtarren an marmornen Paläſten, wo Narren wohnen; zu ſpielen, zu plappern, zu tanzen, zu fechten, zu läſtern; in modiſchem Putz an Feyertagen herum zu ſteigen, und dann nach dem Tod auf dem Kirchhof zu ſchlafen. Und blos deſſwegen rufſt du meine Feinde, vordem in Wälder und Hölen zerſtreut, auf meine Ferſe? Für das verkaufeſt du den Königen meine Freyheit? zwingſt mich, nach Edikten zu glau-

Man for himſelf 's infortunate enough,
Why pour new Grief, and heap on Woe more Woe?
What grantſt thou then? indeed a mighty Bliſs,
To prattle and to laugh in Companies,
To gaze on marble Domes, where Fools do dwell,
To play. to prate, to dance, to fight, to rail,
In gallant Pageantry on Feaſts to ſtep,
And in a Church-yard once, when dead, to ſleep —
And but for that thou callſt from woods and hills,
My Foes, before diſperſt, upon my heels;
For that my Liberty ſoldſt to a King,
Bidſt by dull Laws now to believe and think,

ben und zu denken, aus Höflichkeit ſtumm und dumm zu ſeyn, und ein Sklav der elendſten Günſtlinge zu werden? Für das muß ich nun, demütig und gelaſſen, giftige Zungen, Verachtung, Zank und Betrug ertragen, in kindiſchem Pomp meine wenige Stunden wegtändeln, langweilige Viſiten geben und annehmen, mir ſelbſt zum Spott in wunderlichem Anputz einhergehen, und nach Moden und Grillen gehen, eſſen und mich kleiden? — O kommt! laſt uns zu Wäldern, zu Feldern, zu Hölen fliehn! Mit Freyheit, ſeliger Freyheit, iſt jedes Schickſal gut. —

Aber wie fliehn? wenn gebunden auf die Folter, mein eigener Inſtinkt widerſtrebt, und

Out of Civility be dumb and dull,
And a mad Slave to ev'ry fav'rite Fool?
For that I muſt now, patient and demure,
Envenom'd tongues, ſcorn, ſquabble and cheats endure,
In boyiſh Pomp my few days trifle away,
Moſt loathſome Viſits now receive, now pay,
Laugh at myſelf in extravagant Trims,
And walk, and dine, and dreſs by Modes and Whims!—
Come, let's to Woods, to Fields, to Caverns fly!
All Fate is wel-come with bleſt Liberty!
But how to fly, when faſt'ned on that Rack,

mich zurückzieht? Bleib, thörigter Menſch! Unglücklich wenn allein, zweymal elend in der Geſellſchaft; ſey nur ein einzigmal aufrichtig und geſteh die traurige Wahrheit, daß du unglücklich biſt, und alles übel unter der Sonne, bis ein heilſamer Tropfen Bluts von oben alles erſetzt, dann wird alles gut.

Vierter Brief.

Glückſeligkeit überhaupt.

Deckt *) jede Scene der Freude zu, laſt vor mir kein Feen-Land glücklicher Ausſichten ſiehn! Ich haſſe die betrügeriſchen Lieder

---

My own Inſtinct rebells and calls me back?
Stay, fooliſh Man! unhappy when alone,
Yet twice in the Society undone;
Be but once true, and the ſad Truth avow,
That thou 're unhappy, and all bad below!
Till from above a healing Drop of Blood
Makes full amends, and then all will be good.

*) *Shut ev'ry pleaſing Scene, let to my Eyes*
No Fairy-Lands of happy Proſpects riſe.

ſchmeichelnder Barden; ſchwarz und finſter, wie mein Schickſal, ſey mein Geſang.

Meine Quaal hetzt mich durch die aromatiſche Wälder, weckt mich aus meinem Schlummer, und nagt in meiner Liebe; ſie vergiftet meine Leyer, und lange, lange floſſen von meinen Saiten nichts als traurige Töne. — Ach das mußten ſie! Eben itzt ſchreib' ich zitternd, gehüllt in ſchaudernde Schatten der über mir ſchwebenden Nacht, auf einem Grabe, woraus hohle Seufzer mein Blut gefrieren machen, und auch mir mein nahes Grab weiſen. Fürchterliche Scene! Kein freundlicher Stern ſchimmert durch die dicke

Thoſe cheating Songs of flatt'ring Bards I hate;
My ſong be dark and diſmal like my Fate.
My Sorrow hunts me thro' the ſpicy Groves,
Wakes me from ſlumbers and ſtings in my Loves;
It taints my very ſtrains, and long ago
From my pall'd lyre but mournful Accords flow.
And ſo they ſhall! Ev'n now I trembling write,
Wrapt in the gaſtly ſhades of hov'ring Night
Upon a Grave, from whence a hollow ſigh
Chills my ſlow Blood and tells, my Grave is nigh.
A frightful Scene! no friendly Star appears
Thro' the thick Clouds which drop me nightly Tears.

Wolken, die mir nächtliche Tränen tropfen. Ein modernder Dunſt verdickt die ſchwere Luft. und das Todtengeläute ſchallt durch die Gräber in mein Ohr — Dein Todtengeläute, Philet, nur durch ein traurig Verhängniß von Nationen wiedergeſchallt bey dem Grabe des guten Franz *).

Warum muß mein Geſang, ſo finſter wie die Scene, noch mehr das traurige Schickſal der Menſchen entdecken, weiter in dem Reiche des alles umfaſſenden Elends wandeln, tiefer tauchen in die Seen der Qual? Gern wollt' ich, ſchwebend auf Seraphs Flügeln, an himmliſchen Altären Hallelujahs ſingen, oder Geſänge, wie Chriſten, ſingen in brennender Liebe; wenn Engel Troſt von oben tropfen, oder auf dem Todbette mit einem Tropfen Blutes die ſcheidende Seele ſtärken, ſich aufzuſchwingen zu Gott! Aber nein! ganz ſoll der ſtolze Menſch ſein Elend ſehn; um ganz

A moul'dring Damp infects the heavy Air,
And the knell thro' the Tomb ſtill beats my Ear;
Thy knell, Philet, now by a mournful Doom
By Nations anſwer'd on good Francis' Tomb.

*) Geſchrieben im Todesjahre des Kayſers Franz.

glücklich zu werden, ganz ſein Elend fühlen; und wie der Arzt, muß ich ganz ſeine Wunde aufreißen, daß nicht der Brand die unterfreßne Glieder verſtöre.

Leite dann du meinen Geſang, Zwillingsbruder, Schmerz! Breite Nacht über ihn, wie über mein Leben! Enthülle die Quaalen, die um Thronen ſchwärmen, und aus Sklaven vom Strohbette ſeufzen. — Ha! mein Geſang, ſo langſam zur Freude, zur Liebe zu allem, wie ſchnell fließt er nun, gleich meinen Thränen, auf deinen Wink!

Was für ſchreckliche Anblicke *) öffnen ſich mir! Wie iſt der Mond gehüllt in zehnfache Nacht! Die Welt iſt verfinſtert, hohle Berge ſeufzen, die ſchwere Wolken ſtürzen ſich in Fluten herab, reißen ewige Hügel hin, brechen, wüten, und rufen den Donner zur Hilfe; die Angeln des Himmels ſpringen auf, Nordwinde ſpornen, der Donner kömmt, er

---

*) *What dreadful Proſpects riſe before my ſight!*
How is the Moon wrapt up in tenfold Night!
The World is huſh'd, the hollow Mountains groan,
Big Clouds in drowning Show'rs are hurried down;
They ſweep eternal Mountains, bruiſe, ravage,
And call fierce Thunders to aſſiſt their Rage.

rollt, Welten ſtarren; er ſchleudert den Keil, Welten brennen; die aufrühreriſche Natur und ihre Diener arbeiten, die alte Welt zu verſchlingen, oder eine neue auszuſpeyen — Iſt das das goldene Land, das aromatiſche Thal, die blühende Weiſe, die bunte Ebene, das? Tod heult ſiegend über meinen Scheitel, tobende Winde erſchüttern unter mir den Mittelpunkt der Erde; hier droht ein ſchrecklicher Sturm, dort breitet ſein Scepter Verwüſtung aus; die Elemente ſtreiten über ihre verſtörte Gränzen; die Schöpfung ſeufzt, die hohle Welt ſchallt wieder; die geſcheiterte Natur läſt das zerſchmetterte Ruder ſinken;

The heav'nly Arſ'nal opens, North-winds ſpurn,
They come, they roll, Worlds ſtart: they flaſh, Worlds burn;
Raiſ'd Nature labours and her Min'ſters too,
Or an old world to drawn, or pour a new —
Is that the golden Land, the ſpicy Vale,
The flow'ry Meadows and the ſmelted Soil?
That? Death triumphant howls above my Brow;
Embattled Winds the Center ſhake below;
A dreadful Storm inſulting threatens here,
And deſolating ſpreads it's Scepter there;
The El'ments ſtrive for their confounded Bounds;
Creation groans, the hollow World reſounds;

Welten fallen zum Chaos, Himmel liegen wüſt. —

Ja, ſo muſte ſie ſeyn, die ſchwarze abſcheuliche Scene, die Wohnung für Weſen, gemacht zum Elend. Eine kurze Mummerey vergüldeter Freude muſte abwechſeln mit allen Schrecken des Abgrunds, daß ſelbſt unſre Freuden, verbittert durch den drohenden Streich, auch dann noch die Feindſchaft der Natur bewieſen, wenn ſie ſchmeichelt. O ich thu' ihr kein Unrecht! was iſt alle unſre Glückſeligkeit, wenn der nächſte Augenblick den Tod im Arme führt? Wer zittert nicht, wie Damokles, vorm königlichen Mahl, wenn ſich Abgründe unter ihm öffnen, Schwerdte über ihm drohen?

Der Anſpruch auf Glückſeligkeit, gleich in allen Menſchen, fängt an bey der Geburt, und dauert bis zum Grabe. So wenig wir ſie fühlen, wenn ſie in unſrer Hand liegt, ſo wenig werfen wir die Erwünſchte von uns; wir weinen, wenn ſie flieht, weinen am meiſten, ſchätzen ſie, lieben ſie am meiſten, wenn ſie

Wrecks Nature yields the Thunder bruiſed Maſt;
Worlds to a Chaos fall, and Heav'ns lay vaſt. —

dahin iſt. So fällt der Günſtling tiefer, je höher er gehoben wurde; ſo ſticht die Folter grauſamer nach der Erholung.

Aber, geht unſer liebſter Wunſch nicht öfter irre? Wirft er nicht öfter wahres Glück für ein eingebildetes weg, oder greift wenigſtens nach Steinchen und Seifenblaſen, und weint wie ein Kind, wenn ſie vergehn? Ein Kaiſer verachtet Rom ohne Mühe, und weinte wie ein Narr um eine Henne; und Lady * * würde, wie er, nicht weinen, ihren würdigen Mann für einen Papagoyen zu geben. Sind Menſchen berechtigt, von Glückſeligkeit zu urtheilen, ſo wenig verſtanden, ſo wenig geſchätzt?

O Glückſeligkeit! heiliger, beleidigter Name! ſchein' einmal, ein einzigmal auf mein trauriges Lied; wie Gefangene, ſeh ich dein Licht durch einen Felſenritz, und ſinke dann tiefer in die Nacht meines Elends.

Alle verehren die ſchöne Gottheit, Wenige kannten ſie. Der ſucht ſie beym Pfluge, der unter der Crone; Thoren im Golde, Weiſe in der Ruhe der Seele; ich, am meiſten betrogen, an der Bruſt des Freundes. Die ernſte Weisheit führte meine verirrte Gedanken zurecht und — gab nicht — aber lehrte, was wahre Glückſeligkeit iſt. Glückſeligkeit iſt, (ſo lehrte die Göttin beym Grabe meines verſtorbenen Freundes, meine Thräne zu ſtillen — nicht geſtillt!) Glückſeligkeit iſt der ſelige Zuſtand, wo du nicht mehr wünſcheſt, als du haſt. Jeder Gedanke, der über die enge Gränze ſchweift, giebt nicht mehr, aber verſtört auch, was du haſt. In der Gränze iſt alles Friede; über ihr verwundet das Elend, wie Belagerte beym Ausfalle, jeden ſchwärmenden Gedanken. Soll kein Glück deinen Wünſchen fehlen; ſo wünſche nichts, was dir fehlen kann! —

Ich ſagts ja *), ich werde wieder in meinen Kerker des Elends fallen. Ach! der ſchreckliche Ausſpruch ſtürzt mich noch tiefer — Wer lehrt mich den Donner bändigen, wer die ſtürmende See im Zaum halten? Wie ſoll ich Frieden machen unter den

---

*) *I promiſ'd to replunge in my dark Gaol;*
And that dread ſentence hurls me deeper ſtill,
Who teaches me the Thunder to reſtrain,
Or in his ſhore to keep the bounding Main?
Among the Elements how meddly Peace,

Elementen, wie den ſchwankenden Mittelpunkt der Erde befeſtigen? Leichter könnt' ich den Aufruhr der Welten dämpfen, als den Aufruhr meines Herzens. Iſt ein Wunſch unterdrückt, ſo wachen zehn tauſend auf; und der Weiſe und der Thor ſterben, den Wunſch auf der Lippe.

Ihr Helden-Weiſe, die die Welt anbetet, prahlt nicht; der dumme Midas that nicht weniger, als ihr. Er verhungerte in goldenem Mangel aus Liebe zum Gold; aus Liebe zur Ehre rollte der Cyniker im Faß, ſtarb der herrſchſüchtige Cäſar. Was war weiſer, Liebe zum Gold oder zum Ruhm?

In unſrer Seele — Narren oder Weiſe — herrſcht ein Trieb, eine deſpotiſche Leidenſchaft; die giebt nie nach, wenn auch alle andere beſiegt ſind. Sie wütet ohne Schranken, baut Wunſch an Wunſch, trozt der Vernunft, quält, begehrt, brennt, bereut, jauchzt,

And fix the ſhacken Centre in it's Place?
As well I might rebelling Worlds controul,
As to ſubdue the Tumults of my Soul:
One Wiſh ſubdued, ten thouſand Wiſhes riſe,
And Sages and the Madman wiſhing dies.

wenn ſie geſchmeichelt wird, raſt, wo ſie nicht durchkann. — Wie ſoll ich in dem Aufruhr die langſame Vernunft fragen, ob die Sterne meine Wünſche billigen oder verſagen? Wo iſt die Zauberkunſt, wütende Wellen mit einem Wort, mit einem ſauren Blick zu ſtillen? Ach! wer will, daß ich kein Glück wünſche, als was ich haben kann, ſagt deutlich, daß keins iſt!

Aber wäre denn auch ein großer Mann, mehr als Mann, der Sanfte, der Starke, der Feſte, deſſen ſtandhafte Seele keiner Leidenſchaft wiche, deſſen Auge kein Irrtum trübte, der unter dem Schilde freyer Tugend mit ſicherm Schritte, taub zum Geſange der Syrenen, durch die verwirrte Pfade des Lebens gienge, deſſen Wünſche alle die Vernunft unterſchriebe, deſſen Begierde nie weiter gienge, als ſeine Kraft — wie? wenn Krankheit, wenn Schande, wenn Mangel eindringt, wird der ſeinem ſchmelzenden Aug eine Träne verſagen, den Aufruhr der kämpfenden Seele bezwingen, und unter den Stürmen mit Ruhe prahlen? Nein, ſeinem Stolze zum Trotz wird eine Träne die Wahrheit ſagen, ein verräteriſcher Seufzer durch ſeine prahlende Lippe brechen, und aufgedrungene Runzeln auf ſeiner Stirne, wie Rauch vom Feuer, von ſeinem Leiden zeugen. —

Denn in uns bildet uns die Natur, zu ſtimmen mit unſerm Geſchick; lacht, wenn das gut iſt; treibt zum Zorn, und reißt in den Staub, drückenden Kummer zu weinen oder zerriſſene Wunden zu bluten *). Dann ſchreibt ſie mit heiligen Zügen die Quaal der Seele in Tränen und Runzeln; kein heuchleriſcher Stolz, keine Prahlerey verliſcht, keine menſchliche Hand verdunkelt, was ſie ſchrieb. Wenn das brennende Fieber **) durch die Adern rollt, verzehrendes Feuer in jeder Fiber wütet, das Lebensblut von der verbleichten Wange weicht, und ſiegende Krankheit durch jeden Muſkel bricht; wenn der ſinkende Puls

---

*) *Format enim natura prius nos intus ad omnes*
Fortunarum habitus, juvat, aut impellit ad iram,
Aut ad humum moerore gravi deducit et angit. Hor.

**) *When burning Fevers roll along the Veins,*
Conſuming Fire in ev'ry Fiber reigns,
The vital Blood forſakes the wither'd Cheeks,
And bold Diſeaſe thro' ev'ry Muſcle breaks;
When the relenting Pulſe not warms the Heart,

das Herz nicht wärmt, die trockne Lunge mit Mühe ſich hebt, der Augapfel ſtarrt, dann preſt die gefolterte Natur, auch entſchloſſen zu ſterben, Seufzer von Zeno ſelbſt; Seufzer, die die Schöpfung ſeufzte, wenn Donner in der Luft ſie verſtörte, und Seraphs, wenn ein vernichtendes Wort im Sitze der Seligkeit ihr Weſen zermalmte.

Auch Tugend — zwar himmliſch groß, aber auch ſie iſt zu ſchwach, einen Elenden glücklich in ſeinem Elend zu machen (Tugend, ſo wie Menſchen ſie kennen, ehe ein Strahl von oben ihre himmliſche Wahrheit erleuchtet.) Tugend iſt ein Phantom, iſt eine leere Chimäre, wenn alles, was ſie thut, nicht allein auf den Menſchen geht. Unſer Herz allein muß jede große That wählen; und wählen für wen, als uns? Was lieben wir Ge-

The dry Lungs heave with Pain, the Eye-balls ſtart;
Then tortur'd Nature, tho' reſolv'd to die,
From Zeno ſelf extorts a hollow ſigh;
A ſigh, Creation yields, ſhould thro' the Air
The roaring Thunders her Deſtruction bear;
And Seraphs would, ſhould in their ſeat of Bliſs
An uncreating Word their Being bruiſe.

rechtigkeit? unſer Recht zu ſchützen; Weisheit? bey ihrem Lichte zu wandeln; Mäſſigkeit? Tod und Krankheit zu fliehen; Freundſchaft? ihre Wonne zu genießen. Selbſt Gott lieben wir nur um des Guten, das aus ihm fließt; (denn er iſt gut, wenn gleich ſein Geſchöpf weint). — Niederträchtiger! — Nein, ihr denkt gewis wie ich! Wo nicht, ſo ſeyd ihr all' ein Widerſpruch, Selbſt und nicht ſelbſt; gar nichts, oder höchſtens Avtomate in Menſchengeſtalt. Verſagt ſich Tugend ein gegenwärtiges Wohl, ſo lauſcht gewis größeres Elend dahinten; greift ſie nach gegenwärtigem Elend, gewis will ſie mit ihm ein künftiges Glück erkaufen. Nie ſteigt ſie über die Gränzen der Menſchheit; in ihm muß alle Tugend anfangen und enden. Alle, ſelbſt der Tod — der im Himmel ehrwürdige Tod des Patrioten für ſein Vaterland. Denn ſagt, was iſt Tod, gewogen mit Schaam und Sklaverey, oder mit ewigem Ruhm? Hat nicht der Elende, der durch niedere Furcht verleitet, Thermopyla's berühmte Schlachten floh, beladen mit Schande, mit Haß, mit öffentlicher Verachtung, zehntauſend Tode gelitten für einen, den er floh? Und hat da nicht der große Leonidas Unſterblichkeit zu wohlfeil erkauft mit ſeinem Tode?

Doch, wenn dann die Tugend nur den Menſchen zum Zweck hat; vielleicht kann doch von ihr noch Glück zu hoffen ſeyn? — Aber ach! wie oft muß ſie nicht, immer abhängig vom Scepter ſtolzer Vernunft, immer im Streit mit der verwegenen Selbſtliebe, der Dummheit und dem Irrtum weichen? wie oft die Waffen niederlegen? Wo iſt der Mann, der immer ſtark und weiſe, nie ſchädliches Unrecht für Recht ergriff? der nicht oft, im Sturme der Leidenſchaft, Tugend floh und ſtürzte ins Laſter? Ach! dann können nicht ganze Jahre ſtandhafter Tugend vor der Quaal der Reue ſchützen. Wie Ungewitter, die das fruchtbare Thal verwüſten, und Zerſtörung über die bunte Wieſe breiten, ſo bricht dann Schaam und Furcht herein, und brennt mehr in Catonen, als in Syllas! — Doch es ſey, daß einer, ſtandhafter Tugend treu, nie abfalle von ihr, nichts ſuche, als ſie; keine Reue ſoll ſeine ſchuldige Seele geiſeln, ſondern reine Unſchuld jeden Tag beſeligen; ja mehr, geſetzt daß auch die Tugend die himmliſche Kraft hätte, ſpäte Reue mit vorigem Werthe zu heiſen — muß ſie dann nicht doch — das iſt wenigſtens gewis — muß ſie nicht immer in dem engen Kreiſe bleiben, den der Himmel dem Menſchen angewieſen? Eng iſt ſie eingeſchränkt in den Kreis ſeiner Kraft und ſeines Standes, kann ihn nicht umſchaffen, nicht ſein Schickſal ändern. Iſt ein Glück in ihrer Hand, ſo ſind zehntauſend, die ſie nicht zu ſchaffen vermag. Iſt ein Elend, das ſie hindert oder abwendet, ſo bringen zweimal zehntauſend dagegen ein. Wie will dann Tugend dein Glück machen? Dein Kopf iſt heil; ſind deswegen deine Füße geſund? So ſchützte das ſinkende Gallien eine Stadt, da Henrich das ganze Land überſchwemmte. —

— Oder hoft ſie ein gröſſer Glück nach dem Tode, die Belohnung ihres Kampfes? Was hoffen? ich habs ſchon geſagt: wurde der Menſch gemacht fürs Ganze, ſo iſt Hoffnung ſelbſt Thorheit; denn, wird Gott, für den beſten der Menſchen, ſeine Plane ändern? —

Oder nimmt ſie dem Leiden den Stachel? Tugend iſt ohne Gefühl ein Traum! Wie kann ſie Gutes wählen, wenn ſie's nicht fühlt? Fühlt ſie das Uebel nicht, wie kann ſie dagegen ſchützen? Einbildiſche Prahler, wie ihr ſie beleidigt! Dumme Schmeichele y iſt die gröſte Beſchimpfung.

Nein! der Kühne, der Stolze, der Demütige, alle zittern — himmliſches Geſetz! — trotz der Tugend vorm Elend. Ein Ganzes, ein Theil, ein Mittel, ein Zweck, in allen iſt der feſte Widerwille gleich; jeder will glücklich ſeyn, jeder frey von Mängeln. Was ſollten wir ſonſt wünſchen, als das? — Wie, bittet eure Tugend den Himmel um Krankheit? ſeufzt ſie, wie thörigte Schwärmer, um Schande und Armut? Gewis nicht; was tadelt ihr denn meine Seufzer, die die Natur billigte, da ſie ſie gab; ſie, die dem Menſchen Empfindung, dem Schmerze den Stachel lieh, daß er wenigſt es nicht ſelbſt nach Elend griffe? Auch iſts nicht ihre Schuld, wenn getrieben von Weh zu Weh, eine andere Gottheit uns in Jammer ſtürzt! — Ach dann, dann arbeitet ſie, ſtärkt jede Sehne, wärmt das kalte Blut, beflügelt jeden Lebensgeiſt, pumpt Seufzer, zieht Tränen, ruft Stärke, Gedanken, Leidenſchaft, und kämpft, bis ſie ſiegt oder fällt — So fährt das ſorgloſe

Schiff, ſanft getrieben von günſtigen Winden, auf der ruhigen See; freundlich ſpielen die Wellen an den gemahlten Bretern, und ſchlummernde Schiffer träumen von künftigem Gewinn: aber wenn auf einmal am ſchwarzen Himmel der Donner rollt, und wilde Norde raſen, dann ſtürzt der zitternde Schiffer aus der Kammer, zieht die Segel ein, ſtüzt den ſinkenden Maſt, ſteuert, wendet, lavirt, und die überhängende Welle iſt nicht ſo geſchäftig zu verſchlingen, als er zu retten; oder jeder Fels wäre ſein Grab. So müſſen Seufzer und Tränen die langſame Vernunft erwecken, oder jeder Stoß des Leidens wäre Schiffbruch — O! wärs gegeben, wie gern wollt' ich auf Foltern das Gefühl der Marter verleugnen; aber parteyiſch für das Ganze, legte es die Natur in den Mittelpunkt der Seele. Keine Tugend — ihr Stempel iſt Gefühl, — keine Kraft, kein Geſetz, keine Weisheit bezwingts! Selbſt der Weiſe — ich rede nicht für den Thoren — ſelbſt der Weiſe, obgleich ſeine himmliſche Seele ſich höher erhebt, ſelbſt er ſtarrt vorm Leiden, vor irdiſchem Leiden, ſtarrt mit Recht, und klagt, wenns trifft!

Verachte den Reichthum *), deſſen unerträgliche Laſt den Reichen drückt, ſtört, verführt, zum goldenen Elend zieht; fliehe zufrieden zu deiner wirthſchaftlichen Hütte, wo Gold nicht die Decke, Marmor den Boden nicht ſchmückt. Kein reicher Stoff kleide die demütige Wand, kein Volk von Dienern horche auf deinen ſtolzen Ruf, kein königlicher Park beſchatte deinen duftenden Garten; nur die ſcherzende Natur ſchmücke deine Bette mit Blumen; wohlfeile Einfalt ſchütze in ehrbarer Bequemlichkeit deine Hütte vor Regen und Luft, und ergötze mit ſittſamem Reiz. Da verbirg dich zufrieden, entfernt vom ſtolzen

---

*) *Scorn wealth, whoſe pondrous Flood o'erwhelms the Rich,*
Diſturbs, miſleads, and makes a golden wretch;
Retire content to hoſpitable Doors,
Where Gold no Roof, no Marble decks the Floors,
No rich Brocadoes dreſs thy humble wall,
No Train of Servants wait thy haughty Call,
No Royal Park thy ſpicy Gardens ſhade,
But ſportive Nature grace each bloomy Bed,
And cheap Simplicities in honeſt Eaſe
Deck from the Rain and Air, and modeſt pleaſe.
Thither content from haughty Courts retire,
Nor covet more, nor flatter, nor admire;

Hoffe; verlange nicht mehr, ſchmeichle nicht, bewundere nichts. Da fliehe dein Tag im Geſchäften, dein Abend im Arme der Deinen, unter häuslichen Freuden; dein freundliches Weib, voll Wahrheit und Gefälligkeit, verſüße dir jede Stunde mit unſchuldiger Liebe. Ein glücklicher Genius ſtrahle aus deinen Kindern, blühend in angebohrnen Tugenden. — Glücklicher Mann! Aber, wenn um deine Hütte ſchwarze Norde drohende Flammen und Stürme auftreiben; wenn Ueberſchwemmung über deine zerriſſene Ufer ſpringt, und dein demütiges Haus, deine wirtſchaftliche Schwelle verſchlingt; oder räuberiſche Armeen, von dei-

In Buſ'neſs there thy Day, in home-bred Joy
Among thy Family thy Ev'ning ſly;
Thy gentle Wife with Truth and Compliance
Cheer there thy Days in ſmiling Innocence;
A happy Genius in thy Childern glow,
And heav'nly Flow'rs of innate Virtue blow:
Thou 'rt bleſt indeed! — But when about thy Houſe
Black Nords, inſulting Flames and Tempeſts rouſe,
When the Deluge bounds o'er the drowned ſhore,
And ſweeps thy humble Roof, thy friendly Door,
Or rav'nous Armies by thy King's command,
To feed his Glory, ſtarve thy plunder'd Land;

nem Könige geſandt, dein Feld aushungern, um ſeine Ehrſucht zu ſättigen? — Dann häng auf deine Angſt die glänzende Larve, und rufe verzehrt vom Hunger, „ich wollte nicht „eſſen"; ruf, wenn dein hungriges Weib ſchwindet in Tod „ich will nicht, was ich „nicht haben kann"; und wenn deine Kinder an deinem Nacken hängen, und mit verzehrten Wangen ihr kleines Abendbrod betteln, dann habe keins und rufe ſtolz auf dein Glück, „geht gute Kinder, und ſtört meine Zufriedenheit nicht" — Hab' ich kein Herz, keinen Sinn, keine Seele, kein Blut? Was iſt gut, o Gott, wenn das Schickſal gut iſt? —

Ich kann ſehn größere Thoren, als ich, auf dem Thron; aber ohne alles, warum

---

Then paint thy Anguiſh with a glorious Cheat,
And ſtarving ſay: „I would not wiſh to eat";
Say, when thy hungry Wiſe faints down in Death:
„I would not wiſh, what I cannot poſſeſs";
And when thy Childern hang about thy Neck,
And with pale cheeks their little Dinner beg,
Then having none, wiſh none, and ſay much bleſt:
„Be gone, good Childern, nor diſturb my Reſt"! —
Have I no Heart, no Senſe, no Soul, no Blood?
What 's bad, oh God! when ſuch a Fate is good?

ſoll ich nicht ſeufzen dürfen? Ich will die Kinderey, die den reichen Thoren beglückt, nicht überſchätzen. Diamante ſind Kieſel, ſchimmernd Gold ein Kinderſpiel, Cröſus iſt arm, der langöhrige Midas ein Narr — Ich geb' alles zu; ich weis, die Seele des Weiſen muß ſich höher heben, muß verachten reich zu ſeyn: aber wer verdenkt ihr den Wunſch, nicht reich zu ſeyn, nur jede Nothdurft zu haben?

So iſts mit allem Glück der Erde; ein Thor geizt nach Ruhm, aber der Beſte zittert vor Schande. Der ſtolze Cäſar verdient, wie Heroſtrat, den Fluch der Welt. Sein zerſtörtes Vaterland heult aus ſeiner Höle zehntauſend Flüche mit ſeinem Namen; er verachtete jede Gefahr, und ſtürzte in ſichtbaren Tod, um Ehre zu gewinnen — und gewann Flüche — Flüche, den verdienten Lohn des Elenden, der nur Ruhm ſucht, um des Ruhmes willen. Aber da doch Ruhm und Unſterblichkeit einmal der Lohn des Helden iſt und des Weiſen; da ſie, wenigſtens hier, den Kleinſten erheben, und der Tugend ſelbſt ein größer Gewicht geben; da ſelbſt die Natur in unſern Bau, Vergnügen beym Ruhm, und Erröten bey der Schande flocht: warum taheiſt du den ſeltſamen Wunſch des Weiſen, hier das Grab zu überleben, und den Enkeln zu glänzen? Was ſtrafſt du des ſiegreichen Scipio edlen Zorn, da der Pöbel Roms ſeine große Thaten befleckte? — Ruhm iſt der andre Zweck edler Thaten; und fehlt der, ſo iſt der Schmerz gerecht!

Aber alle ſuchen ihn nicht, viele verachten ſtolzen Nachruhm und ernſte Sorgen; aber fern vom Hof und Schlachtfelde verfolgen die, ſanfter und milder lachende Freude und jugendliche Luſt. Nach arbeitſamen Tagen ruft der Abendſtern die frohe Bande zuſammen; ſie ſitzen um den frohen Becher, deſſen belebender Saft finſtre Sorgen vertreibt und ernſte Gedanken. Ihre erweiterte Seelen athmen ſüße Lieder, und Scherz und Freude flattern um ihre Mahle. Da geſtehn errötende Nymphen ihre Liebe, und lohnen mit warmen Küſſen den treuen Jüngling; mitfühlende Vögel wiederholen von den nahen Aeſten ihre gebrochene Worte und ihre Schwüre; die ganze Natur iſt froh, und der wollüſtige Weſt ſaugt Seufzer und Küſſe von dem ſchmelzenden Paar — Halt! unglücklicher Jüngling! trau deiner Freude nicht! O ſieh!

die fürchterliche Veränderung iſt nah! die theure Wahl deiner Seele, deine himmliſche Liebe — Tugend billigt ſie, und Weisheit verdammt ſie nicht; — aber das Schickſal verſagts! — Weine! deine Tränen ſind gerecht! Leben ohne Freude, iſt kein Leben!

Ach! ſo viel verlangte ich nicht vom Geſchick *)! Kein Ruhm, kein Reichthum reizte meinen jugendlichen Buſen; kein Tanz, kein umkränzter Becher, ſelbſt Clelia's Reize wärmten nie mein Herz zu eigenſinnigen Wünſchen! Ich wünſchte nichts als ſorgloſe Ruh, fern vom Haufen Weisheit zu lernen, und Lieder zu ſingen; da ſollte die Gottheit mir all ihren Reiz entdecken, da meiner langſamen Vernunft himmliſches Licht aufgehn, da die ſchön-

---

*) *Alas! of Fate I did not aſk ſo much;*
No fame, no wealth my youthful Boſom touch,
No dance, no crowned Bow'ls, ev'n Clelia's Charm
To ſtubborn wiſhes ne'er my Breaſt did warm.
I wiſh'd but careleſs Eaſe, far from the Throng
To ſtudy Wiſdom, and to warble a Song;
There ſhould the Goddeſs all her Charm diſplay,
To my ſlow Reaſon dawn a heav'nly Day,
And brighteſt Virtue in my ſoften'd Heart

ſten der Tugenden in mein gemildertes Herz ihre Lehren graben und gießen ihren Frieden. Da ſollte oft meine Leyer den Morgen wecken, vom Ocean den Phöbus zurückrufen, und ſtimmen in den Geſang der ganzen Natur. Oft wollt' ich von Büchern weg, in Wäldern irren, ſchmelzende Lieder, eingehaucht von ſchweſterlichen Muſen athmen, und dann in meinen Entzückungen im Walde wiederrufend ſchrein, wie Pope, „es iſt alles gut“! — Aber nun muß ich, durch unverbrüchliche Gebote gezwungen, Muſen, Weisheit, und mich für elenden Gewinn verkaufen; ein gezwungener Sklav an der Kette der raubgierigen

Engraft their Leſſons, and their Peace impart.
There ſhould my Lyre the golden Morning wake,
Call from the Ocean bright Phebus back,
And with whole Nature one great Chorus make,
Oft in the lonely woods, from Books retir'd,
Breath melting Songs, a friendly Muſe inſpir'd,
And then in glowing Tranſports thro' the wood,
Revoking cry aloud with Pope: „All's good“;
But now, by ſacred Laws, for ſordid Pelf,
I ſell my Muſes, Wiſdom and myſelf.
A forced Slave, to rave'nous Juſtice bound,
From my hir'd Voice the clam'rous Courts reſound;

Gerechtigkeit, erheb' ich meine Stimme, — erkaufte Stimme! — vorm lermenden Richterſtuhl, und entheilige, ein Knecht der Knechte des Goldes, meinen Tag mit Zänkereyen, und ſchändlichen Griffen des Betrügers *). Hier

A Slave to Slaves of Gold, I paſs my Day
In Squabbles and in ſhameful Cheats away.
Here guileful Villains make my guileleſs Tongue
By crafty Lies, a Fool for bidden Wrong;

---

*) Schickſal des ehrlichen Mannes, der den Advocaten machen muß. Ich kann hier eine Stelle des Plato nicht unterdrücken, die mich zu der Zeit ſehr geängſtigt. „Die Advocaten reden immer nur für ihre Mitknechte vor dem Herrn, der auf dem Richtſtuhl ſitzt und die Rache in der Hand hält. All' ihre Streitigkeiten drehen ſich immer um das nehmliche, oft gar um Leib und Leben. Was Wunder, wenn ſie alſo eintönig und trocken werden, und nichts lernen, als den Herrn mit Worten kitzeln, mit Worten gewinnen? Was Wunder, wenn ihre Seelen ſchwinden und kriechen? Sklaven in der frühen Jugend, verliehrt ihr Geiſt die Kraft zu wachſen, die Reinheit, die Freyheit. Die Sklaverey jagt ihren weichen Herzen große Schrecken ein, wirft ihre noch zarte Seelen in große Gefahren, und zwingt ſie, um ihnen zu entgehn,

macht ein liſtiger Schurke meine ſchuldloſe Zunge durch heimliche Wege zum Werkzeug verborgenen Unrechts; dort ſieht das Laſter, ſelbſt errötend, durch barbariſche Geſetze die gerechteſte Sache über alle Hoffnung verlieren. Bald verdunkelt ein feiner Betrüger die leuchtende Wahrheit; oder blendet mit verrätriſchem Golde des Richters Auge. Bald verbirgt Wahrheit ſelbſt ihre Stirne, und ver-

There Vices bluſhing ſee by barb'rous Laws,
More than they hop'd, confound the juſteſt Cauſe;
Now ſubtle Rogues dim conſcious Verity,
Or blend with treach'rous Gold the Judges Eyes;
And now ev'n Verity conceals her Light,
And in ſtrange Laws perplexes Wrong and Right.
I tumble madly and with wearied Pace,

da ſie's mit Wahrheit und Gerechtigkeit nicht können, krumme Wege zu ſuchen, und Unrecht; und dreht ſie ſo und beugt ſie ſo, daß, wenn ſie Männer werden, nichts Geſundes mehr in ihrer Seele iſt, und nur die Zuverſicht auf ihre eingebildete Weisheit und Geſchicklichkeit übrig bleibt". Plato im Theätet. Und doch iſt das der erſte Weg unſerer Juriſten, — Hofmeiſtereyen, die nicht beſſer ſind, der erſte für die Theologen — und ihr erwartet Männer? —

wirrt Recht und Unrecht in unerklärbaren Geſetzen. Ich ſtolpere thörigt mit müdem Schritt durchs dunkle Labyrinth, geführt von dummen Leitern; verſchwöre meine Vernunft, wenn Carpzove*) träumen, und wenn Brunnemanne*), meinen Gott. Umſonſt ruft der gedrückte Waiſe meinen Beyſtand an; er verhungert, weil Mävius*) ſprach. Umſonſt kämpf ich mit frechem Unrecht; Stryk*) ſahs nicht — wer ſieht, was Stryk nicht ſah? Bey Themis ſelbſt iſt kein Anſpruch, kein Recht mehr heilig, wenn Mävius irrt oder Brunnemann zum Schelm ward. Und waren ſie gerecht; dann erhebt ſich die langweilige Form, und

Led by dull Teachers, thro' that gloomy Maze,
Forſwear my Reaſon, when Carpzoves nod,
And when a Brunn'man, muſt forſwear my God.
In vain poor Orphans would implore my Aid,
The Orphan ſtarv's for what a Mevius ſaid.
In vain I war with bold Iniquities,
Stryk ſaw them not — who ſees, what Stryk not ſees?
With Themis ſelf no Claim, no Right is ſafe,
When Mevius err, or Brunn'mans play the Knave.
If juſt, then loit'ring Form aſſerts her Right,

---

*) Bekannte, dicke Rechtslehrer, die gemeine Orakel deutſcher Gerichte.

verzehrt meinen Clienten vor dem Beſcheid, verſchlingt nach und nach ſeine Habe, und thut im Recht, was Unrecht nicht konnte, bis mit allem ſeinem Kampf und mit Sorge der Elende nichts mehr zu eſſen hat, als ſeinen Beſcheid; da ſeh' ich ihn dann nach dem Geſetz verhungern, verdamme meinen Sold, verachte mich, und verfluche mein Schickſal— Ach! wie gerecht, da ich mit Mühe und Sorge keine tugendhafte That, nur Verachtung und Schande gewinne! da meine kurze Tage in ewigem Tumult ſchwimmen, mein Herz ungebildet laſſen, meinen Buſen leer! da früh unreine Sorgen meine Stirne runzeln, und

Before the Sentence ſtarves my Client quite,
And by and by devouring all his Good,
Now Juſtice does, what not Injuſtice could,
Till by his ſtrife and care the hapleſs Man
Has but his Sentence left, to feed upon.
I ſee him ſtarve by Laws, and damn my Fee,
And ſcorn myſelf, and curſe my Deſtiny.
Alas how juſt! when I, with Care and Pain,
No virtuous Deed, but Scorn and Bluſhes gain!
When my ſhort Days in endleſs Tumults ſlide,
And leave my Mind unform'd, my Boſom void,
When early ſordid Cares contract my Brow,

keinen edlen Gedanken, keinen ſanften Geſang erlauben! — Die freundliche Muſen fliehen meine lärmende Hütte, und Betrug, Zank und Rache füllen meine Stunden — So wills das Ganze? Ha! ich weis es wohl! es machte mein Geſchick; warum muſte mein Wille widerſtreben? So wills das Ganze?— Sophiſtiſcher Schluß! Iſt das ein Troſt in Mangel und Krankheit? ein Troſt, wenn das Schickſal jeden Wunſch verſagt, jede Freude fehlt, und finſtre Sorgen preſſen?

Aber! was iſt dann die Freude hier? — Troz der Schule, jede menſchliche Freude iſt Freude für Menſchen! Ach! in Worten ſie verachten, iſt leicht; aber hart iſts, ſie entbehren, wenn ſie das Schickſal verſagt, zu

And no fair Study, no ſoft Song allow!
The gentle Muſes fly my clam'rous Doors,
And Cheat, Revenge and Squabbles fill my Hours. —
So bids the Whole! — indeed, I know it well!
It made my Fate? why muſt my Will rebell?
So bids the Whole? — Sophiſtick Argument!
Is that a Comfort in Diſeaſe or Want?
A Comfort, when our Fate each Wiſh denies,
Each Pleaſure faints, and gloomy Sorrows riſe?

oft verſagt — ach! dann nicht zu oft beweint.

Die gütige Weisheit iſt menſchlich, mitleidig, zärtlich, ſanft, erlaubt eine Träne, verbietet den heilenden Seufzer nicht, befiehlt dem Menſchen, Menſch, nicht Stein, zu ſeyn. Sie weis, er iſt kein Zweck, aber weis auch, er fühlt, und ſieht mitleidig ihn umringt mit Elend. Sie kennt die Stärke der Selbſtliebe, kennt die Blindheit der Vernunft. Ihr iſts nicht verborgen, daß Geſelligkeit eine Plage des Menſchen iſt; ſie wägt jeden Wunſch, ſie kennt den Werth jeder irdiſchen Freude; ſo klein ſie ſind ihrem Auge, ſo ſchwach, ſo nichts, ſo weis ſie doch, daß wir ſie nicht entbehren können; und — leer von Troſt, weis ſie auch das, daß nichts elender iſt, als das Loos des Menſchen!

So führte ich euch denn nun ſeufzend, zitternd, bleich, mit müdem Schritte durchs dunkle Thal der Tränen, riß vom prahlenden Weiſen die getünchte Larve, und endigte ganz mein melancholiſches Werk — Ich hoffe keine Lorbeern für meine traurige Muſe; traurige Nachrichten werden übel belohnt. Aber erlaubt die Muſe von Salem noch einen frohen Geſang, die Heilung unſers Elends; dann will ich mich erheben, zu groß für menſchliches Lob, und von Seraphim den Lorbeer für meine Lieder nehmen.

Fünfter Brief.

Religion.

Hab' ich zu viel geklagt? — Gewis zu viel, ruft Silvio. Siehe aus deiner ſelbſtgemachten Kummerwolke hervor. Der glückliche Mann, den du ſuchſt, ſteht hier! Mein Haus hat noch kein Nord zerriſſen, keine Ueberſchwemmung meine Erndte verſchlungen; mir überſchüttet der freygebige Herbſt die Traubengelender; mir deckt er die Furchen mit unüberſehlicher Erndte. Verſagt ein Jahr mir ſeine Geſchenke, ſo nehm' ich vom Vorrathe, den meine Klugheit aus der reichern Erndte geſammelt. Darum hat Hunger nie meiner Hütte genaht. Fern von mir hat die Vorſicht das Schwerd des Kriegs gewendet — und dräng' es ein, dräng' Elend und Hunger ein; ſo iſt meine Seele gewaffnet mit Weisheit, alles zu tragen — Umſonſt iſt deine Klage! ich fühle meine Seele zu gros zu ewigem Elend, und fordere Glückſeligkeit mit Recht von der Hand, die ſie ſo ſtark und edel ſchuf. Auch was iſt zu fürchten? für einen Fehler büßen hundert Tugenden! Meine Selbſtliebe folgt immer den Regeln meiner erleuchteten Vernunft, und die hat ſich nie gedemüthigt zu chaldäiſchen Träumen oder ſcholaſtiſchem Unſinn. Wahrheit, Wahrheit ſchwebt immer vor meinen Augen! Darum ehrt mich der Große, darum belehrt ſich bey mir der Weiſe! — Ich ſehe, wie du, andre kriechen im Elend; aber neun unter zehn haben ſich ſelbſt hinein geſtürzt. Hätten ſie gelernt meine Weisheit; ſie wären ihm entgangen, oder hättens getragen. Und dann, auch unter dem Elend iſt das Leben ſüß! — Wiederrufe die Gottesläſterung; ſieh mich an und ruf: es iſt alles wohl! —

Ich rede nicht mit dir, harter, ſelbſt gefälliger Silvio!

Auch mit euch red' ich nicht, ihr Glücklichen, die ihr getreu dem eingeſchränkten Menſchenſinn, euch nie über ſeine Grenzen hebt, nie in die Geheimniſſe der Vorſicht zu dringen wagtet, ſondern zufrieden in eurem engen Kreis, des gegenwärtigen Tages genießt, nie des Nachbarn Schickſal wägt, alles von der Zukunft hofft, Gott fühlt wie euren Freund, und keine Träne habt, als wann das Elend drückt. In ſorgloſer Unſchuld lebt ihr dahin, und Tauſende von euch glücklichen Menſchen leben ihren kurzen Tag im Schoos ruhiger Familienfreunde, und legen ihr Haupt ſanft auf das Todtenkiſſen. Weh dem, der euch erleuchtet zum Elend!

Ich rede auch nicht mit dir, männlicher Rouſſeau! Betet und opfert, ihr Franzen, daß euer einziger, letzter Mann nicht ſterbe. — Du haſt deine Seele geſtählt gegen Schmerz und Elend, haſt abgeſchüttelt die Bande der tyranniſchen Geſellſchaft, haſt, vergnügt mit Wenigem, dir die ganze Welt dienſtbar gemacht, und lebſt vom himmliſchen Strahl der Wahrheit, deinem Element! Ach! einziger Weiſer, Meteor an dem wolkigen Himmel wo du erſcheinſt, wer erreicht deine Höhe?

Mit euch red' ich, ihr Grosunglücklichen, die ihr zum Elend gebohren, gebrochen unter auerndem Jammer, umſonſt euer beträntes uge zum Himmel erhebt, umſonſt ſeufztet ach der Hand, die euch halten ſollte, und in erzweiflung geſtürzt, nun keinen Ausgang hlt.

Mit euch red' ich, verlebte Menſchen, die r als Jünglinge durch jeden Pfad der Freu- und Wolluſt irrtet, und durch unmäßigen enuß die Vibration des großen Senſorium chlafftet, die ihr nun in und um euch nichts hlet, als ein ödes Leere, umſonſt der Freude ſt, umſonſt der Liebe, umſonſt mit der ge- nten Schwinge euch zu den Wolken erhe- n wollt, und in eurem kraftloſen Schlum- r ängſtlicher Träume, ſelbſt nicht mehr Ner- n habt zu wünſchen.

Mit euch red' ich vor allen, edle Unglück- he, die Vorwitz, oder ein traurig Verhäng- , wie mich, in die Labyrinthe forſchender rnunft verfiles! Ach! über dem forſchen- n Grübeln haben wir verſchworen den nſchenſinn, verlernt den Glauben; ängſt- ſuchend nach Wahrheit, verachteten wir ſie ihre jüngere, ſanftere Schweſter, Wahr- einlichkeit. Wir ſahen die Göttin Wahrheit hoch über uns glänzen; Wolken hingen zwiſchen ihr und uns, aber ihr Glanz war ſichtbar zu ahnden. Auf der niederſten der Wolken ſaß Wahrſcheinlichkeit. Sie winkte uns auf Umwege, wegſam menſchlichen Schritten, zu ihrer himmliſchen Schweſter; wir verachteten die Umwege, und ſuchten den geraden Pfad, den ſelbſt Engel mit Zittern betreten. Nun fühlen wir uns verirrt, fühlen wie Dornen die Klippen, höhere Berge auf höhern, ſchwärzere Wolken auf ſchwarzen. Verlohren in dürren Abgründen ohne Waſſer, ſehen wir nun hinauf, und kein Licht dämmert zwiſchen Felſen; dein himmliſch Licht nicht, Wahrheit, und nur Schimmer deiner Erdenſonne, Wahrſcheinlichkeit hinter uns. — Da liegen wir nun, abgemattet und verzehrt, und in Nacht, ſo dick, ſo ſchwarz, daß wir zweifeln, ob die Dämmerung hinter uns Licht iſt. —

Hämiſcher Pope! unbarmherziger Leibnitz! und du, der nur im engen Kreis ſeiner eigenen Geſchöpfe dachte, nie fühlte, kaltſinniger Wolf! wagt ihrs, die zehnfach Elende mit euren Machtſprüchen zu verwunden? Gift, nicht Balſam tropft von eurem Munde auf den Verzweifelnden. Ihr ſpannt den ausgelebten Nerven nicht, überredet nicht den fühlenden Forſcher!

Kommt, Brüder im zehnfachen Elend, laſt uns ihre kalte Schule fliehen. Ich ſeh's aus euren Thränen, ich hör's aus euren Seufzern, ihr habt mitgefühlt, innigſt mitgefühlt jede melancholiſche Scene meines Geſangs. Ach! was thun wir, Brüder, in dem Abgrunde? Wollen wir, zu ſtolz mit Troſt und Freude zu prahlen, die unſer Herz nicht geſteht, wollen wir uns ihm überlaſſen, dem immerwährenden Gram? Seht da Schwerdter, ſeht Ströme, ſeht freundliche Gifte! Dank dem Schöpfer, der uns die Schlüſſel zum Grabe gab. Dort iſt doch noch Hoffnung der Vernichtung, und Willkommen ihr! Willkommen der Nacht, Nacht der Empfindung, wo auch die unerwecklich ſchläft. — Oder wacht ſie auf, wer weis flieht die Seele leichter über die Felſen, entladen der bleyernen Laſt; vielleicht ſieht dann heller das Aug, hört feiner das Ohr die Stimme der Schöpfung!

Ja, ſieh, hier liegen wir, Herr der Schöpfung und unſers Geſchicks. Schwer liegt auf uns die Nacht, ſchwer die Laſt des Lebens! Sie ſagen, du ſtrafeſt den Feigen, der unter dem Elend erdrückt, ſich dem Grab in die Arme wirft — aber ſie kennen dich ſo wenig, als wir, trachten weniger dich zu kennen, und ſind nur ſtolz auf die Kinder ihrer Schwäche, die ſie Tugend nennen. Siehe, wir wiſſen keinen Ausgang vom Leiden, keinen Weg zur Wahrheit, als den durchs Grab. Gieb uns andere; oder wenn du ſchweigſt, ſo billigſt du den! —

Und ſchwieg er, da das gedrückte Herz ihn rief? — Ha! iſt mirs nicht, ich hör' eine Stimme wandeln im Finſtern? iſt mirs nicht, es dämmert heller hinter uns? O! laſt uns zurück; zurück, ihr Brüder, durch die dornigte Wege zur Wolke, wo Wahrſcheinlichkeit thront. Ich ſeh bey jedem Schritte mehr Helle um ſie. Ha! Erdenſonne, erleuchte mich dann! Und wer thront auf ihr? Welche himmliſche Geſtalt! Sie iſts, ſie iſts die Botſchafterinn der Wahrheit, himmliſche Offenbahrung! Feſt umfaß' ich ſie, und himmliſcher Troſt umleuchtet mich!

Ja, Brüder im Elend, es iſt umſonſt, den Pfad nach Wahrheit ſuchen. Wie eng iſt der Geſichtskreys unter den Wolken! wie unermeßlich das unendliche Ganze! Glücklich wer nicht denkt, glücklicher wen Gott ſelbſt denken lehrete!

Ich ſehe Sonnen brennen, und kenne den kleinſten Funken nicht! Ich ſehe Ströme rinnen, der kleinſte Tropfen iſt mir ein Geheimniß! Wer zieht den Magnet in die Mitternacht? was treibt das Meer nach dem Stundenglas über die ſandige Ufer? was führt die Planeten in ihren Kreiſen? was treibt den Halm aus der gährenden Erde? So unwiſſend von allem, iſts umſonſt zu denken, umſonſt Wahrheit zu ſuchen, umſonſt Ueberzeugung! Ueberredung, Glauben iſt alles, was ich hoffe; meine Weisheit ſey, den ſchwerſten Gründen glauben!

Hab' ich ihn denn herunter gebetet von Gott? Die Weisheit lehrt mich, ich hab's! Brüder, kommt, naht zu ihm und laſt uns ihn hören. Iſt er der Mann, der der Natur gebietet, der Mann, der Menſchen erprobte Glückſeligkeit lehrt, der mich verſönt mit meinem Schickſal; ſo ſey er mein Gott. Höherer Werth, als meiner, iſt berechtigt mich zu lehren; höhere Macht, als Menſchen, iſt berechtigt Glauben zu fodern, berechtigt zu reden von Gott! — Und war das Chriſtus? — O Brüder, nehmt ihn nicht aus der Hand der Theologen. Sie haben ihn mehr, als Plato's Sokrates, zum Sophiſten gemacht, verkannten ſeine einfältige Weisheit, verlachten ſein Wort, faßten nicht ſeinen Geiſt, nahmen ſeine Lehre auf, wie Spielwerk zum Zeitvertreibe. Sie beſudelten die Bilder, die er dem eingeſchränkten Verſtande nur in der Ferne zeigte, mit ihren verblichenen Farben, machten alles zum Wiſſen, und verachteten zu thun! — Herr, du haſt Jeruſalems Tempel zerbrochen, zerbrich auch die Pagoden unſrer Schriftgelehrten. Du haſt die Käufer und Wechsler vertrieben, vertreib auch die, die ſtatt deiner Weisheit ihren Unſinn von dem Lehrſtuhl verkaufen! Du haſt Legionen Teufel ausgetrieben, treib die Legionen Schwätzer aus, die uns dein Wort rauben, und, wie den Gergeſener, uns in Todtengräbern herum reißen!

Ich kenne keinen Chriſtus, als Davids und der Evangeliſten: von ihm predigte Jahrkünderte das graue Alterthum; auf ihn hoffte der Weiſeſte unſerer Vorväter. Er kam! In ihm wohnte Gott. Iſt alles falſch, was er that, ſo iſt nichts wahr unter der Sonne; und iſt eins wahr, ſo iſts alles! Seine Lehre war nicht neu, nur ſein Troſt war neu. — Siehe, wie iſt alles zuſammen gekettet in der Materie! Ihre Schwere bindet Sonnen und Erden — Die Kette der Geiſter iſt Liebe; ſie hängt Menſchen an Menſchen, und Menſchen an Gott. Ihre Schweſter iſt Wahrheit, unzertrennlich mit ihr. — Und Wahrheit und Liebe iſt Chriſtus einzige Lehre; Er ſpannte den einzigen Nerven auf im Menſchen, ohne den alles, Leben, Freude, Seligkeit, alles erſchlafft. Wer kann andere Glückſeligkeit lehren? Nicht Tiefſinn, nicht heilige Myſterien! Was Er lehrt, commentirt das Herz. Wo iſt eine Religion, wie ſeine, für alle? Jede Kraft die er fodert, jede Verläugnung die er befiehlt, alle erzwingen Liebe und Wahrheit. Sie der höchſte menſchliche Werth, ſie die Quelle aller Seligkeit! — Nicht neu! Sie kannte der Menſch ſchon lang', aber den Troſt kannt' er nicht, daß auch er Zweck der Schöpfung iſt; daß, wenn dieſes bange Leben verfliegt, ſich

ſich Scenen öffnen, wo er ſchwimmen wird im Genuß der Wahrheit und Liebe; daß Gott die Wahrheit ſuchende, die liebende Seele nie verſtößt; daß alle Flecken abgewaſchen, alle Krankheit geheilt werden ſoll; daß ſein Geiſt ſchwebt über uns, und uns mächtig belebt, wo wir ſinken, mächtig erwärmt, wo wir erkalten! —

O wie ändert ſich nun jede Ausſicht! Im Sturm des Leidens faß' ich nun mein ganzes Glück, Lieb' und Wahrheit, in mein Herz, überlaſſe mich der Welle, die mich, getragen auf dem Hauch des ewigen Geiſtes, zum Hafen führt, einem ſichern, dem — Chriſtus verhies es — kein Sturm mehr naht! Wie ſicher wird nun das Ruder der Vernunft, da ewig der Stern ſie leitet! Wie leicht bekämpf' ich den Eigenſinn der Selbſtliebe! mein einziger Zweck, Wahrheit und Liebe, iſt auch ihr Zweck. Wie verſiegt meine Träne in Freuden, ſelbſt bey eurer Baare, ihr treuen Gefährten durch das Leben! ich ſeh, ich ſeh euch wieder, wo wir wärmer lieben, enger uns vereinen, nie uns trennen. Ich verachte nun eure Gewalt, ihr Mächtigen auf Erden, ihr nehmt nie mein Herz. Ich ſtürze mich froh in die Geſellſchaft ewig mit mir verbundener Brüder; ihr wärmt mein Herz zum himmliſchen Gefühl der Liebe. Ihr lächelt mir wieder, holde Muſen; euer Lied iſt ſanfte Liebe und himmliſche Wahrheit. Du nahſt dich mir wieder, milde Weisheit; der Glaube (ſo heiſt er hier, im Himmel heiſt er Wahrheit) der demütige Glaube ſtillt den Aufruhr! Nun weis ich, was Glückſeligkeit iſt; weis, daß ſie des Menſchen Schickſal iſt. Ach nun wünſch' ich nicht mehr, als was ich haben kann! Liebe kann ich immer haben und Wahrheit; ſie ſproſſen in meiner Seele. Willkommen nun mein Beruf, mein Loos auf Erden! Mitten unter ihm genieß' ich die Wolluſt ewiger Liebe; mitten unter ſeinem Gewühl kann ich hinauf ſehn auf den Gott der mein Freund iſt, der ſie weg wird nehmen, die Laſt die mich drückt, und in deſſen Schoos ich — nach wenigen — vielleicht nicht Jahren, nach wenig Tagen, Minuten, im Genuß alles umfaſſender, alles erwärmender Liebe ſchwimmen ſoll. — Nun weis ich gewis, daß auch ich Zweck bin, Zweck des erhabenſten Genuſſes, mir nur dann fühlbar, wann mir die Welt verbittert iſt. Nun weis ich, daß Liebe ſie verbittert hat! Nun kenn' ich auch dich, heilige, nie unbelohnte Tugend; du tränkſt mit Liebe, du erweiterſt, erwärmſt, öffneſt mein Herz; auf jede Wunde der Verleugnung tropfeſt du einen Balſam von Liebe; du zeigſt mir mehr keinen Zweck, den mein Auge nicht erreicht; Wahrheit und Liebe iſt dein Zweck, und der liegt in mir, macht meine ganze Seligkeit; und hab' ich mich verirrt aus Blindheit, den Schatz verlier' ich nicht: ſinkt meine matte Kraft, der Wahrheit die Hand zu bieten; erkaltet meine Liebe im menſchlichen Herzen, ſo ſchwebt der Geiſt über mir: und bin ich gewichen von dir, freventlich gewichen; ſo fürcht ich nicht die ewige Trennung vom Quell der Liebe. Ich weis, er erbarmt ſich, hört noch den matten Ruf der Liebe in meinem Herzen, und verſenkt ins Blut des Gequälteſten der Menſchen alle meine Schuld. —

Ins Blut! weſſen Blut? Blut Gottes! was kann Er bluten? was leiden? was brauchts des Leidens, wenn er ſich meiner erbarmen will? Iſt Gottes Gerechtigkeit wie unſere, was braucht er Blendwerk? Iſt ſie's nicht, was braucht er Strafen? — Strafen des Unſchuldigen für ſchuldbare Verräter — Und was ſoll mir der menſchliche Gott, der göttliche Menſch? was die Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen, was die drey in Einem? —

O Brüder! wer Troſt ſucht, fliehe die Schule der Schriftgelehrten! Ihr kaltes Herz macht, mit Schul-Erfindungen geſchäftiger Phantaſie, alles eben. Ihnen thut ihr Herz die Fodrung nicht, wie uns; ſie zahlen mit Worten, begnügen ſich mit Worten, und zukken die Achſeln oder zermalmen mit Anathemas, wer die ſinnloſe Zauberworte nicht nachtönt.

O Voltäre, und du weit verirrter vom Menſchenſinn — ſchwatzhafter Hume! Ihr habt in manches Herz den Dolch gedrückt, habt manchem müdem Haupte das Kiſſen weggezogen, auf dem es, gewiegt in ſein ungrübelndes Menſchengefühl, ruhig lag: aber ihr lüdet nicht ſo viel Jammer auf uns, als die alles wiſſende, alles erklärende Schriftgelehrte. Sie ſahen Gott in der Schöpfung, Gott in Chriſto, Gott im lehrenden, tröſtenden, erwärmenden Geiſt; ſchufen ſich Bilder und verkauften ſie für Lehre Chriſti; ſie ſahen den Allmächtigen wirken in Chriſtus, ſahen den leidenden, ſchmachtenden, Blut ſchwitzenden, abhängigen Menſchen in ihm, träumten vereinigte Naturen, und zwangen auch die in Chriſtus Lehren. Sie hörten, daß Chriſtus ſein Blut für Sünden vergoſſen, daß er leiden muſte, um uns mit Gott zu vereinigen; da wuſten ſie alles, und nöthigten Gottes Rathſchlüſſe in ihre Syſteme, Puppenſpiele, Wort-Syſteme ohne Geiſt, unhörbar dem Ohr, nicht fühlbar dem innern Menſchen.

Nicht alſo, meine Brüder! Ich ſehe Gott wirken und lehren in Chriſto, ſehe leiden den Menſchen; was brauch' ich, wie kann ich wiſſen, war der Menſch blos leidend, da Gott wirkte? wirkt er mit ihm? Ich glaube der Lehre, glaube der Wirkung. Undurchdringlich iſt mir die Wolke, die über dem Bande des menſchlichen Geiſtes und ſeines Körpers hängt; tauſendmal undurchdringlicher die, die über dem Menſchen hängt, in dem Gott

Gott wirkte! Was brauchſt du, Thor, zu deiner Erleuchtung, zu deiner Beruhigung zu wiſſen, ob der Menſch eins mit Gott, ob er blos Werkzeug war? Sag' erſt, was iſt die Natur Gottes, was iſt die Natur der Menſchen; dann frag' um ihre Verbindung. Du ſagſts — Ha! von tauſend und tauſend Eigenſchaften in ihr kennſt du kaum zwey, auch die blos aus der Wirkung geahndet.

Ich ſeh die Schöpfung, Gott muß ſie gewirkt haben; ich ſeh Chriſti Thaten, in ihnen Allmacht des Unbeſchränkten; ich höre ſeine Lehre, in ihr Weisheit des Allweiſen, mit der ſo meine Seele ſympathiſirt, daß niemand ſie lehren konnte, als wer die Seele ſchuf. — Gott muß in ihm gewirkt haben und gelehrt! Ich fühle, wo ich troſtlos wanke, wo ich verlaſſen irre, wenn mein Herz noch warm iſt von Liebe, jeden Troſt tropfen in mich, jeden Nerven geſpannt zum Siege — Das wirkt Gott, ruft mein belebtes Herz. War das ein Gott? Gewis! alles harmoniſch wie eins! That ers mit einer Hand oder mit drey? Thor, genies das Werk, was fragſt du nach dem Werkzeug — Wie ſoll ich aber tauſend

Worte der Offenbahrung verſtehn? Muſt du? Tritt hinter den Vorhang durchs Grab — und wie oft hingſt du allein den Vorhang vor!

Chriſtus ſagt, mein Blut verſönt euch mit Gott! — Wie das? das erklärt er nicht! Ergreif, ergreif die troſtvolle Lehre. Hier ſind Gottes Gerichte dunkel; hier dein Auge zu ſtumpf, den Glanz zu ſehn. Der ſagts, der lauter Weisheit lehrte; der ſagts, der lauter Thaten des Himmels that — Was hebt den elektriſchen Funken aus dem Waſſer? Du weiſts nicht, widerſprichſt du darum deinem Auge? Thor, genies der Verſönung, die dir der erkannte Gott verhies; was kümmerts dich, was Gottes Rathſchlüſſe fordern? —

Ich demütige mich! Zu ſehr verirrt, zu ſehr gequält auf der dornigen Straße vergebens verfolgter Wahrheit, hang' ich an dir, überwiegender Glaube. Du haſt mein Herz gewonnen; es verriegelt der Vernunft den weitern Schritt! — Hier ſoll ſie ſtehen und knieend anbeten, und ſich verliehren in himmliſche Wolluſt. Ach wie trat ich mit warmer, edel ſchwärmender Tugend in die Welt, voll das Herz von Anbetung inniger Güte, innerer Vollkommenheit! Mit jugendlicher Wärme hub ich mich auf, ſtrafte das Laſter, wo ichs fand, und gieng, da Welten mir nicht antworteten, verſchloſſen hin und lebte mir! Uebermacht riß mich zurück unter Menſchen. Mein Feuer erkaltete, meine Wege wurden verwirrter, meine Tugend ſchwankte. Täglich fiel ich mehr! — Ich ſuchte Troſt; da traten ſie auf, die Schriftgelehrte. Mit prahlender Bibel-Vernünfteley betäubten ſie meinen Verſtand; mit kalten Worten überſchwemmten ſie mein Herz. So lange Ruh war, blieb ich zufrieden; ach! ſo bald ich blickte auf mein Herz, ſo bald der Stachel des Gewiſſens bluten machte, ſo bald ich den Abgrund ſah, wo ich lag, hinauf ſah auf die Höhe, wo ich, unſchuldiger Junge, geſtanden hatte, und die Flügel ſchwingen wollte, auf denen ich zu ſchweben glaubte, da fand ich, daß es Waſſerblaſen waren, die bey jedem Aufſtreben zerſprangen.

O ſtiller freundlicher Mond, du ſaheſt oft, wie ich, wenn du die um mich her ſchlafende Natur beleuchteteſt, mit ſchlafloſem betråntem Auge auf meinem Angeſicht lag, und den Stachel im Herzen, um einen Engel, den kleinſten der Engel bat, mich zu heilen, zu lehren, zu verſönen mit Gott, Welt und mir! Da fühlte ich, wie getünchter Weisheit Stolz troſtlos das wimmernde Herz in der Noth verlåſt; fühlte, wie kraftlos des Predigers Stimme auf meinem Herzen abgegleitet. — Endlich — ſpåt, aber endlich — kam Weisheit herab, und führte meine wandernde Gedanken zurecht. Sie lehrte mich die Gloſſe der Menſchen-Weisheit überſehn, und tropfte von deinem Mund, verkannter, ſelbſt von deinen Dienern verleugneter Chriſtus, Balſam in meine Wunden. Seit dem hång' ich nun an deinem Munde, kenne keine Lehrer mehr, als dich, hoff' auf keinen als dich — Auch hat an deiner Hand mir nie ein Troſt gefehlt; auch hat dein Blut jede Wunde des gequålten Herzens geheilt; auch ſeh ich nun, nur dich, dich an Gottes Hand; meine ſchmachtende Seele åchzt nach dir — Oeffnet euch, Gråber, nicht dem Schmerz zu entfliehen; ſondern mich zu ſtürzen in den Quell der Liebe, in die Quelle der Gottheit, wo ewiger Genuß der Wahrheit und Liebe iſt! —

O ihr, deren Herz noch dürſtet nach Menſchen verſagter Wahrheit, ihr redliche Wenige, die ihr nicht mit ſelbſtgefälligem Stolz Klarheit prahlt, wo Finſterniß euch zehenfach deckt, lernt die Gränzen der Menſchheit! Nur da, da iſt Troſt für euch! Wer ſchwer beladen leidet, lerne Liebe; wer bis zum Ueberdruß den Becher der menſchlichen Freude genoſſen hat, lerne Liebe! Sie iſt das große unendliche Geſetz, das einzige Band der Geiſter. Spannt die einen Nerven, und ſchwingt dann die Flügel, ſie heben euch zu Gott. Keine Weisheit führt zu Chriſtus, nur Liebe und Wahrheit. Und drängen noch ſich Zweifel ein, glaubt ihr ihm noch nicht, dem göttlichen Lehrer — zittert nicht vor der Verdammniß des Unglaubens — Unglauben ans Geſetz der Liebe und Wahrheit ſcheidet allein von Gott; Glauben an die Lehren, giebt Gott allein! — zum Troſt — nicht zur Pflicht. —

Und nun willkommen, Freund, willkommen Pope mit dir! Nun iſt ſein Zauberſpruch wahr, beſiegelt vor Gott! — Alles iſt übel mit der Vernunft; mit Chriſtus alles wohl.

Pope's
Verſuch
über den Menſchen.

Erſter Brief.

Der Menſch ſteht an ſeiner gehörigen Stelle; ſeine Mängel und die Mängel jedes Theils ſind Vollkommenheiten des Ganzen.

Erwache, Bolingbroke, überlaß dem niedern Ehrgeiz, und dem Stolz der Könige ihre Kleinigkeiten. Laß uns — das Leben giebt ja doch kaum mehr, als ſich eben umſehen und ſterben — laß uns frey durch alle Scenen der Menſchheit wandeln! Weites Labyrinth! aber nicht ohne Plan; Wildniß, wo Dornen unter Blumen wachſen; Gärten, reizend mit verbotener Frucht! Laß uns zuſammen jagen durch das weite Feld; verſuchen, was die Heide giebt, und der Buſch, und forſchen in den Hölen und auf den ſchwindlichen Spitzen, was fliegt ohne Augen und kriecht ohne Licht! Laß uns die Wege der Natur beſchauen, Thorheit ſchießen im Flug, und die Sitten fangen im Netz, wie ſie aufſtehn;

lachen, wo wir müſſen, wahr ſeyn, wo wir können, aber überall rechtfertigen die Wege Gottes mit dem Menſchen!

1. Sag dann zuerſt, was können wir von Gott dort oben, vom Menſchen hier unten, was können wir ſagen von ihnen, als was wir von ihnen wiſſen? Vom Menſchen ſehen wir nichts, als den Punct, wo er ſteht; was können wir von ihm und ſeinem Verhältniſſe reden, als aus dem? Unzählbare Welten verkündigen Gott; wir können ihn nur ſuchen in unſerer. Er blickt durch das Unermeßliche; er ſieht, wie Welt an Welt ein Ganzes macht; wie eine in die andere fließt; wie andere Planeten um andere Sonnen laufen, und kennt die unzählbare Weſen, die in unzählbaren Formen die Sterne bevölkern; er kann allein ſagen, warum wir das ſind, was wir ſind! — Oder, hat dein durchdringender Geiſt die Pfeiler der Schöpfung erforſcht, die Bande, die Bindungen, die Ordnung, die Stufen? Kann ein Theil das Ganze faſſen? Liegt die unendliche Kette, die alles zuſammen faßt, und alles hält, in Gottes Hand oder deiner?

II, Einbildiſcher Menſch! du willſt die Urſache ſuchen, warum du ſo ſchwach, ſo klein biſt, ſo blind? Such die mehr verborgene Urſach, warum du nicht noch kleiner biſt, noch ſchwächer, noch blinder? Frag deine Mutter Erde, warum wurden die Eichen höher und ſtärker, als die Sträuche die ſie beſchatten? Oder frag den blauen Himmel, warum ſind Jupiters Trabanten kleiner, als er?

Iſts einmal gewiß, daß die unendliche Weisheit von allen möglichen Welten die beſte wählen muſte, wo alles gedrängt, oder nicht gebunden iſt, alles ſteigt in gemeſſenen Stufen; ſo muſte in der Leiter vernünftiger Geſchöpfe, eine Stufe für das Menſchen-Geſchöpf ſeyn; und die ganze Frage iſt, — ſtreitet, ſo lang' ihr wollet — ſteht das an ſeinem Ort?

Was in Rückſicht auf den Menſchen Uebel iſt, kann, muß, in Rückſicht auf das Ganze, gut ſeyn. In menſchlichen Werken, auch in den vortrefflichſten, bringen tauſend Bewegungen kaum eine Wirkung hervor; bey Gott kann oft eine alles thun, und doch noch zu einem zweyten Endzweck mitwirken. So kann der Menſch, der hier ſein eigener Zweck ſcheint, vielleicht in einer unbekannten Welt nur Werkzeug ſeyn; treibt wo ein Rad, läuft wo zu einem Ziel *); wir ſehen nur einen Theil, nie das Ganze.

---

*) Pope ſagt, touches ſome wheel, or verges to ſome goal. Das erſte iſt klar, das letzte ſcheint mir aber für ein ſo philoſophiſches Gedicht, für einen ſo philoſophiſchen Dichter viel zu unbeſtimmt, wenn es ſo verſtanden werden ſoll, wie ichs überſetzt habe. Zu einem Ziele laufen, da hört die Wirkung auf am Ziel; und doch will Pope damit den Gedanken, daß der Menſch in einer andern Sphäre wirke, anſchaulich machen. Ich dachte einmal, ob nicht Verges hier Ruten, und Goal hier Kerker hieße, und wollte die Stelle ſo geben: oder hält die Geiſel der Rache; aber auch das ſchien mir zu weit hergeholt: und obgleich ein groſer Kenner der engländiſchen Sprache, ohne meine Gedanken zu wiſſen, auf eben die Erklärung fiel; ſo verwarf ich ſie doch. Ich zog mehrere zu Rath, aber alle überſetzten wie ich nun thue, und begnügten ſich damit; begnügen kann ich mich noch nicht, aber ich weis keine beſſer.

Der Ueberſetzer.

Wenn das ſtolze Roß weis, warum der Menſch nun ſeinen raſchen Lauf zäumet, nun es über die Felder ſpornt, und der dumme Ochs, warum er nun die Furche bricht, nun blutet im Opfer, nun Egyptens Gottheit iſt; dann wird der ſtolze, unwiſſende Menſch begreifen ſein Thun, ſeine Leidenſchaften, ſein Weſen, ſeine Beſtimmung, und ſeinen Zweck; warum er handelt und leidet, nun getrieben wird, nun gehalten, die Stunde ein Sclav iſt, die nächſte ein Gott.

Sagt alſo nicht, der Menſch iſt unvollkommen, und der Schöpfer hat gefehlt; ſagt, der Menſch iſt ſo vollkommen, als er ſeyn ſollte; ſein Wiſſen gemeſſen nach ſeiner Stelle und ſeiner Dauer; Ein Punkt ſeine Stelle, ſeine Dauer ein Augenblick. Iſt er beſtimmt zur Vollkommenheit in einer Sphäre; was liegt dran, ob bald, ob ſpät? ob hier, ob dort? Wer heute glücklich iſt, iſts ſo gut, als werſ vor tauſend Jahren war.

III. Der Himmel deckt das Buch des Schickſals vor allen ſeinen Geſchöpfen, und zeigt ihnen nur das Blatt, das ihren Zuſtand beſtimmt; verbirgt vorm Thier, was der Menſch weis; vorm Menſchen, was den Geiſtern offenbahret iſt. — Wer könnte ſonſt die Laſt des Lebens tragen? Hätte das Schaaf, das heute deine Schwelgerey zum Tode gewidmet hat, deine Vernunft; würde es ſo ſorglos hüpfen und ſpielen? Froh bis ans Ende, pflükt es das blumige Gras, und leckt die Hand, die ihm das Meſſer an die Kehle hält. — O Unwiſſenheit der Zukunft! gütiges Geſchenk! durch dich bleibt jeder treu der Sphäre, die ihm ſein Schöpfer beſtimmt, der, Gott aller Geſchöpfe, mit gleichem Blick, Helden fallen ſieht und Sperlinge, Atome ſchleudern und Sonnen, Welten zerſpringen und Waſſerblaſen zerplatzen.

Hoffe dann in Demuth; heb dich empor mit ſchüchternen Flügeln; warte auf den großen Lehrer, das Grab, und bete! Gott ſagt dir nicht, was für Seligkeit dir beſtimmt iſt; aber die Hoffnung giebt er, nun deine Seligkeit zu ſeyn! Ewig quillt die Hoffnung im menſchlichen Herzen; nie iſt der Menſch, überall wird er ſelig! Unruhig, abgeſchnitten von ihrem Vaterlande, ruht die Seele dort und wandert durchs künftige Leben.

Siehe da den armen Indianer! Sein unbelehrtes Auge ſieht Gott in Wolken, und hört ihn im Winde; ſtolze Weisheit führte nie ſeine Seele, zu wandern auf der Milchſtraße, oder zu betreten die Laufbahn der Sonne: aber die einfältige Natur gab ſeiner Hoffnung jenſeits der wolkigen Hügel einen demüthigen Himmel, eine ruhigere Welt im Thal des Walds, eine glücklichere Inſul in der ſchäumenden Flut, wo der Sclave wieder zu ſeinem Vaterlande kehrt; wo kein Feind mehr geißelt, kein Golddurſt der Chriſten naht. Da zu leben, genügt ſeinem natürlichen Wunſch; er verlangt nicht Engels-Flügel, nicht Seraphs-Glut: aber er hofft, daß ſein treuer Hund den Himmel mit ihm theilen, und ihn auch dort begleiten wird.

IV. Gehe du klüger, und wäge, auf der Wage deiner Weisheit, deine Meinungen gegen die Rathſchlüſſe der Vorſicht; nenn' Unvollkommenheit, was du ſo träumſt; ſag, hier giebt er zu wenig, dort zu viel; verſchling alle Geſchöpfe zu deinem Vergnügen und deiner Kurzweil, und nenne Gott ungerecht, wenn der Menſch leidet, und nicht alle Sorge des

Himmels allein für ihn wachet; reiſs aus ſeiner Hand den Richterſtab und die Waage; richte über Gottes Gericht, ſey Gottes Gott!

Stolz, vernünftelnder Stolz hat uns verführt; jeder reiſt ſich aus ſeinem Kreis, und ſtrebt zum Himmel. Stolz ſucht immer die höchſte Spitze. Menſchen wollen Engel ſeyn, Engel Gott — Engel fielen, weil ſie ſeyn wollten, wie Gott; Menſchen, die ſeyn wollen wie Engel, ſind Rebellen, wie ſie. Wer die Geſetze der Ordnung ändern will, beleidigt den Schöpfer!

V. Warum glänzen die Sterne? warum ſchuf er die Erde? Für mich, ruft der Stolz: für mich weckt die Natur die plaſtiſche Kraft, ſäugt jedes Kraut und ſtreut ihre Blumen aus; für mich tropfet in jedem Herbſt der Nektarſaft der Reben, verhaucht in jedem Frühlinge die Roſe den Balſamduft; für mich ſparet die Mine ihre Schätze, für mich ſtrömt Geſundheit aus tauſend Quellen; Seen rollen, mich zu fernen Welten zu tragen; Sonnen glänzen, mir zu leuchten; die Erd' iſt mein Schämel, der Himmel meine Decke. —

Aber wie? Vergiſt nicht die Natur dieſen wohlthätigen Zweck, wenn bleicher Tod aus ſchwülen Strahlen ſteigt, wenn Erdbeben verſchlingen, der Sturm Städte ins Grab, Völker in den Abgrund ſtürzt? — Nein! ruft ihr, der Ewige wirkt nach allgemeinen Geſezzen, nicht parteyiſch für einen! Wenig ſind der Ausnahmen, wenig der Veränderungen; und was iſt dann am Ende vollkommen geſchaffen? — Iſts denn der Menſch? — Iſt er der Zweck der Schöpfung; ſo hat die Natur ſich verfehlt — ſolls der Menſch weniger können? Der Zweck erfordert eben ſo gut, einen beſtändig gleichen Wechſel des Sonnenſcheins und Regens, als der menſchlichen Begierden; eben ſo gut ewigen Frühling und wolkenloſe Himmel, als immer milde, immer ruhige, immer weiſe Menſchen. Bricht Erdbeben und Peſt die Plane des Himmels nicht, warum bräche ſie denn ein Borgia, ein Catilina? Wer weis das, als wer die Blitze ſchuf, den alten Ocean ſchwellt und Stürme beflügelt; Cäſars Seele zu wildem Ehrgeiz entflammt, und Ammone losläßt, die Welt zu geißeln? Stolz, Stolz macht uns zu Grüblern. Gebt Rechenſchaft vom Laufe der Natur, wie vom Gange des Menſchen. Tadeln wir den Himmel in dem, warum nicht auch in jenem? — Demüthig ſchweigen und dulden, iſt in beyden die höchſte Weisheit!

Es ſcheint allerdings, es wäre beſſer für uns, wenn hier alles harmoniſch, alles Tugend wäre, daß nie das Meer und die Luft den Sturm empfände, nie eine Leidenſchaft die Seele ſtörte. Aber der Streit der Elementen hält alles, und Leidenſchaften ſind die Elemente des Lebens. Das erſte Geſetz der Ordnung ſteht feſt in der Natur, und feſt im Menſchen!

VI. Und was will denn der Menſch alles? Nun möcht' er fliegen zum Himmel, und ſo nah am Engel, noch ſteigen über ihn; nun ſieht er herab, und weint wieder, daß er die Stärke des Ochſen, den Pelz des Bären nicht hat. Iſts wahr, daß alle Geſchöpfe um ſeinetwillen da ſind; was nützten ſie ihm, wenn er auch alle ihre Gewalt hätte? Die Natur gab jedem, freygebig ohne Verſchwendung, ſein eignes Organ, ſeine eigene Kraft. Jeder anſcheinende Mangel wird auf einer andern Seite wieder erſetzt; hier durch mehr Schnelle, dort durch mehr Gewalt; alles abgemeſſen nach ſeinem Zuſtande; nichts hinzuzuſetzen, nichts davon zu thun; jedes Thier, jedes Inſekt iſt glücklich in ſich — Wäre der Himmel ungerecht gegen den Menſchen, den Menſchen allein? Soll er allein, den wir für vernünftig halten, er allein mit nichts zufrieden ſeyn, wenn er nicht alles hat? Die Glückſeligkeit des Menſchen — o könnte der Stolz ſie finden! — die Glückſeligkeit des Menſchen iſt nicht, mehr zu vermögen, mehr zu denken, als Menſchen gegeben iſt; nein! ſo viel zu vermögen, ſo viel zu denken, als ſein Stand, ſeine Natur ertragen kan. Warum hat der Menſch kein mikroſkopiſch Auge? die Urſach iſt klar, er iſt keine Fliege. Was hülfen uns feinere Augen? die Milbe zu ſehen, aber den Himmel nicht zu überſchauen. Feineres Gefühl? wenn ſchauernd lebendig über und über Folter und Tod an jeder Pore hieng', oder der feinſte Duft das Gehirn erſchütterte, und er an der Roſe in aromatiſcher Marter ſtürbe? Wenn die Natur in ſein feineres Ohr donnerte, und ihn betäubte mit der Muſik der Sphären; wie würde er ſie zurück wünſchen, die ſäuſelnde Zephyre und den rieſelnden Bach! — Wer ſieht nicht, wie gütig die Vorſicht giebt und verſagt!

VII. So weit die Schöpfung ihre weite Reiche breitet, ſteigt die Leiter hinauf von der Stufe des Sinnes, zur Stufe des Verſtandes. Sieh, wie ſie hinauf geht von den Myriaden des wimmelnden Graſes, bis zum herrſchenden Geſchlechte des Menſchen! Was für Arten von Augen vom Schimmer des Maulwurfs bis zum Blick des Luchſes! wie verſchieden die Organe des Geruchs vom ſpürenden Hunde bis zur achtloſen Löwin! des Gehörs von der Schöpfung in der Flut, bis zu den Chören der Wälder! Wie fühlt die Spinne! Alles Gefühl im leichten Gewebe, Alles Leben bis zum Ende des feinſten Fadens! Wie ſicher, wie fein unterſcheidet die Biene den Gift der Blume vom aromatiſchen Tau! Wie verſchieden iſt der Inſtinkt vom wühlenden Schweine zu deinem halb denkenden Elephanten! Wie ſchmaal die Linie zwiſchen dieſem und dem Verſtand; immer nah und immer getrennt! Erinnerung und Beobachtung, wie eng verwandt! Wie nah der Ueberganz vom Sinne zum Gedanken! Wie drängen die Mittel-Naturen zuſammen! und doch ſpringt keine über die unüberſteigliche Linie. Konnte, ohne die gemeſſene Stufen, eine der andern untergeordnet ſeyn, alle dir? Du bezwingeſt alle; iſt nicht deine Vernunft die Kraft von allen?

VIII. Sieh in der Luft, dem Meere, der Erde, die ganze Materie in Bewegung; alles drängend zur Geburt. Ueber uns, wie hoch kann das fortſchreitende Leben ſteigen, wie weit ſich verbreiten um uns, wie tief hinunter reichen! Weite Kette der Weſen! ihr Anfang in Gott; Himmels-Naturen; Menſchen-Naturen; Engel, Menſchen, Thiere, Vögel, Fiſche, Inſekten, was kein Auge ſehen kann, kein Glas erreichen; vom Unendlichen zu dir, von dir zum Nichts. Steigen wir zum höhern, ſo drängen die niedern an uns, oder es iſt eine Lücke in der gedrungenen Schöpfung, wo, wenn eine Sproſſe bricht, die ganze Leiter dahin ſinkt. Bricht ein Glied aus der Kette — zehn oder zehntauſend, die Kette iſt immer gebrochen!

Und muß, wenn das erſtaunliche Ganze ſtehen ſoll, wie jede Creatur, auch jedes Syſtem ſteigen von Stufe zu Stufe; ſo laſt in einem einen Mangel ſeyn, nicht dieß allein, alles fällt zugleich. Weicht der Erdball aus dem Gleichgewicht ſeines Kreiſes, ſo irren Sonnen und Planeten pfadlos am Himmel — Stürzt herrſchende Engel vom Thron; ſcheitert Weſen an Weſen, Welten an Welten; ſinkt Pfeiler des Himmels; zittere Natur vorm Throne Gottes, zerreiſt den ganzen Bau — Für wen? — für dich! — Armſeliger Wurm! — O Unſinn! o Stolz! o Gotteslästerung!

IX. Wie? wenn der Fuß, beſtimmt den Staub zu treten, wenn die Hand, gemacht zur Arbeit, wenn die wollten Haupt ſeyn? wenn das Haupt, das Auge, das Ohr ſich ſchämten, Werkzeuge der Seele zu ſeyn? — Die Laſt abwälzen, die Leiden unwillig tragen, die der alles ordnende Geiſt anwies, iſt eben ſo unſinnig, als nicht der Theil ſeyn wollen, der man iſt.

Alles iſt nur Theil des erſtaunlichen Ganzen, Natur ſein Körper, Gott die Seele; der, anders in allem, in allem er, gros im Bau der Erde, gros im Himmel, wärmt in der Sonne, kühlt im Weſt, glüht im Sterne, blüht am Baume, lebt in allem Leben, breitet ſich aus auf alles, dehnt ſich ungetheilt, wirkt unerſchöpft, athmet in der Seele, bildet im ſterblichen Staube, gleich voll, gleich unendlich im Haar, wie im Herzen; gleich voll, gleich unendlich im niedern klagenden Menſchen, und im glühenden anbetenden Seraph; ihm iſt nichts hoch, nichts niedrig, nichts groß, nichts klein; er füllt, gränzt, bindet, ebnet alles! So höre dann auf und nenn' Ordnung nicht Unvollkommenheit. Alle unſere Glückſeligkeit hängt an der Ordnung, die wir tadeln. Lern deine Stelle kennen; die gute, die ſchickliche Stufe der Schwäche und Blindheit hat dir der Himmel angewieſen. Unterwirf dich, gewis daß du in dieſer oder jeder andern Sphäre ſo glücklich biſt, als du tragen kannſt; ſicher in der Hand der alles regierenden Macht, im Tod und in der Geburt. — Die ganze Natur iſt nur Kunſt, die du nicht begreifſt; jeder Zufall iſt Vorſehung, die du nicht ſiehſt; jeder Widerſpruch, Uebereinſtimmung, die du nicht verſtehſt; jedes Uebel des Teils, Wohl des Ganzen: und troß dem Stolz, troß der irrenden Vernunft; eine Wahrheit iſt klar: Was iſt, iſt gut!

Zweyter Brief.

Leidenſchaften und Selbſtliebe waren dem Menſchen nöthig. Sie quälen, und tröſten, und beglücken: Vernunft iſt ihre Freundin, ihre Führerin; und auch ſie ſo ſtark, als ſie ſeyn konnte.

I.

So lern dann dich ſelbſt kennen! wag nicht, Gott zu ergründen! Dem Menſchen ziemt keine Kenntniß mehr, als Kenntniß des Menſchen!

Geſetzt auf den Iſthmus des Mittelſtands, ein Weſen dunkel erleuchtet, unausgearbeitet gros, mit zu viel Kenntniß für den Sceptiker, zu viel Schwäche für den Stolz der Stoa, hängt er in der Mitte, zweifelhaft zu wirken oder zu ruhen; zweifelhaft, iſt er ein Gott, iſt er ein Thier? zweifelhaft, iſt ſein Leib, iſt ſeine Seele das beſte? gebohren, nur zu ſterben; denkend, nur zu irren; gleich unwiſſend, ſeine Vernunft mag zu viel denken oder zu wenig; ein Chaos von Verſtand und Leidenſchaft; alles verwirret; durch ſich verwirret und zurecht gewieſen; geſchaffen halb zu ſinken, halb zu ſteigen; Herr von Allen, und aller Sclav; einziger Richter der Wahrheit, gedreht in endloſem Irrthum; der Ruhm, der Spott, das Räthſel der Welt!

Geh! wunderbares Geſchöpf! ſteige, wohin dich Kenntniß leitet, miß die Erde, wäg die Luft, beſtimme die Flut des Meeres, zeig den Planeten ihre Pfade; berichtige das alte Jahr, und weiß die Sonne zurecht. Geh! ſteige mit Plato zum oberſten Himmel, zur innern Güte, innern Vollkommenheit, innern Schönheit; oder lauf in den labyrinthiſchen Gängen ſeiner Schüler, und nenne Toll-ſeyn Gott gleichen, wie Indiens Heilige ſich in ſchwindenden Kreiſen drehen, und den Kopf wenden um der Sonne ähnlich zu werden — Geh, lehre die ewige Weisheit, wie ſie regieren ſoll; dann ſink zurück in dich und ſey — ein Thor.

Da die obern Geiſter jüngſt einen Sterblichen ſahen die Geſetze der Natur entfalten, bewunderten ſie dieſe Weisheit in irdiſcher Geſtalt, und zeigten einen Neuton, wie wir einen Affen. -

Konnte der, der den Gang des Kometen fand, den kleinſten Schritt der Seele zeichnen? Er, der ſah ihr Feuer, hier ſteigen, dort ſinken; kannt' er ſeinen Urſprung und ſein Ende? — Was Wunder! des Menſchen edlerer Theil kann unaufgehalten ſteigen und fliegen von Kunſt zu Kunſt; aber ſo bald er arbeitet an ſich, zerreiſt jeder Hauch der Leidenſchaft das Gewebe der Vernunft.

Suche denn Kenntniß, aber an der Hand der Beſcheidenheit; entkleide ſie erſt von allem Staat des Stolzes; zieh ab, was nur Eitelkeit iſt, oder Anputz, gelehrte Ueppigkeit oder Tand, oder Kunſtgriff die weite Gränze des Tiefſinns zu zeigen, oder Vergnügen an Grübeley, oder ſinnreiche Mühſeligkeit. Thu das alles weg, oder ſchneide wenigſtens die Auswüchſe ab von allen den Erfindungen, die wir unſern Laſtern zu danken haben: dann ſieh, wie wenig übrig bleibt; was dem Vergangenen gedient, und der Zukunft nützlich iſt.

II. Zween Grundtriebe herrſchen im Menſchen: Selbſtliebe, zu treiben; und Vernunft, zu zähmen. Beyde ſind weder gut noch ſchlimm; jedes wirkt auf ſeinen Zweck, alles zu bewegen, und zu regieren: wirken ſie in ihren Schranken, ſo iſt alles gut; auſſer ihnen alles ſchlimm!

Die Selbſtliebe, die Triebfeder der Bewegung, treibt die Seele; die Vernunft vergleicht alles auf ihrer Wage und regiert das Ganze. Ohne Selbſtliebe bewegte ſich der Menſch nie; ohne Vernunft zu keinem Zweck, ſtünd' entweder wie die Pflanze, auf ſeiner feſten Stelle, zu wachſen, ſich zu vermehren und zu welken; oder ſchimmerte, wenns der Zufall wollte, wie ein Meteor, durch die Luft, verzehrte ſich und wen er träfe!

Der Trieb der Bewegung muſte ſtark ſeyn; Thätigkeit iſt ſeine Beſtimmung; er reizt, treibt und belebt: die Vernunft muſte ruhig und ſtill ſeyn; nur beſtimmt aufzuhalten, zu überlegen, zu rathen. Selbſtlieb' iſt ſtärker, weil ihre Gegenſtände nahe liegen; der Vernunft ihre liegen in der Ferne: jene ſieht das unmittelbare Gut durch den Sinn, die das künftige in der Folge. Mächtiger, als Gründe, drängen Verſuchungen ein; wenns hoch kömmt, iſt die nur wachſamer, die Selbſtliebe ſtärker! — Brauche deine Vernunft, den

Stärkern zu bändigen, und höre nur auf ſie. Achtſamkeit giebt Uebung, Erfahrung; jede ſtärkt die Vernunft und ſchwächt die Selbſtliebe.

Laſt grübelnde Pedanten die beyden Freunde zu Felde führen, mehr beſorgt zu trennen, als zu verbinden; ſo bald ſie ſtreiten, fällt aller Reiz, alle Tugend, alle die raſche Fertigkeit des Witzes, Sinn und Vernunft! Gelehrte zanken, wie Narren, oft über einen Namen, und meynen am Ende nichts oder einerley.

Selbſtliebe und Vernunft haben einerley Zweck, Abſcheu vorm Uebel und Begierde zum Wohl. Aber die eine iſt ungenügſam und möcht' alles verſchlingen, die andere will nur den Honig ſaugen ohne die Blume zu verletzen; Vergnügen iſt das gröſte Gut, oder das gröſte Uebel, nachdem ihrs verſteht.

III. Die Leidenſchaften ſind nichts als Beſtimmung der Selbſtliebe. Das wahre oder das ſcheinbare Wohl ſetzt ſie in Bewegung. Aber da nicht alles Gute für alle ſeyn kan, und die Vernunft jedem, für ſich zu ſorgen befiehlt: ſo iſt auch eigennützige Leidenſchaft, wenn ihre Wege richtig ſind, eine Freundin der Vernunft und ihrer Sorge werth: breitet ſie ihre Beute aus auf andere; ſo erhebt ſie ſich zum Range der Tugenden.

Laſt den Stoiker in träger Unempfindlichkeit pralen; ſeine Tugend iſt feſt — gefroren, all zuſammengeſchrumpft in das Herz. — Stärke der Seele iſt Bewegung, nicht Ruhe. Der aufwallende Sturm treibt die Seele zur Arbeit, verſtört vielleicht Teile, aber erhält das Ganze. Wir ſegeln hin und her auf dem weiten Meer des Lebens; Vernunft iſt der Compaß, aber Leidenſchaft der Wind. Auch Gott iſt nicht immer in ſeiner Stille — Er ſteigt auf den Sturm und fährt auf dem Wind.

Leidenſchaften ſind, wie die Elemente, gebohren zum Kampf; aber gemiſcht und gemildert, vereinigen ſie ſich in ſeinem Werk. Es iſt genug ſie zu mildern und zu brauchen; aber was den Menſchen macht, kan das den Menſchen zerſtören? Genug! die Vernunft folgt dem Pfade der Natur, bändigt ſie, vergleicht ſie — folg' ihr und Gott!

Liebe, Hoffnung, Freude, das lachende Gefolg der Luſt; Haß, Furcht, Schmerz, das Volk der Leiden, vermiſcht mit Weisheit, und gebunden in ihre Gränzen, ſetzen und erhalten das Gleichgewicht der Seele, miſchen Licht und Schatten, und geben dem Leben Kraft und Farbe!

Vergnügen liegt immer in unſerm Aug oder Hand, hört auf im Genuß, und lebt in der Ausſicht. Das Gegenwärtige zu haſchen, das Künftige zu ſuchen, iſt das ewige Geſchäft des Leibs und der Seele. Alle legen ihre Reize dar, aber nicht alle reizen; jeder Sinn hat ſeine beſondere Gegenſtände: deßwegen iſt der Eindruck verſchieden, ſtark oder ſchwach, wie das Organ, auf das er wirkt; und deßwegen ſchwebt bey allen eine Hauptleidenſchaft oben, und verſchlingt alle, wie Aarons Schlange!

So wie der Menſch bey ſeiner Geburt vielleicht ſchon die lauernde Urſache ſeines Todes empfängt, und die junge Krankheit, die ihn endlich bezwingt, zunimmt, wie er wächſt, und ſtark wird in ſeiner Kraft; ſo liegt, geflochten in ſeinen Bau, die Krankheit der Seele, die herrſchende Leidenſchaft in ihm: jeder Lebensgeiſt, der das Ganze nähren ſollte, flieſt zu dieſer in Seel' und Leib; was das Herz wärmt, was den Kopf füllt; alles, ſo bald die Seele ſich öfnet und ihr Amt antritt, treibt die gefährliche Kunſt geſchäftiger Einbildungskraft alles zum kranken Theil. Die Natur iſt die Mutter der mächtigen Leidenſchaft; Uebung nähret ſie; Witz, Geiſt, Talente alles macht ſie ärger; ſelbſt die Vernunft giebt ihr oft Schärfe und Kraft — wie der Strahl der Sonne den Wein verſäuert!

Unglückliche Unterthanen eines gerechten Scepters, gehorchen wir oft unter der ſchwachen Königin einem Favoriten. — Ach! da ſie nie Waffen, immer nur Regeln giebt, was kan ſie mehr, als uns ſagen, daß wir Thoren ſind, lehren unſere Natur zu beweinen, nicht zu beſſern? Ein heftiger Ankläger, aber ein unnützer Freund! Oft mehr Advocat als Richter, überredet ſie zum Spruch, oder rechtfertigt ihn; und oft triumphirt ſie über einen leichten Sieg, wenn ſie kleine Leidenſchaften austreibt um der größern willen — wie der Arzt, wenn die Säfte ſich zum Podagra ſammlen, ſich einbildet, er hat ſie vertrieben.

Ja! der Gang der Natur iſt der beſte! Vernunft darf hier nur wachen, nicht führen. Sie darf nur zurecht weiſen, nicht verſtören, und muß die Leidenſchaft mehr für einen Freund, als für einen Feind anſehen. Es iſt eine mächtigere Kraft, die dieſen gewaltſamen Trieb geſendet, und alles zu ſeinem Endzweck richtet. Andere Leidenſchaften treiben uns wie veränderliche Winde herum; die, immer an eine Küſte. Jſts Macht, iſts Wiſſenſchaft, iſts Gold, iſts Ruhm, iſts oft der ſtärkſte Hang zur Ruh; wer folgt ihnen nicht durchs ganze Leben, oft auf Koſten des Lebens? Des Kaufmanns Fleiß, des Weiſen Trägheit, des Mönchen Demuth, des Helden Stolz, alle, alle haben die Vernunft auf ihrer Seite.

Die Weisheit des Ewigen, die immer Gutes aus dem Uebel zieht, pflanzt auf die

Leidenſchaft unſere beſten Triebe; ſie befeſtigt des Menſchen Wankelmuth; ſtark wird jede Tugend, wenn entflammt durch ſie; der grobe Zuſatz verdickt, was zu fein wäre, und vereiniget Leib und Seele zu einem Zweck.

Wie Reiſer die nie den Fleiß des Gärtners lohnten, gepfropft auf den wilden Stamm, Früchte bringen; ſo wachſen die ſchönſten Tugenden auf Leidenſchaft, getrieben durchs wilde Feuer der Natur in der Wurzel. Welch ein Reichthum von Witz und Rechtſchaffenheit wird geerndet von Laune, Eigenſinn, Haß und Furcht! Wie oft giebt Zorn, Eyfer und Stärke; ſelbſt Geiz, Klugheit; die Trägheit, Tiefſinn! Wolluſt, geſeigt durch feinere Canäle, wird reizende Liebe, und entzückt die Weiber. Neid, dem nur der Niederträchtige fröhnt, iſt Nacheyferung im Tapfern und Gelehrten. Und welche Tugend, männlich oder weiblich, wächſt nicht auf Stolz und Schaam?

So giebt uns die Natur — Demüthigung des Stolzes! — Tugenden, eng verwandt mit Laſtern. Vernunft wendet die

Waage vom Böſen zum Guten, und Nero kann Titus ſeyn, wenn er will. Die feurige Seele, die ihr verflucht im Catilina, iſt reizend im Decius, himmliſch im Curtius. Eben der Stolz, der errettet, kann tödten, und macht einen Patrioten, wie einen Schurken!

IV. Wer ſoll Licht und Finſterniß ſcheiden in unſerm Chaos? Der Gott in der Seele.

Die äußerſte Kräfte der Natur, wirken zu gleichen Zwecken *). Die äußerſte Aus-

---

*) Pope erklärt dieſen Gedanken ſelbſt in den Moral Eſſays, Ep. III. wo er mit einer kleinen Veränderung wieder vorkömmt. Da ſagt er: durch die äußerſte Dürre und den ſtärkſten Regen werden Saat und Herbſt und Erndte hervorgebracht; der äußerſte Reiz ſammelt nur die Quelle, woraus der Arme trinken ſoll, wenn ſie reich genug iſt auszufließen. Die beyden Verſe,

Extremes in Nature equal Ends produce,
In Man they join etc.

ſind alſo nicht Gegenſätze, ſondern Parallelen. Warburton, deſſen ekelhafter Commentar alles verwäſſert, hat hier im Eſſay on Man die Stelle nicht erklärt; im Moral Eſſay, Ep. III. erklärt er ſie aber, ſo wie auch ich ſie verſtehe —

Der Ueberſetzer.

ſchweifungen des Menſchen vereinigen ſich auch zu einer geheimnißvollen Abſicht; wenn gleich eine oft in die Gränze der anderen bricht, wie Licht und Schatten auf der Leinwand, und ſie oft ſo in einander fließen, daß bey dem geringen Unterſcheid kaum zu merken iſt, wo die Tugend aufhört und das Laſter anfängt.

Thoren, die deßwegen glauben, es iſt weder Tugend noch Laſter! Wenn ſchwarz und weiß zuſammen fließen, ſich auf tauſend Arten miſchen, vereinigen; iſt deßwegen weder ſchwarz noch weiß? Frag dein Herz, die Sach' iſt klar; es iſt mühſamer, ſie nicht zu verſtehen.

V. Das Laſter iſt ein Ungeheuer, ſo abſcheulich, daß mans nur zu ſehen braucht, um es zu haſſen; — aber ſehn wirs zu oft, ſein Geſicht wird uns geläufig, wir fangen an es zu ertragen, beklagens bald, und umarmens am Ende! Aber wer kan ſagen, wo iſt der höchſte Grad des Laſters? Wo iſt Norden? zu York am Tweed; in Schottland auf den Orkaden da; in Grönland, Zembla, wer weis wo? Niemand geſteht ſichs, daß er auf der höchſten Stufe ſteht; er meint immer, daß ſein Nachbar weiter gegangen iſt; auch die, die mitten in ihm wohnen, fühlen ſeine Wuth nicht, oder geſtehens nicht. Was glücklichere Naturen mit Schauder ſehn, iſt dem gehärteten Einwohner eben recht.

Jeder Menſch muß Tugend und Laſter haben; wenige im höchſtem Grad, alle in einem. Der Thor und der Schurk ſind, wenns ihnen ankömmt, rechtſchaffen und weiſe; und kömmts dem Weiſen an, ſo iſt er auch oft, was er verachtete zu ſeyn. Wir ſind nur ſtückweis gut oder böſe; denn Eigenliebe beherrſchet Tugend und Laſter, und jeder ſucht ſeine eigene Laufbahn.

VI. Aber des Himmels großer Blick geht auf Eins, aufs Ganze! Das arbeitet jeder Thorheit, jedem Eigenſinn entgegen; das wendet jede Wirkung des Laſters ab; das gab jedem Stande glückliche Schwachheiten, Schaamhaftigkeit der Jungfrau, Stolz der Matrone, dem Staatsmann Schüchternheit, Heftigkeit dem General, dem König Selbſtvertrauen, dem Pöbel Glauben; das kann durch Eitelkeit, die keinen Vorteil, keine Belohnung kennt als Lob, die Werke der Tugend thun, und kan auf Fehler und Mängel, die Freude, die Ruhe, den Nutzen des ganzen Menſchengeſchlechtes bauen.

Der Himmel wollte, daß immer einer von dem andern abhängen ſollte. Herr, Knecht, Freund, alle ſollten des andern Hülfe ſuchen: bis Eines Schwäche ſie alle ſtärker macht! Mängel, Schwachheiten, Leidenſchaften, vereinigen den gemeinen Vorteil noch enger, oder machen die Bande werther. Ihnen danken wir reine Freundſchaft und offne Liebe, jede häusliche Seligkeit des Lebens dieſſeit des Grabs; von ihnen lernen wir wieder, wenn das Leben ſich neigt, alle den Freuden, alle der Liebe, allen dieſen Seligkeiten entſagen, und, halb gelehrt durch Vernunft, halb durchs Erſchlaffen der Natur, dem Tod entgegen gehen, und ruhig hinüber ſchlummern.

Die Leidenſchaft ſey was ſie will, Wiſſenſchaft, Ruhm oder Geld, niemand tauſcht ſeine, gegen fremde. Der Gelehrte iſt froh, die Natur zu verfolgen, der Narr, daß er mehr nicht weis, als er weis; der Reiche iſt glücklich in ſeinem Ueberfluß, der Arme im Vertrauen auf die Vorſicht. Seht tanzen den blinden Bettler, den Krüpel ſingen; der Narr iſt ſich ein Held, der Wahnſüchtige ein König, der verhungerte Alchymiſt himmliſch vergnügt in ſeiner goldenen Zukunft, der Dichter in ſeiner Muſe.

Ein jeder Stand hat ſeinen eigenen Troſt; Stolz iſt bey allen ein gemeiner Freund; jedes Alter hat ſeine ihm angemeſſene Leidenſchaft; durch alle wandert die Hoffnung, die uns treu bleibt bis zum Tode.

Sieh an das Kind, — gütiges Geſetz der Natur! — ein Strohhalm machts lachen, die Klapper vergnügt. Den Jüngling freuen lebhaftere Spiele, — nur ein wenig lauter, aber eben ſo leer! Scherpen, Ordensbänder, Geld vergnügen den Mann. Der Roſenkranz und das Gebetbuch ſind die Spielwerke des Alters! Er ergetzt ſich mit dem, wie mit dem vorigen, bis er ermüdet ſchläft; und des Lebens armes Spiel iſt hin!

Indeſſen vergüldet mit ſchimmernden Strahlen Einbildung die bunten Wolken, die unſere Tage ſchmücken. Fehlts am Glück, Hoffnung erſetzt den Mangel, und Stolz jede Leere des Gefühls. Weisheit mag zerſtören wie ſie will; die bauen immer neu: immer ſprudelt im Becher der Thorheit die Freude;

wie ſich eine Ausſicht verdunkelt, verklärt ſich eine andere — und nicht eine Eitelkeit iſt umſonſt gegeben! — Selbſt die niedere Eigenliebe iſt das Maas fremden Leidens nach unſerm. — Sieh dann auf und geſteh, Ein Troſt vergeht nie: Iſt gleich der Menſch ein Thor, iſt Gott doch weiſe.

Dritter Brief.

Alle Creatur iſt verbunden mit der andern; jede dient der andern; Verleugnungen erhalten die Geſellſchaft; die macht das Glück der Menſchen.

Hier bleiben wir alſo ſtehen; der Urheber des Ganzen handelt auf einen Zweck, aber nicht nach einerley Geſetz.

In allen den Ausſchweifungen überſtröhmender Geſundheit, dem Putz des Stolzes, der Unverſchämtheit des Reichthums, laß dieſe groſſe Wahrheit immer vor unſern Augen ſtehen, am meiſten wenn wir predigen oder beten.

Siehe herum in der Welt. Siehe die Kette der Liebe, die alles bindet, Erd' und Himmel; ſiehe die ſchöpfende Natur, immer wirkend auf das; ſieh jedes Sonnenſtäubchen ſich zum andern ſehnen, anziehend angezogen, das nächſte gebildet, zu umfaſſen den Nachbar; ſieh die Materie mit tauſendfachem Leben begabt, immer drängend auf einen Punkt, aufs Wohl des Ganzen; ſieh ſterbende Pflanzen das Leben nähren; ſieh das ſterbende Leben wieder erneuert zur Pflanze; wie eine Form abgeht, entſteht aus ihr eine andere. Wechſelsweis haſchen wir den Lebensgeiſt und ſterben; wie Waſſerblaſen, getrieben auf der See der Materie; ſie ſteigen, brechen ſich und werden wieder See. Nichts iſt hier fremd, alles bezieht ſich aufs Ganze; eine über alles ausgebreitete, alles erhaltende Seele, verbindet alle Weſen, die kleinſten mit den gröſten; macht Thiere zum Vortheil der Menſchen, Menſchen zum Nutzen der Thiere; all Herr, all Knecht, nichts allein; die Kette hält, und niemand weis, wo ſie aufhört!

Thor! hat Gott allein gewirkt für dich? allein für deine Freude, deine Kurzweil, deinen Anputz, deine Nahrung? Eben der, der für deinen Tiſch die flüchtige Hindin ſchuf, deckte für ſie die grüne Aue. Steigt die Lerche auf für dich, und ſingt ihr

Lied nur dir? Freude ſtimmt ihren Geſang, Freude belebt ihre Flügel! Schallen ſie dir, die Melodien der Grasmücke? Ihre Liebe iſts, die ſie ſingt; Liebe begeiſtert ihr Lied. Das bäumende Roß, auf dem du ſitzeſt, theilt mit ſeinem Herrn Freude und Stolz. Iſt der Saame, den du in die Furche ſtreuſt, nur dein? die Vögel des Himmels nehmen ihre Körner davon. Iſt dein die volle Erndte des goldnen Jahrs? ein Theil lohnt den verdienten Stier. Das Schwein, das dir nicht pflügt, nicht gehorcht, lebt vom Schweiß des Herrn der Erde!

Wiſſe! Alle Kinder der Natur haben Anſpruch auf ihre Vorſorge. Der Pelz, der den Monarchen wärmt, wärmte erſt den Bären. Alles iſt für den Menſchen, rufſt du? der Menſch iſt für mich, ruft die gemäſtete Gans. Unſinn in beyden, und wer denkt, alles iſt für einen, nicht einer für alle!

Es iſt wahr, der Stärkere zwingt immer den Schwächeren! So ſey dann der Menſch der große Geiſt, der Tyrann des Ganzen! — die Natur hält ihn! Alles, was er zum voraus hat, iſt, andrer Mängel und Leiden zu wiſſen und zu heilen!

Sag, ſchont der Falke die Taube um ihrer bunten Federn willen? bewundert der Rabe des Käfers goldene Flügel? oder merkt der Habicht auf Philomelens Lieder? Der Menſch ſorgt für alle. Er giebt den Vögeln ſeine Wälder, dem Vieh ſeine Weiden, dem Fiſch ſeine Waſſer; für einige bewegt ihn ſein Vortheil zu ſorgen, für mehrere ſein Vergnügen, für die meiſten ſein Stolz. Alle nähren ſich von einem eitlen Herrn, und genießen der ausgebreiteten Wohlthätigkeit ſeiner Schwelgerey. Eben das Leben, nach dem ſeinen erfinderiſchen Gaumen lüſtet, ſchützt er vorm Hunger und rettet es vorm Feind; ja, nährts feſtlich zu ſeinem Feſt, und machts ſelig, bis ſein Ende naht. Es ſieht, wie der Glückliche, den der Donner ſchlägt, den tödlichen Streich nicht, fühlt nicht die letzte Marter! Es hatte ſein Feſt des Lebens voraus; auch du muſt ſterben, wenn dein Feſt vorüber iſt.

Der Himmel verbarg aus Gnaden dem Vernunftloſen die unnütze Kenntniß des Todes; dem Menſchen gab er ſie, aber ſo umwölkt die Ausſicht, daß er ihn zugleich fürchtet und hofft. Verborgen iſt die Stunde, fern die Furcht. Der Tod rückt immer näher und ſcheint niemals nah! Erhabenes Wunder des Himmels, daß die einzige denkende Creatur ſo denken muſte!

II. Alle, es ſey Vernunft, es ſey Inſtinkt, der ſie treibt, wiſſe! alle haben die Kraft, die ſich für ſie geziemt! Alle treibt ſie zur Glückſeligkeit; und alle finden die Werkzeuge, die der Zweck erfordert. Sag, wo der volle Inſtinkt unfehlbar führt, was brauchen die, andere Päbſte und Concilien? Die Vernunft, ſo geübt ſie iſt, iſt doch immer kalt, dringt ſich nicht auf, oder hilft nur, wo ſie muß, wartet, bis wir rufen, und iſt auch dann nicht oft bey der Hand; der Inſtinkt kömmt freywillig. Er iſt immer ſicher, nie das Ziel zu verfehlen, immer gerade zu treffen; die Vernunft ſchieſt immer drüber oder drunter. Ihm fehlts nie, an der Hand der Natur ſein Glück zu finden; die träge Vernunft arbeitet oft umſonſt; er dient immer, die Vernunft nie lang'; er muß recht gehen, die Vernunft kann ſich verfehlen. — So iſt die wirkende und die urteilende Kraft einfach in der Natur der Thiere, verſchieden in unſerer. Und — erhebt, ſo lang' ihr wollt, die Vernunft über den Inſtinkt — den richtet Gott, die der Menſch. Wer lehrte die Völker in Feld und Wald, das Gift zu meiden, zu wählen die Speiſe? mit Vorſicht der Veränderung der Witterung zu begegnen? unter den Wellen zu bauen, und Hölen im Sande zu wölben? Woher hat die Spinne die Kunſt, Parallelen zu ziehen, ſo richtig, als Moivre, ohne Zirkel und Lineal? Wer hieß den Storch, wie ein anderer Columbus, fremde Himmel zu ſuchen und unbekannte Welten? Wer ruft ihre Verſammlungen, beſtimmt den Tag, ordnet den Zug, zeigt den Weg?

III. In der Natur jeder Weſen gründete Gott ihr Glück, ſetzte ihnen ihre Gränzen; aber, da er ein Ganzes machte, theilte er Glück und Unglück hin und wieder, das Ganze glücklich zu machen. So lief vom Anfang die ewige Ordnung fort, Geſchöpf an Geſchöpf, Menſch an Menſch gekettet. Was den alles bewegenden Himmelshauch des Lebens empfieng, athmet in der Luft, taucht in die Tiefe, oder ſich ausbreitet über die Erde, in allem nährt eine Natur die Lebensflamm' und ſchwängert den ausgeſtreuten Saamen. Nicht der Menſch allein, was wandert auf Erden, was flattert am Himmel, was ſchwimmt in den Wellen, alles liebt ſich — aber nicht ſich allein; jedes Geſchlecht ſehnt ſich zur Vereinigung. Und auf die Luſt der glühenden Umarmung, liebt jedes ſich nochmals in ſeiner Brut. So trägt jedes Thier und Vogel die gemeine Laſt; die Mutter nährt ſie, der Vater ſchützt; ſo bald das Junge wandert durch Erd oder Luft, hört der Inſtinkt auf, und mit ihm die Sorgfalt; die Kette zerreiſt; jedes ſucht neue Begattung — dann folgt andere Liebe, andere Brut!

Des Menſchen hilfloſes Geſchlecht braucht längeren Beiſtand; die längere Sorgfalt, längere Verbindung: Nachdenken, Vernunft zieht das Band noch enger zuſammen, und erweitert Teilnehmung und Liebe. Wir beſtimmen uns mit Wahl, glühen aus Sympathie; mit jeder Leidenſchaft ſproſſen neue Tugenden; man braucht ſich, hilft ſich, gewöhnt ſich zuſammen, und Wohlwollen wächſt aus Erbarmniß. Wie ein Geſchlecht heran wuchs nach dem anderen, erhielt natürliche Liebe die, Familien-Liebe die andere; die letzten ſahen, kaum ſelbſt Mann, nun die ohne Hülfe, die ihnen das Leben gegeben hatten; Andenken des Vergangenen und Blick auf die Zukunft verband ſie zur Dankbarkeit; das wies ſie zurück zu ihrer Kindheit, der deutete auf ihr eigenes Alter; und Vergnügen, Dankbarkeit und Hoffnung ließ jeden Teil nehmen am andern, und erhielt das ganze Geſchlecht.

IV. Und denke nicht, daß ſie blind herum liefen im Stand der Natur. Der Stand der Natur war das Reich Gottes! Selbſtliebe und Geſelligkeit entſprangen mit der Natur; Einigkeit das Band aller Dinge und des Menſchen! Da war noch kein Stolz, keine Künſte, Dienerinnen des Stolzes. Menſchen giengen mit den Thieren, beſaßen gemeinſchaftlich den Schatten, beyder Bette, beyder Tiſch. Sie mordeten nicht, um ſich zu decken, nicht ſich zu nähren. Was Stimme hatte, ſang Gott in dem gemeinſchaftlichen Tempel, dem ſchallenden Wald; ihr Altar unbefleckt mit Blut, ungeziert mit Gold; der unſchuldige Prieſter ohne Blut, unbeſtochen. Dem Himmel war die Sorge des Ganzen überlaſſen; des Menſchen Vorrecht, zu herrſchen, aber zu ſchonen — Ach! wie ungleich dem Menſchen nach ihm! dem Schlächter und Grabe der halben lebenden Natur! Ein Feind der Natur, hört er das allgemeine Aechzen, mordet fremde Geſchlechte, und betrügt ſeine. Aber, verdiente Krankheiten folgen der Schwelgerey, und jeder Mord zieht ſeinen eigenen Rächer. Das Blut, das er fraß, brachte die erſte Leidenſchafts-Wut, und hetzte gegen den Menſchen, den grauſamſten Wilden, den Menſchen.

Sieh, wie er von Natur langſam hinauf ſtieg zu den Künſten! Da muſte nun die Vernunft den Inſtinkt copiren. Da rief ihm die Stimme der Natur: „Geh! nimm von der Creatur deinen Unterricht; lern von den Vögeln, was der Buſch für Nahrung giebt; lern von dem Vieh die heilſame Kräuter der Weide; laß dich von der Biene die Baukunſt lehren, von dem Maulwurf pflügen, vom Wurme weben, vom kleinen Nautilus ſegeln, die dünne Ruder führen, und treibende Lüfte fangen. Bey ihnen lern' alle Formen geſellſchaftlicher Verbindungen; von ihnen nimm deine Vernunft, ihren ſpäten Unterricht. Sieh bey ihnen die unterirdiſche Gebäude und Republiken, die Städte in der Luft auf den ſchwankenden Bäumen; lerne

„das Genie der kleinen Völkerſchaften, ihre „Polizey; die Republik der Ameiſe; die Reiche der Bienen; wie jene allen ihren Reichthum zuſammentragen, und ohne Regenten, „Ordnung halten; die, ſelbſt unter dem Oberhaupt, ihre beſondere Zellen nie verliehren. „Gieb Acht, was für unveränderliche Geſezze jeden Staat erhalten; Geſetze, weiſe „wie die Natur, und feſt wie das Schickſal. „Umſonſt wird deine Vernunft feinere Gewebe „ſpinnen, Gerechtigkeit verwickeln in das Netz „ihrer Geſetze, und zu ſtrenges Recht zu Unrecht machen, immer zu ſchwach für den „Starken, zu ſtark für den Schwachen. Nun „geh, und herrſche ſo über alle Creatur; ſo „herrſche der Weiſere über die anderen, und „laſſe ſich für die Künſte, die ſchon der Inſtinkt geben könnte, zum Monarchen krönen, oder anbeten wie Gott.

V. Die groſſe Natur ſprach, der aufmerkſame Menſch gehorchte. Er baute Städte, ſchloß Geſellſchaften; ein kleiner Staat erhub ſich hier, ein anderer dort, wuchſen durch gleiche Mittel, und banden ſich aus Liebe oder Furcht. Floß wo der Strom in reinern

Bächen, trug wo der Herbſt beſſere Früchte, ſo gab der Handel, was der Krieg rauben konnte, und mancher kam als Feind, und kehrte heim als Freund. Umgang und Liebe muſte die Menſchen enger zuſammen ziehen, wo Liebe frey, und Natur das einzige Geſetz war. So wurden Staaten erbaut, der Name König noch unbekannt, bis der gemeine Vortheil den Scepter in eines Hand gelegt. Tugend gab ihn; Tugend im Krieg, oder in Künſten, glücklich machend oder ſchützend. Eben die, die den Sohn dem Vater unterwirft, machte die Väter der Staaten.

VI. Bis dahin ſaß, gekrönt von der Natur, jeder Patriarch, König, Prieſter, Vater des wachſenden Staats auf dem Thron. An ihm hiengen ſie, ihre zweyte Vorſehung ſein Aug, ihr Geſetz, ihr Orakel ſeine Zunge. Er rief aus der erſtaunten Furche die Erndte, lehrte das Feuer zu regieren, das Waſſer zu bändigen, die Ungeheuer aus den Höhlen des Abgrunds zu reißen, oder den Adler von der Sonne zu ziehen; bis ſie den abgelebten, kränkelnden, ſterbenden Alten, den ſie verehrt wie Gott, nun beweinten wie einen Menſchen.

Dann ſahen ſie hinauf von Vater zu Vater, ſuchten den erſten Ur-Vater auf, und betteten ihn an. Oder die bloße Tradition; daß das Ganze einmal angefangen, pflanzte den unerſchütterten Glauben fort von Vater zu Sohn. Genau unterſchied man den Baumeiſter vom Bau, und die einfältige Vernunft ſuchte immer nur Einen. Ehe der ſchiefe Witz die gerade Strahlen brach, ſah der Menſch ſo gut als Gott, daß alles gut iſt, wandelte auf dem Pfade des Vergnügens zur Tugend, und glaubte einen Gott, wenn er einen Vater glaubte. Aller Glaube war Liebe, ſie der einzige Gehorſam; die Natur kannte noch kein Recht zwiſchen Gott und Menſch. Er fürchtete nichts widriges von ſeinem Gott, und dachte ſich im höchſten Weſen nur das höchſte Gut. Wahrer Glaube und wahre Regierkunſt war einerley; der, Liebe zu Gott, die, zum Menſchen! Wer lehrte zuerſt Seelen in Ketten zu ſchmieden und Königreiche elend machen? Der ungeheure Glaube, daß alles für einen iſt; die ſtolze Ausnahmen der Natur-Geſetze, die Welt zu verkehren, und ihrem Schöpfer entgegen zu arbeiten. Stärke machte die erſte Eroberung, die Eroberung

Geſetze, bis Aberglaube zuerſt den Tyrann im Zaum hielt, dann die Tyranney teilte und unterſtützte, die Eroberer zu Göttern, den Unterthan zu Sclaven machte. Er lehrte, wenn die Blitze rauſchten, der Donner rollte, die Berge wankten, der Abgrund ſeufzte, den Schwachen knien, den Stolzen beten zu unſichtbaren, gewaltigen Mächten; er ſah aus der zerriſſenen Erde, von dem berſtenden Himmel Götter herabkommen, und hölliſche Geiſter ſich erheben; baute hier die ſeligen, dort die hölliſchen Hütten; machte ſich Teufel aus Furcht, Götter aus unmächtiger Hoffnung; Götter voll Leidenſchaften, parteyiſche, veränderliche, ungerechte Götter; Wut, Rache, Luſt ihre Eigenſchaften, wie Sclaven-Seelen ſie ſich denken, und, ähnlich den Tyrannen, Tyrannen gern glaubten. Da ward Eyfer, nicht Menſchenliebe der Führer, und die Hölle gebaut auf Haß, der Himmel auf Stolz. Da ſchien des Himmels Gewölbe nicht mehr heilig genug zum Tempel; die Altäre wurden aus Marmor gemacht, und beſchmiert mit Blut. Da koſtete der Prieſter zum erſtenmal lebendige Opfer, ſchmierte bald mit Menſchenblut die grauſame Götzen, erſchütterte die

Welt mit dem Donner des Himmels, und machte Gott zur Geißel ſeiner eigenen Feinde!

So unterwarf die Selbſtliebe, durch Recht und Unrecht, alles der Gewalt eines einzigen; ſeinem Ehrgeiz, ſeiner Luſt, ſeinem Geiz. Dann ſchafft wieder eben ſie in allem, was den Mächtigen einhält, Regierung und Geſetz. Denn wollen alle das, was er will, was nutzt ſein einiger Wille gegen tauſende? Wie kann er ſchützen, was ſchlafend oder wachend, der Schwächere ſtehlen, der Stärkere rauben kann? Seine Sicherheit muß ſeiner Freyheit Gränze ſetzen, und alle ſich vereinigen zu ſchützen, was einer wünſcht zu gewinnen. Durch Selbſterhaltung gezwungen zur Tugend, lernten ſelbſt Könige Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit; die Selbſtliebe wich von ihrem Pfad, und fand das Wohl des Bürgers im Wohl des Ganzen.

Da geſchah es, daß der Denker und der edle Schüler Gottes, oder Freunde der Menſchen, Dichter oder Patrioten, ſich erhuben, wieder herzuſtellen den alten Glauben und die Sitten, die die Natur vordem gegeben hatte, wieder aufklärten ihr Licht, nicht friſch anzünbeten, wenn nicht Gottes Bild, doch Gottes Schatten mahlten, lehrten den wahren Nuzzen der Gewalt fürs Volk und Könige, lehrten die zarte Sayte, weder zu erſchlaffen, noch zu überſpannen, und ſetzten die Tiefen und Höhen ſo richtig zuſammen, daß die Berührung des einen die andere bewegte, bis unharmoniſcher Eigennutz von ſelbſt die übereinſtimmende Muſik eines wohl zuſammengeſetzten Staates gab — Das iſt die große Harmonie der Welt, entſprungen aus Ordnung, Verbindung, voller Uebereinſtimmung aller Dinge; wo klein und groß, ſchwach und ſtark, gemacht zu dienen, nicht zu leiden, zu ſtärken, nicht zu unterdrücken, jedes um ſo viel ſtärker iſt als nötiger, und glücklich, wie es andere beglückte, alles ſich zuſammen zieht zu einem Punkt, zu einem Center bringt, Thier, Menſch, Engel, Knecht, König und Herr!

Laſt Thoren über Regierungs-Formen ſtreiten; die am beſten verwaltete iſt die beſte. Laſt hartherzige Eyfrer um Glaubenslehren zanken; der kan im Glauben nicht irren, wer rechtſchaffen lebt. In Hoffnung und Glau-

ben wird nie die Welt einig werden, aber al
len iſt gelegen an der Liebe; alles iſt falſch
was den großen einigen Zweck verhindert; un
alle ſind von Gott, die Menſchen beſſern ode
beglücken.

Der Menſch lebt, wie die edle Rebe, ni
ohne Stütze. Er wird ſtärker, je feſter e
umfaſt: wie die Planeten laufen um ihre Ax
und ſich zugleich wenden um die Sonne; ſ
bewegt ſich die Seele zugleich um ſich un
ums Ganze.“

So verband Gott und Natur das Ganze, und Selbſtliebe und Menſchenliebe wurden eins.

Vierter Brief.

Wären alle gleich glücklich, ſo wärs keiner. Das einzige wahre Glück, das alle haben können, iſt Tugend
die beſte Tugend iſt die, die mit dem Plane
Gottes am beſten ſtimmt, Wohlwollen und
Wohlthätigkeit.

O Glückſeligkeit! Zweck und End' unſere
Lebens! Wohl, Freude, Genügſamkeit, Zufriedenheit, oder wie du heißeſt; das Etwas

wornach wir ewig ſeufzen, um das wir das Leben tragen, und den Tod nicht ſcheuen; das uns immer ſo nahe liegt, immer ſo weit über uns iſt, von Weiſen und Thoren bald überſehen, bald doppelt geſehen.

Pflanze aus himmliſchem Saamen; o! ſag, wenn du einmal herunter fällſt, auf was für einem irdiſchen Boden würdigſt du zu wachſen?

Blüheſt du im Sonnenſchein des Hofs, oder wächſeſt du bey dem Diamanten in der Mine? Flichſt du dich in den Pindiſchen Lorbeer, oder reifſt du mit der eiſernen Erndte des Schlachtfeldes? Wo wächſt ſie? wo wächſt ſie nicht? Wenn unſere Arbeit nicht lohnt, ſo iſt die Schuld an der Bauung, nicht am Boden. Wahre Glückſeligkeit iſt an kein Land gebunden; ſie iſt nirgends oder überall; ſie iſt nirgends zu kaufen, ſondern immer frey, und geflohn von Königen. Bolingbroke, wohnt ſie bey dir?

Frag die Gelehrten, wo man ſie ſuchen ſoll. Die Gelehrten ſind blind; der ſagt, diene den Menſchen, der, fliehe ſie; der ſucht ſie in der Thätigkeit, der in der Ruh; der nennt ſie Wolluſt, der, Zufriedenheit; einige, entartet zum Vieh, finden die Luſt enden im Schmerz; andere, geſchwellt zu Göttern, geſtehn ſelbſt, Tugend wäre Traum; bald glauben ſie ſchläfrig alles, bald zweifeln ſie an allem. Wer ſie ſo erklärt, was ſagt er mehr, als Glückſeligkeit iſt Glückſeligkeit?

Folge der Natur und entſage dem Wahn. Kein Stand iſt zu niedrig, ſie zu erreichen; kein Kopf zu hart, ſie zu begreifen. Ihre Geſchenke liegen vor Augen; ſucht ſie nicht in Extremen. Man braucht nur wohl zu denken, und es aufrichtig zu meynen. Klag' jeder über ſeinen beſcheidenen Teil, ſo läng' er will. Alle haben gleichen Anteil am gemeinen Sinn und gemeiner Genügſamkeit.

Erinnere dich, o Menſch, der Urheber des Ganzen handelt nach allgemeinen, nicht nach parteyiſchen Geſetzen, und ſetzt das, was wir mit Recht Glückſeligkeit nennen, nicht in das Wohl Eines, ſondern Aller. Keiner findet ein Glück für ſich allein, immer lehnts wo, neigt ſichs wo zum Ganzen; der frecheſte Räuber, der ſtolzeſte Tyrann, der Einſiedler der Höhle, keiner iſt ſich allein genug; ſie mögen noch ſo ſehr die Menſchen zu haſſen oder zu fliehen ſcheinen, doch ſuchen ſie wo einen Bewunderer, wünſchen wo einen Freund. Rechnet ab, was andere dabey fühlen oder denken, und alle Freude fällt; aller Ruhm verwelkt. Jeder hat ſein Teil; und wer mehr verlangt, fühlt bald, daß die Freude nicht halb die Schmerzen lohnt.

Ordnung iſt das gröſte Geſetz des Himmels; und das iſt einmal gewiß: einige ſind und müſſen größer ſeyn, als die übrigen, und reicher ſeyn, und weiſer ſeyn. Aber deßwegen zu glauben, daß ſie glücklicher wären, beleidiget die geſunde Vernunft. Es iſt wahr, der Himmel wäre unparteyiſch, wenn er allen gleichen Antheil an Glückſeligkeit gäbe: aber die wechſelſeitige Bedürfniſſe vergrößern die Glückſeligkeit; jeder Unterſchied, den die Natur macht, hält ihre Uebereinſtimmung beſſer zuſammen. Stand und Umſtände verändern die Sache nicht; und Glück iſt Glück im König wie im Unterthan, im Beſchützer und im Beſchützten, in dem der einen Freund findet, und dem der gefunden wird. Der Himmel athmet durch Alles gemeinſchaftliche Glückſeligkeit, wie gemeinſchaftlichen Hauch. Aber hätte jeder gleiches Vermögen, wär jeder gleich dem andern; müſten nicht alle ſtreiten?

Sollten nun alle glücklich ſeyn; ſo konnte Glückſeligkeit nicht im Aeußern liegen.

Das Glück mag noch ſo verſchieden in ſeinen Gaben ſeyn, dem geben, dem verſagen, wie es will; des Himmels Waage iſt ſich immer gleich: denn jenem giebt ſie Furcht dazu, dem Hoffnung. Gut im Beſitz, und Leiden im Gefühl, macht nicht froh und betrübt nicht; aber Ausſicht des beſſeren, und Furcht des ſchlimmen.

O ihr Erdenſöhne! wollt ihr noch immer den Himmel beſteigen; immer Berg' auf Berge thürmen? Der Himmel ſpottet der eitlen Mühe, und begräbt die Thoren unter die Hügel, die ſie aufgethürmt.

Wiſſe, alle das Glück, das Menſchen finden, alles was uns Gott und Natur zudenkt, alles Vergnügen der Seele, alle Freude der Sinnen, liegen in den drey Worten, Geſundheit, Frieden und Auskommen. Aber Geſundheit beſteht nur mit Mäßigkeit; und Frieden — o! Tugend — wohnt nur an deiner Hand! Gute und Böſe empfangen Geſchenke vom Glück; aber der genieſt ſie am wenigſten, der ſie am übelſten erwirbt. Sage, wer läuft die meiſte Gefahr, wenn er Glück oder Freude nachjagt? wer ſie mit Recht ſucht, oder wer mit Unrecht? wer dem Laſter nachjagt oder der Tugend? Wer iſt am glücklichſten; wer kan am erſten die Verachtung fürchten, am erſten Mitleid hoffen? Rechne alle Vorteile eines glücklichen Laſters zuſammen; iſts mehr, als was Tugend doch verachtet oder haſſet? Und geſetzt, die Böſen wären noch ſo glücklich, müſſen ſie nicht immer des gröſten Glücks entbehren, für gut gehalten zu werden?

O blind der Wahrheit! blind, die Plane Gottes zu ſehen, die da glauben, daß Glück beym Laſter, Leiden bey der Tugend ſeyn könne! Wer dieſen großen Plan am beſten kennet, am beſten ausfüllt, kennt am beſten das

Glück, und empfängt am meiſten. Aber nur, Thoren nennen den Guten elend, wegen ſolcher Zufälle, die allen begegnen können! — Siehe, Falkland ſtirbt, der Tugendhafte, der Gerechte; ſieh, der göttliche Türenne liegt im Staube; ſieh, Sidney blutet auf dem Schlachtfelde; ſag, wars ihre Tugend, die ſie tödtete, oder Verachtung des Lebens? Sag, war es Tugend, die gröſte, die der Himmel je gegeben, betränter Digby, die dich ins Grab gelegt? Sag, wenns Tugend wär, die den Sohn ſchlug; warum lebt der Vater beladen mit Jahren und Ehre? Warum athmete Marſeillens rechtſchaffener Biſchoff reinere Luft, da die Natur erkrankte und jedes Lüftchen tödtete? Oder warum ließ ſo lange — wenns jemals lange ſeyn kan — der Himmel mir und den Armen eine Mutter?

Was macht alles phyſiſche und moraliſche Uebel? dort fehlt die Natur, hier der Wille. Gott ſchickt kein wahres Uebel; oder ſchickt ers dem Teil, ſo geſchiehts zum Beſten des Ganzen, oder ein Zufall geſtattete es, oder Natur läſt es fallen; kurz und ſelten, bis der Menſch es vergrößert. Was klagſt du, daß der rechtſchaffene Sohn leidet an dem Uebel, das ſein wollüſtiger Vater ihm gab? Klag lieber, daß Cain den rechtſchaffenen Abel ſchlug — Oder denken wir, daß die Natur, wie ein einfältiger Fürſt, um ſeines Lieblings willen, ihre ewige Geſetze verändern ſoll?

Soll der brennende Aetna, wenns der Weiſe verlangt, ſein Feuer einziehen und ſeinen Donner vergeſſen? Soll, unſchuldiger Bethel, deinen Athem zu erleichtern, Luft und See ihre Bewegung ändern? Soll, wenn der abgeriſſene Felſen ſinkt, die Schwerkraft aufhören, weil du vorüber gehſt? oder der alte Tempel im Sturz ſich halten, um Charters Kopf zu ſchonen?

Doch, gefällt uns die Welt nicht, weil der Schurke ſich da ſo wohl befindet? Wollen wir eine beſſere? — ſo laſt uns ein Reich der Gerechten haben — Aber, ſiehe doch, wie wenig die Gerechten übereinſtimmen! Der Rechtſchaffene verdienet Gottes beſondere Vorſicht; aber wer, als Gott, kennt den Guten? Der glaubt, der ganze Geiſt des Himmels ruht auf dem Calvin, der hält ihn für ein Werkzeug der Hölle. Fühlt Calvin Gottes Sorge oder Rache; ſo ruft der, es iſt ein Gott, und der, es iſt keiner! Was einen ärgert, erbaut den anderen; und alle können mit Einer Regierung nicht zufrieden ſeyn. Gebt jedem ſein eigen Syſtem, ſo ſtreiten alle; was hat nicht ſchon Mann und Weib für verſchiedene Plane! Auch die Beſten haben verſchiedne Neigung; und was deine Tugend lohnt, ſtraft meine.

Was iſt, iſt gut — Es iſt wahr, die Welt gehört dem Cäſar, aber auch dem Titus — Wer war der glücklichſte? der ſeinem Vaterland Ketten anlegte, oder deſſen Tugend einen verlohrnen Tag beweinte?

Aber bisweilen darbt die Tugend, wenn das Laſter im Ueberfluß lebt — Und wie? Iſt denn der Lohn der Tugend, Brod? Brod kan das Laſter verdienen; es iſt der Lohn der Arbeit. Der Schurke, der pflügt, verdient zu erndten; der Schurke verdients, der ſich wagt auf das Meer, wo Narren fechten für

Könige; oder ſchwimmen nach Golde. Der Tugendhafte war vielleicht ſchwach oder träge. Und iſt denn Ueberfluß ſein Lohn, oder Zufriedenheit? — Doch gebt ihm Reichtum. Habt ihr genug? Nein! Solls ihm fehlen an Geſundheit, fehlen an Gewalt? gebt Geſundheit, gebt Gewalt, gebt jedes Glück der Erde — Warum eingeſchränkte Gewalt? warum Bürger, warum nicht König? — Nein, ſagt, warum äußerlich Glück für inners? — Warum iſt nicht der Menſch ein Gott, die Erde ein Himmel? Wer das fragt und ſo denkt, wird immer glauben, Gott giebt nicht genug, weil er noch mehr geben kan. So unermeßlich würde die Anforderung ſeyn, wie die Macht unermeßlich iſt — Und an welchem Ende der Natur werdet ihr endlich ſtehen bleiben?

Was nichts Irdiſches geben, nichts Irdiſches nehmen kan, der Sonnenſchein des Herzens, die Seelenfreude, das iſt der Tugend Lohn — Wollt ihr ihr einen beſſern ausſetzen; ſo gebt der Demuth Kutſch und Pferde, der Gerechtigkeit das Schwerd des Eroberers, der Wahrheit den Prieſterrock, oder dem Patriotiſmus ſeine große Cur, eine Crone. Schwacher, thörigter Menſch! wird dort uns der Himmel lohnen mit eben dem Koth, den wir thörigte Menſchen hier zu wünſchen pflegen? Der Knabe und der Mann ſind ein Menſch; ſehnſt du dich aber noch nach Kuchen und Aepfeln? Geh, wie der Indianer, und hoff' in der beſſeren Welt deinen Hund, deinen Krug, und dein Weib wieder. Die Spielwerke, die Crone, ſind dem göttlichen Mann nichts als Träume; Geſchenke, die die Tugend entweder nicht freuten, oder zerſtörten. Ach! wie oft wurde der Heilige im zwanzigſten Jahr, durch dieſe, im ſechzigſten ein Schurke! Wem kan Reichthum, Ruhm, Vertrauen, Zufriedenheit, Freude geben, als Rechtſchaffenen und Guten? Senate und Richter ſind mit Geld erkauft worden; Liebe und Achtung ſind feil um keinen Preis. Du Thor, glaubſt du, der Freund, der Geliebte der Menſchheit, deſſen Geſundheit gut, deſſen Gewiſſen rein iſt; glaubſt du, daß Gott den nicht liebe, weil er ihm nicht alle Jahr tauſend Pfund gegeben?

Der Stand iſts nicht, der Schande giebt oder Ehre. Spiele deine Rolle gut, da liegt deine Ehre! Das Glück hat freylich unter den Menſchen einen kleinen Unterſcheid gemacht.

Einige brüſten ſich in Lumpen, andere in Seiden. Der Schuſter hat ein Schurzfell, der Prieſter einen Mantel, der Mönch die Kutte, der Monarch die Crone! — Ha! was iſt mehr verſchieden, als Cron' und Kutte? — Was? — Ein Weiſer und ein Narr! Iſts nicht ſo, wenn der König den Mönch ſpielt, und der Prieſter ſich betrinkt wie der Schuſter? Verdienſt macht den Mann: wer keins hat, iſt der Schurk; alles andere iſt nur Mantel oder Schurzfell.

Beſteckt mit Titeln, behängt mit Ordensbändern, was biſt du mehr? das können Könige geben, und Huren der Könige.

Du prahlſt, daß dein reines Blut, geerbt von erlauchten Vätern, ungemiſcht von Lukrezen zu Lukrezen floß. — O! rechneſt du deinen Werth von deinen Vätern, ſo nenne mir nur die, die gros waren und gut. Geh! wenn dein altes, oder unedles Blut ſeit der Sündflut in Nichtswürdigen kroch, ſo ſag, deine Familie iſt erſt von geſtern. Was willſt du geſtehen, daß deine Vorväter ſo lange lauter Narren waren? Was kan Thoren, Sclaven, Schurken adeln? nicht aller Howarde Blut.

Wo wohnt Größe? Wo anders, als bey Helden und Weiſen? So! Helden ſehen alle aus, einer wie der andere, vom macedoniſchen Tollkopf bis zum ſchwediſchen. Der ganze abentheuerliche Zweck ihres Lebens iſt, in der ganzen Menſchheit Feinde zu ſuchen oder zu machen. Keiner ſieht zurück, alle vorwärts, und doch keiner weiter als ſeine Naſe. Eben ſo ſehen ſich die feinen und die klugen Männer einander ähnlich. Schlaue, kriechende, argwöniſche Geſchöpfe! ſie haſchen die Leute in unvorſichtigen Stunden, nicht als ob ſie Verſtand hätten, ſondern weil die keinen haben. Doch geſetzt, der Held kan erobern, der Feine überliſten; iſts nicht unvernünftig, den Böſewicht gros zu nennen? Wer klug iſt aus Bosheit, aus Tollkühnheit tapfer, iſt nur ein deſto größerer Narr, ein deſto ſchlimmerer Böſewicht — Nur wer edle Zwecke durch edle Mittel ſucht, und ſchlägts fehl, gelaſſen bleibt in Ketten und Verbannung, der, er trage eine Crone wie Aurelius, oder ſterbe wie Sokrates, — der iſt wahrhaftig gros!

Was iſt der Ruhm? Ein eingebildetes Leben durch fremden Athem; etwas, das auch vorm Tode nie in unſrer Gewalt ſteht. Du haſt nicht mehr von ihm, als was du hörſt; und was du nicht weiſt, iſt einerley, ob du's haſt oder Tullius. Alles was wir davon empfinden, fängt an und hört auf in dem engen Zirkel unſerer Freunde und Feinde; allen anderen iſt ein lebender Eugen, ein todter Cäſar, leerer Schatten; gleichgültig wo ſie glänzen und wann, am Rubikon oder am Rhein. Die Feder macht das Genie, der Commandoſtab den General; der Rechtſchaffene iſt das Werk Gottes! Ruf reiſt den Böſewicht aus der Vergeſſenheit, wie Gerechtigkeit ihn aus dem Grabe reiſt, um, was beſſer vergeſſen würde, aufzuhängen, und die halbe Welt mitzuvergiften. Nur das Verdienſt giebt bleibenden Ruhm; alles andere tanzt um den Kopf und nahet nicht ans Herz. Eine Stunde innern Beyfalls, überwiegt Jahre dummen Anſtarrens und lauten Lobs; und gröſſer iſt die Freude eines verbannten Marcellus, als Cäſars mit dem ganzen Senat an der Ferſe.

Was hat das Genie für Vorteile? ſage St. John, denn du weiſts, was iſts, weiſe ſeyn?— Was mehr, als zu wiſſen, wie wenig wir wiſſen können? zu ſehen alle Fehler der anderen, zu fühlen die ſeine. Verdammt, in Geſchäften oder Künſten herum zu kriechen, ohne Leute werth zu helfen, werth zu richten? Willſt du Wahrheit lehren, dein Vaterland retten? — Alle zittern, keiner hilft, wenige verſtehen dich. — Trauriger Vorzug, dich zu ſehen erhaben über die Mängel des Lebens und ſeinen Troſt!

So rechne denn alle die Glückſeligkeiten zuſammen; zieh ab, was nicht dazu gehört — was bleibt? Wie vielen muſt du entſagen, um eine zu kaufen? wie oft geht eine um der anderen willen ganz verlohren! wie wenig können erhabnere Seligkeiten neben ihnen beſtehen! wie oft iſt das Leben, wie immer die Zufriedenheit, daran zu wagen! — Denk das, und willſt du ſie noch beneiden? — Möchteſt du der Mann ſeyn, der ſie hat? — Biſt du ſo kindiſch, nach Ordensbändern zu verlangen; ſiehe, wie ſchön ſtehen ſie dem Lord Umbra und der Lady Billi? Iſt der goldene Koth dein Wunſch, ſieh nur den Gripus an und Gripus Weib. Willſt du ein Genie ſeyn? denk an Bako, den weiſeſten, glänzendſten, ſchlechteſten der Menſchen! Oder ſchallt dir ein großer Name ſüß? denk an Cromwelln, verdammt zu ewigem Ruf. Willſt du alle beyſammen haben? lerne von der alten Geſchichte alle verachten. Siehe da in den Reichen, Gelehrten, Berühmten, Großen, die ganze falſche Leiter der Glückſeligkeit. Sie lagen am Buſen der Könige, in den Armen der Königinnen — wie glücklich, zu verheeren die einen, zu betrügen die andere! Gieb Acht, wie ſie ſich hinauf ſchwungen zu ihrer Größe — aus Schlamm und Schilf, wie Venedig; wie in allen Laſter und Größe zugleich zunahm, — und alles, was den Helden erhob, den Menſchen erniederte! Sieh, wie Europas Lorbeern an ihrer Stirne glänzten — aber befleckt mit Blut, oder übel erworben ums Gold; wie ſie gebrochen lagen von Arbeit, oder verſunken in Trägheit, oder verabſcheut von geplünderten Ländern! — O unglücklicher Reichtum, den nie eine männliche That adelte, und von Verachtung rettete! Iſt der Reichen Glück größer am Ende des Lebens? Siehe da, wie der gierige Schmarotzer, das ſtolze Weib in die prahlende Gebäude, in die gemahlten Säle dringt, und in den prächtigen Schatten den letzten Schlummer ängſtigt — Ach! laß dich den Mittagsſtrahl nicht blenden; rechne auch den Morgen und Abend zum Tage! Die ganze Summe des gränzenloſen Rufs iſt ein Märchen, zuſammen geſetzt aus Ruhm und Schande.

So lerne dann die Wahrheit, genug für Menſchen, Tugend allein iſt Glück auf der Welt! Das iſt der einzige Punkt, wo die menſchliche Glückſeligkeit feſt ſteht, und das Gute fühlt, ohne Fall zum Böſen; wo allein das Verdienſt ſeinen Lohn empfängt, glücklich in allem, was es giebt, und was es nimmt; ſeliger als alles, wenn es ſeinen Zweck erreicht, und verfehlts ihn, nicht betrübt; immer ſelig ohne Ueberdruß; am meiſten vergnügt, wenns Leiden drückt. — Ach! das lauteſte Gelächter fühlloſer Thorheit iſt lange nicht ſo angenehm, als die Träne der Tugend; ſie erndet Seligkeit von allem, überall; immer in Arbeit, nie ermüdet; niemals erhaben auf fremden Fall; niemals betrübt bey fremdem Glück; ohne Mangel, ohne fehlgeſchlagenen Wunſch — denn Tugend nur wünſchen, erwirbt ſchon Tugend.

Das iſt denn das einzige Glück, das der Himmel allen geben konte, das nur der kennt, ders begreift, nur der genieſt, ders fühlt; das der Böſe, arm im Ueberfluß, blind im Schoos der Wiſſenſchaft, immer vermißt, der Gute unbelehrt gewinnt. Wer das hat, iſt keiner Sekte Sclav; er geht keinen beſonderen Pfad, ſondern ſieht durch die Natur auf zum Gott der Natur, verfolgt die Kette ſeines unüberſehlichen Plans, bindet Himmel und Erde zuſammen, Gott und Menſchen; ſieht, daß keine Seligkeit zu denken iſt, die nicht gränzt an andere oben, an andere unten; lernt aus der Verbindung des Ganzen, den erſten, letzten Vorſatz der menſchlichen Seele, und begreift, wo Glauben, Geſetz, Tugend alles anfängt, alles endet — in Liebe Gottes und Liebe der Menſchen. In das allein führet Hoffnung, von einer Laufbahn fort zur andern, und öffnet immer weiter und weiter die Seele, bis ausgebreitet zum Glauben, ſie alle die Seligkeit ausgieſt, die dann das ganze Herz erfüllt. In ihm allein wird erkannt, warum die Natur nur dem Menſchen gab Hoffnung auf erkannte, Glauben auf unerkannte Seligkeit; Natur, die keinem vergebene Winke giebt, alle finden läſt was ſie ſuchen; weiſe ſind ihre Geſchenke; ſie verbindet dadurch ſeine gröſte Seligkeit an ſeine gröſte Tugend, zugleich die ſchönſte Ausſicht eigner Glückſeligkeit, und der ſtärkſte Trieb fremde mitzuſchaffen.

So macht dich die Selbſtliebe, getrieben zu Gottes, zur Menſchen-Liebe, des andern Seligkeit rechnen zu deiner — Iſt das deinem unbegränzten Herzen zu wenig? — dehn es weiter aus, lieb' auch den Feind. Umfaſſe die ganze Welt von Vernunft, Leben, Empfindung, in ein feſt zuſammen gezogenes Band von Wohlthätigkeit, und wiſſe, ſo gütig du biſt, ſo glücklich wirſt du ſeyn; die höchſte Stufe der Glückſeligkeit iſt die höchſte des Wohlwollens.

Gott liebt die Teile um des Ganzen willen; die Menſchen gehen aus von den Teilen zum Ganzen. Eigenliebe weckt die edle Seele, wie der kleinſte Stein den Teich aufrühret; wie der Mittel-Punkt bewegt wird, hebt ſich ein Zirkel nach dem andern — umarmt Freund', Eltern, Nachbarn — dann Mitbürger — endlich die ganze Menſchheit; — immer weiter ausgedehnt, umfaſt das ſich ergießende Herz jede Creatur der Schöpfung — und geſegnet mit gränzloſer Güte, lacht um ihn herum die Erde, und der Himmel ſieht ſein Ebenbild in ſeiner Bruſt.

◆ ◆ ◆

Komm dann, mein Freund, mein Genius, komm Meiſter des Dichters und des Lieds: und wenn meine Muſe nun ſich hebt, nun ſich herabläſt zu den niedern Leidenſchaften des Menſchen oder ihren erhabenen Zwecken; ſo lehre du mich, wie du, vertraut mit der tauſendfältigen Natur, mich zu erheben mit Mäßigung, und herab zu ſteigen mit Anſtand; gebildet durch deinen Umgang, glücklich zu ſteuren vom Ernſt zum Scherz, vom Lebhaften zum Tiefſinn; richtig mit Seele, beredt ohne Zwang, aufmerkſam zu denken, und geſchmückt zu gefallen — O da auf dem Strom der Zeit dein Name ausgebreitet flieht und ſeinen ganzen Ruhm in vollen Segeln fängt, darf mein kleines

Schiff dir nachſegeln, deinen Triumph verfolgen, und teilen mit dir die glückliche Winde? Wenn ſie im Staube ſchlafen, die Miniſter, Könige und Helden, deren Söhne erröthen werden, daß dich ihre Väter haßten, darf da mein Lied bey der Nachwelt geſtehn, daß du mein Lehrer, mein Denker, mein Freund geweſen? daß du mich angetrieben haſt, die Sayten vom Schall zu Sachen, von der Einbildungskraft zum Herzen zu lenken, den falſchen Spiegel des Witzes mit dem Licht der Natur zu erleuchten, und dem irrenden Stolz zu zeigen, daß alles gut iſt, daß Vernunft und Leidenſchaft zu einem großen Zwecke ſtimmt, daß wahre Selbſtliebe nichts iſt als Menſchenliebe, daß Tugend allein hier unten unſere Glückſeligkeit macht, und daß unſere ganze Weisheit iſt: uns ſelbſt zu kennen?

Druckfehler, die ſich wegen Entfernung des Verfaſſers eingeſchlichen haben.

S. 27 Z. 6 für wenn l. wann. S. 28 Z. 6 für ſchilt l. ſchelte. S. 35 Z. 18 für *sbaugebs* l. *saugbt*. S. 80 Z. 16 für ein l. ſein.

8° H.(i) 4256:XXXI,95

Rede

auf

Iſaac Iſelin

gehalten am 4ten Juni 1783.

in der

Helvetiſchen Geſellſchaft

zu Olten

von J. G. Schloſſer.

Baſel.

Bey Carl Auguſt Serini 1783.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Verehrteſte Freunde,
Liebe Brüder und Eidsgenoſſen!

Als Wir im vorigen Jahr Uns hier verſammleten, war Uns ſchon wenig Hoffnung übrig Unſern gemeinſchaftlichen Freund, Unſern Eidgenoſſiſchen Bruder, einen der erſten Stifter dieſer einträchtigen, ehrwürdigen Schweizer-Geſellſchaft, Unſern Iſelin jemal wieder unter Uns zu ſehen. Schon damal war Er dem Tode ſo nah, daß menſchliche Wiſſenſchaft und Klugheit kein Mittel mehr ahnden konnte, Ihn zu retten. Wir beſprachen Uns öfter über dieſen Uns ſo nahen Verluſt; und da Wir Unſern Freund endlich von Uns, da Wir Ihn vor Uns weggehen laſſen mußten ſo beſchloſſen einige von Uns, mit Eurer Einſtimmung die Ihr Uns gewähret habt, Ihm wenigſtens in dieſer Unſerer nächſten Verſammlung eine kleine Trauer-Feier zu halten; nicht wie der gemeine Menſch ſie hält mit Trauer-Farben, und Trauer-Liedern, ſondern durch die Erinnerung an ſeinen Werth, ſeine Liebe, ſein ädles Schweizer-Herz, ſeinen Patrioten-Geiſt; und mir wurde erlaubt Ihm dieſes Andenken zu ſtiften; mir, als einem Fremden, den weder National-Stolz verführen noch Partheilichkeit für gewiſſe Grundſätze Unſers Freundes blenden konnte, ſeine Urne mit einem verdächtigen Lob zu entheiligen. Und ſo weit werde ich auch gewiß die Pflicht erfüllen die ich übernommen habe!

O fürchte nicht, ehrwürdiger Schatten meines Freundes, wenn du jezt, wie ich hoffe, über dieſer Verſammlung deiner Brüder ſchwebſt, fürchte nicht daß ich den Werth deines Erde Lebens zu hoch berechnen werde! Du kennſt jezt dort, und auch ich ahnde hier ſchon, wie wenig es iſt, des Menſchen Thun und Denken! — Und Ihr meine Brüder fürchtet nicht daß ich, mit eitlem Prunck geſchminkter Wohlredenheit, mehr mir ein Opfer bringen werde, als Ihm! Wenn ich auch alle Gewalt der Redekunſt in meiner Zunge hätte, ſo würde ich doch ſie weder brauchen noch anwenden. — Der Mann von dem ich reden ſoll war ſo fern von allem Schmuck und Glanz, gieng ſo beſcheiden ſeinen weiſen Weeg, daß nur beſcheidene Einfalt würdig von Ihm reden kan; und Ihr meine Freunde und Brüder! Ihr vermißt Ihn ſchon von ſelbſt zu ſehr, als daß ich erſt mit Worten, die Sehnſucht nach Ihm, und die Verehrung ſeines Namens in Euch erwecken ſollte.

Laßt Uns alſo ganz kunſtlos berechnen was die Menſchheit und das Vaterland, Euer Schweizer Vaterland und Unſer gemeines Vaterland, und was Wir ſeine Freunde an Ihm verlohren haben. Laßt Uns verſuchen auf ſeiner Spur fort zu gehen, Ihm wo Wir können nacharbeiten, und wo Wir nicht können wenigſtens ſein Beiſpiel, wenigſtens das Gemählde ſeiner ſchönen Seele Unſern Enkeln vormahlen! Vielleicht betritt einmal einer von Ihnen ſeine unvollendete Bahn, o, und dann möge er weiter drauf gehen als Unſer Freund gehen konnte; länger der Lehrer ſeiner Zeitgenoſſen, der Patriot ſeines Landes, der Freund ſeiner Freunde ſeyn!

Der Nahme Iſelin iſt ſchon lange in dem glücklichen Helvetien bekannt. Viele Männer von ungemeinem Verdienſt zeichneten ihn aus, und nicht Helvetien allein, ſondern ganz Deutſchland verehrt ihre unvergeßliche Verdienſte. Unter allen aber wird keiner unvergeßlicher ſeyn, als der Nahme Unſers Freundes. Mit einem heitern Sinn, und einer veſten, einer liebvollen Seele widmete Er ſich von Jugend auf den Wiſſenſchaften; und unter ihnen ſuchte er vor allen die, welche den meiſten Einfluß auf die Glückſeeligkeit der Menſchen haben ſollten, und vielleicht das meiſte beitragen, ſie unglücklich zu machen: die Staatskunſt, und die Rechtswiſſenſchaft. Frühe zeigte ihm ſein forſchender Verſtand, daß beide auf die Moral gegründet ſind. Er dehnte ſich alſo auch aus auf dieſe, und bildete ſich darnach ein Syſtem das den beſten der Menſchen ewig heilig ſeyn muß; dem ſein Geiſt und ſein Herz treu bliebe bis an den lezten Hauch ſeines Lebens, und das ſeine Handlungen noch mehr empfahlen, als ſeine zahlreiche Schriften. Sein Verdienſt machte Ihn frühe ſeinem blühenden Vaterlande bekannt; und ſeine glückliche Mitbürger ſahen ihn bald an einer Stelle ſtehen, wo ſich jeder Werth ſeines Herzens entwickeln, und jeder patriotiſche menſchenfreundliche Trieb ſeiner Seele, ſein ganzes Spiel haben konnte! Früh gab Ers ihnen, und unermüdet zeichnete Er jeden Tag ſeines ruhmvollen Lebens mit ädlen Thaten aus! Doch ich bin hier nicht aufgetretten dieſes ſein ädles Leben zu beſchreiben. Man muß lang und viel mit einem großen Mann umgegangen ſeyn, um es zu wagen ſein Geſchichtſchreiber zu werden; man muß geſehen haben das Aufblühn ſeines Geiſtes: man muß beobachtet haben die Irrthümer ſeiner Jugend, und den Gang ſeines männlichen Verſtandes; man muß ſein Buſenfreund geweſen ſeyn, vor dem er die geheimſten Gedanken ſeiner Seele geöfnet hat; man muß ihn bei der Anſtrengung ſeiner Kräfte und bei dem

Genuß ſeiner häuslichen Freuden beobachtet haben; kurz man muß ſeinen Verſtand und ſein Herz, in allen ihren Schwächen und Stärken kennen gelernet haben. So kannt ich nie Unſern verlohrnen Freund! Unſere Weege waren zu weit entfernt von einander; auch wohnten Wir lange an den beiden äußerſten Enden von Deutſchland. Ich kannte Ihn nur als den Weiſen, den Lehrer ſeines Zeit-Alters, und auch nur unter der Geſtalt kan ich Euch jezt, meine Brüder! einige Außenlinien ſeines Geiſtes darſtellen. Zwar lange war ſein Nahme, auch ſogar von der Seite, mir neu. Spät machten einige ſeiner Schriften mir Ihn bemerken. Die ruhige Weisheit, die Güte, die reine Menſchenliebe, die ich überall darinn fande, machten mir Ihn ehrwürdig, und Er war mein einziger Rathgeber als ich das erſtemal vor dem Publikum auftratt. Mein Beruf rückte mich Ihm endlich näher und näher, aber vor etlichen Jahren erſt, eben damal da ich zuerſt unter Euch trat meine Brüder und Freunde, da ſahe ich Ihn zum erſtenmal! Ich hatte lange vorher nichts eifriger gewünſcht als Ihm zu nahen; denn als ich mit ſeinen Grundſätzen zuerſt bekannt wurde, lebte ich noch in den glücklichen Tagen der moraliſchen und politiſchen Schwärmereien, wo jedes Gemählde der ſittlichen Reinheit und Ordnung ſo willkommen iſt. Ich wurde damal ſein Schüler! Nicht lange darnach aber trat ein mächtigerer Lehrer, **die Erfahrung des thätigen Lebens** auf, und zwang mich eine Schule zu verlaſſen wo meine Einbildung ſo gerne wandelte, und in einer andern zu lernen, was das iſt, **der Menſchen Thun**, und wie unendlich weit es verſchieden iſt, von **der Menſchen Denken**!

Wenn zween Männer von noch ſo ähnlichen Grundſätzen die Welt auf verſchiedenen Seiten anſehen; und zumal, wenn der eine nur denkt nach ſeinen, der andere nach ſeinen handlen muß, ſo können ihre Reſultate nicht anders als verſchieden ſeyn. So giengs auch Uns! Ihr ſeyd alle Zeugen geweſen meine Brüder, von Unſern, ich kanns nicht Streitigkeiten nennen, von der Verſchiedenheit Unſerer Meinungen! Wir waren einig in dem was Er lehrte; wie könnte ichs wagen unter Euch aufzutretten meine Brüder, wagen unter Euch nur meine Stirne zu zeigen, wenn der kleinſte Gedanke Ihm hier entgegen geweſen wäre; Nein ich betete ſie an mit Ihm, die heilige himmliſche Weisheit, auf welcher ſein ganzes Lehrgebäude ruhte! Wir ſtimmten innig zuſammen, in dem was man wünſchen, ſelbſt in dem was man zur Beſſerung des Ganzen thun ſollte; nur in dem was man jezt dazu thun ſolle, und thun könnte, wichen Wir ab von einander. Noch rechnete Unſer Iſelin zu viel auf die Kräfte des Menſchen, und ſeinen guten

Willen; Ich vielleicht zu wenig! Ihm ſchien es, daß ein entſcheidender, evidenter Beweis, daß Gut ſey was Gut iſt, nothwendig alle Kräfte ſpannen müßte, auch nach ihm allein zu trachten, auf es allein zu arbeiten. Ich glaubte daß das wahre Gute für den jezigen Menſchen zu ſchwer ſey zu faſſen; ich glaubte, daß ſeine Leidenſchaften, ſeine üble Gewohnheiten ſeine Trägheit zu groß wären, um auszublicken auf den ganzen Umkreis ſeiner Beſtimmung; um zu entſagen den kleinern Zwecken des gemeinen Menſchenlebens, für den großen ewig daurenden Beruf unſers unſterblichen Geiſtes!

Iſelin glaubte nach dem Wort des Dichters daß **die Tugend ſich nur zeigen dürfe in all ihrer wahren Geſtalt und Lieblichkeit, um jedes Herz und Geiſt an ſich zu reißen;** Ich glaubte, — und verzeihet mir meine Zeitgenoſſen wenn ich zu hart von Euch denke! — ich glaube noch, daß des Menſchen Geſchmack im 18ten Jahrhundert, noch viel zu kindiſch viel zu verdorben iſt, um den Anblick himmliſcher Schönheit zu tragen oder zu ſchätzen! — Gewis war Iſelin glücklicher bei ſeiner Philoſophie als ich bei der Meinen. Ich verirre mich oft unter den häßlichen, unter den unausgemachten, den weichen, den ſchlaffen, den unbedeutenden Geſtalten, die meine Beobachtungen mir überall darſtellen, und wage nicht einmal zu hoffen, daß ſie ſich jemal umbilden werden; Iſelin ſahe lauter Engelsgeſtalten, lauter Ideale von Vollkommenheiten um ſich; und wiegte ſich in die ſüſſe Hoffnung, daß wenn nur dieſe in ihr rechtes Licht geſtellt würden, auch die häßliche, unausgemachte, weiche, ſchlaffe, unbedeutende Geſtalten ſich ſelbſt umformen, und ihren großen Urbildern ähnlich werden würden! Er ſelbſt war zu innig gerührt worden von dieſen Idealen; Er fühlte zu ſtark ihre Schönheit; ſein Herze hieng ihnen zu innig an, um nur zu ahnden daß man ſie ſehen, und ſich von ihnen entfernen, und nicht brennen könnte, ihnen ganz ähnlich zu werden!

Es iſt eine Wolluſt meine Freunde, eine Wolluſt die ſelbſt Engel vor Gottes Altäre genieſſen, in den glücklichen Augenblicken einer ädlen Schwermerei, ſich eine Welt ins Auge zu zaubern, wo alles nach den Grundſätzen unſerer erſten Beſtimmung dahin lauft, ſich in der Burg der Weiſen in dem Vaterlande der Guten eine Hütte zu bauen, mit ſeiner ganzen Nation ungeblendet, dahin gehen, unter den glänzenden Strahlen der eitlen Ehre, unverführt vorbei ſchiffen an dem Geſang der Syrenen; reines Geiſtes ſeyn in der unreinen Hülle der Materie; frei ſeyn in den Banden der bürgerlichen Geſellſchaft; ausſchauen über Himmel und Himmel aus dem engen Luftkreiß und leben in der ſtehenden Ewigkeit, vor dem immer ablaufenden Stunden-Glaß!

Laſſet Uns ihr nachhängen dieſer lieblichen Schwärmerei: Jch will Euch iezt nicht betrüben mit meinen Nachrichten aus der Welt. Wir wollen ſie vergeſſen, und Uns lieber vormahlen dieſe himmliſche Dichterbilder, wie Unſer Freund ſie gemahlt hat. Wir werden Jhm dadurch das ſchönſte Denkmal ſetzen; Wir werden daraus ſeine ſchöne Seele kennen lernen, werden ihn noch mehr lieben jenſeits des Grabes, Uns noch mehr freuen daß Unſer Zeitalter in ſeines gefallen iſt, daß Wir Jhm ſo nahe lebten, daß Wir ſeine Freunde waren. Und, wenn wir auch dann ſeinen Verluſt empfindlicher fühlen, wenn unſere Thränen ſchneller fließen auf ſein Grab, ſo werden es doch ſüſſe Thränen ſeyn, wie die volle Seele ſie weint, wenn ſie mit Jnnbrunſt denkt an wen ſie liebt!

Ja es iſt wahr was Unſer Freund ſo oft geſagt hat, was der Schlüſſel ſeiner ganzen Philoſophie geweſen iſt, die ich Euch iezt darlegen will: **der Menſch, weder der einzele Menſch, noch die bürgerliche Geſellſchaft kan ihr Glück irgendwo finden, als auf dem lichten offenen Weeg der Natur!** Ein größerer Meiſter iſt über uns! der machte ſeinen unendlichen Plan, wies jedem ſeine Stelle darinn an, und gab dieſer Stelle für ihre

Bewohner ſo viel Seeligkeit, als ſie faſſen konnte! auch dem Menſchen wurde ſeine angewieſen!

Gott ſchuff ihn, nicht das Werkzeug zu willkürlichen Zwecken auſer ihm; Er ſchuf ihn wie jedes Geſchöpf das fühlen kan, zum Genuß ſeines eigenen Daſeyns! Die Sinne die Er ihm gab, der Geiſt den er ihm ſchenkte geben ihm unendlichen Stoff zum Genuß; und das unerklärbare Weeſen das in Uns empfindet, ſchwebt in der unausſprechlichen Seeligkeit dieſes Genußes! Für was auch der Unendliche dieſe Sonne aufgehängt hat, für was er die tauſend und tauſendfache Farben über Himmel und Erde, über die Berge in Oſten und Weſten, über die Bäume, die Wieſen, die Blumen verbreitet hat, für was Er dem Bach ſein Murmeln, dem Hain ſeinen Geſang, dem Weſt ſein ſäuſeln gegeben hat; für was Er ausgegoſſen hat den balſamiſchen Duft über Blumen Kräuter und Stauden, für was Er gewürzt hat die Früchte der Erde; Immer nimmt der Menſch ſeinen Theil aus dem unendlichen Reichthum, ſo ſeinen Theil, daß die Thorheit zu verzeihen iſt womit er ſich oft für den einzigen Herrn von allem, den einzigen Liebling der Schöpfung den einzigen Zweck der ganzen Natur gehalten hat.

Und noch ſchien alle der Reichthum der verſchwendriſchen Natur zu arm, für ein Weeſen das nur da iſt um zu genießen. Der Kreiß der ſinnlichen Empfindungen ſchien noch zu enge, ihn ganz zu füllen, ganz zu beſchäftigen, ganz in jeder Stunde – in jedem Augenblick ſeines Daſeyns, ihn zu beſeeligen. Da dehnte die ewige Güte ſeine Empfindungen aus auf alle die Seeligkeiten der Geiſter-Welt. Sie gab ihm neben dem ſinnlichen, auch ein geiſtiges Organ, zu faſſen die Verbindung der Dinge zu ahnden ihre Gründe, ihre Zwecke, ihre Wirkungen; zu hören die Stimme der Geiſter-Welt, zu ſchauen über die Zeit, und auszuſpüren die Ewigkeit; und wenn auch Sinn und Geiſt zu arm wären, ſich zu dichten eine Welt für ſich, zu ſchaffen eine andere Sonne einen andern Himmel, eine andere Erde, und unabhängig von der ganzen Natur da hervor zu rufen jedes Gefühl, jeden Genuß, jede Seligkeit, zu welcher ſein Herz ihn ruft, in jedem Augenblick ſeines Lebens!

Ueber alles aber, über das alles, goß Er aus die Quelle des reinſten Genuſſes, — die Liebe, die unerſchöpfliche, ewige, reiche, alles faſſende, alles verädelnde Liebe; das große Geheimnüß der Geiſter-Welt, das dort alles bindet, das Freiheit und Zwang ſo wunderbar vereint, ſo wunderbar alles umſchlingt; ſo wunderbar alles hält an ſeinen Urſprung. Liebe die Quelle alles Guten, Liebe der Zweck alles Guten, durch die alles wurde durch die alles iſt, alles gehalten, alles getragen, alles ernährt, alles erwärmt, alles bis zur Ewigkeit ohne Ende erhalten wird!

Dieſe Fähigkeit zu lieben, die den Geiſtern eben ſo weſentlich iſt, wie die Schwehr-Kraft dem Körper, vollendete das Werk, und vermehrte den Reichthum menſchlicher Genüſſe ins Unendliche.

So ſtand das Bild des Menſchen, und ſeiner Beſtimmung vor dem Auge Unſers Freundes! Wahrlich ein ädles Bild, das nur von einer ädlen Seele gezeichnet werden kan. — Er dachte ſich den Menſchen mit ſeinem offenen Sinn unter alle die Herrlichkeiten der Schöpfung wo jeder Winkel ſo reich iſt an Freude für ihn. Mit dem hellen Verſtand der überall um ſich ſchaut, mit Adlers Blicken alles ausſpäht, dringt in alle Wahrheit, und lebt in ihrem überſchwenglichen Genuß! Und über das ganze Gemählde dachte Er ſich noch ausgebreitet den Drang zu lieben, das immer thätige Beſtreben nach neuer Verbindung, neuer Exiſtenz, auſer ihm. Voll von dieſem Bild, konnte er alle die Denker alter und neuer Zeiten nicht ertragen, die gedruckt von allen den Verunſtaltungen der Menſchen-Natur, uns mit dem Vieh in gleiche Claſſe ſezen, oder gar unter das Vieh, gar zur Maſchine machten. Es ſind wenige von ſeinen Schriften wo Er nicht mit ihnen, und ins beſondere mit Einem der größten Unſerer Zeitgenoſſen, mit Rouſſeau dem Mann von ſtarkem Geiſt, und ſchwachem Herzen, über den Werth der Menſchheit, und nicht ſelten mit Vortheil ſtreitet!

Rouſſeau's peinliche Weisheit zitterte vor allen den Klippen an welchen der Menſch mit dem Uebermuth womit er ſich auf ſchwachen Brettern dem Ocean des Wiſſens überlaſſen hatte, ſchon geſcheitert war. Gelehrt durch tauſend Erfahrungen, daß der Menſch nur auf wächſernen Flügeln ſich hinauf ſchwingen kan, die ieder Strahl von Wahrheit ſchmelzet, bis er dann von ſeinem Himmelsflug tiefer ſinket, als er bei ſeinem Erde-Gang geſtanden hatte, ſchränkte Rouſſeau unſere Beſtimmung faſt bis zum thieriſchen Leben ein. Er wies den Menſchen zurück in ſeine Hölen, zu ſeinen Wäldern, ſeinen Bergen; erlaubte ihm kaum aufzublicken auf die Eiche, deren Früchte er genoß; kaum, zu ſuchen die Quelle des Baches, davon er trank! Jeden weitern Schritt hub er auf für beſſere Welten, wo der Keim von Vernunſt in Uns, ſich ſicherer entwickeln, die Dämmerung unſers Denkens ſich zur Morgenröthe erleuchten, unſer trübes Auge ſich öffnen, und hell werden ſollte jeder Sinn unſrer Seele!

Nicht ſo Unſer glücklicherer Freund! Er ahndete zu mächtig, zu gewis den ädlen Zuſtand des Geiſtes Lebens! Vielleicht berechnete Er zu wenig die Gewalt der Feßlen die auf dem Menſchengeiſt liegen; Vielleicht ſahe er nur eine Seite des Gemähldes, nur die ſchöne zu gerne, und verdeckte ſich zu weichlich die häßlichen. Aber ſo ſah Er ihn, wo nicht ganz ſchön, doch fähig, auch hier, ganz ſchön zu werden. Und er verwieß ihn deswegen nicht zu den Hölen des Einſiedlers, nicht zu den Ufern des Ganges, nicht zu den fabelhaften Severamben; mitten auf der Rennbahn nach Reichthum, nach Ehre, nach Wolluſt worauf Wir laufen, wollte Er Uns halten und nur durch eine kleine Umlenkung, Uns führen zum Ziel der wahren, auch Menſchenehre, der wahren, auch Menſchenwolluſt, des wahren, auch Erde Reichthums.

Er führte ſeinen Menſchen in das häußliche Leben, dachte ſich ihn als Eh'mann als Kind, als Vater; und für einen ſo organiſirten Menſchen, ſchien jede Pflicht dieſes ſeeligen Standes, die alle ſo ganz aus ſeinen Idealen floſſen, die ſo reichlich belohnten, leichter als das athmen ſeines Lebens! Er ſezte ihn in die bürgerliche Geſellſchaft dachte ſich ihn als König, als Aelteſten, als Staatsbedienten, als Unterthan; Wie konnte ein Menſch nicht nach ſeinem Ideal, ein guter König, ein guter Aelteſter, ein guter Staatsbedienter, ein treuer, guter, gehorſamer vaterländiſcher Unterthan ſeyn? Er folgte ihm in den Tempel des Allgegenwärtigen vor die Altäre des Vaters aller Weeſen: Wie konnte ein Menſch nach ſeinem Ideal da liegen und nicht glühen vor Andacht und Liebe, und nicht erheben ſein Herz zur Anbetung in Geiſt und Wahrheit; Kan er einen Schritt thun nach ſeiner Pflicht, dem nicht der ſegenvolle Genuß jeder Seligkeit folge, wozu er geſchaffen iſt; einen Schritt, der nicht jedes ſeiner Organe reinige, kräftige, ſchärfe zu neuem Genuß?

Iſelin kannte zwar wohl alle die Unordnungen, Verwirrungen, Nichtswürdigkeiten, Häßlichkeiten, die durch den Unverſtand, die Leidenſchaften die kalte Selbſtheit unter Uns eingeführt worden; aber Er glaubte noch an Weisheit, zu belehren den Unverſtand; an Tugend, zu bändigen die Leidenſchaft; an Liebe, zu erwärmen, und außzudehnen das ſelbſtige Herz! Er glaubte noch daß man nur zu öffnen brauche die Ausſichten in den unendlichen Umkreiß der Menſchenſeligkeit, nur zeigen dürfe ſeine wahre Beſtimmung, nur ſezen an die Stelle der willkürlichen Geſeze die die kleinſichtige und kleinherzige Philoſophen und Theologen ſich denken, und uns lehren die heilige ewige lichtvolle Geſeze, die wie Sophokles ſagt: nicht die ſterbliche Natur, ſondern der Vater der Zeit und der Ewigkeit geſezt hat! Sobald die in dem Licht in dem Glanze ſtehen, worinn ſie ſtehen vor den Augen Gottes, und vor ſeinen verklärten Geiſtern, ſo lockt vergebens die Wolluſt auf übernächtige Freuden, vergebens die Stimme des profanen Pöbels auf Ehre die das eigene Herze nicht anerkennt; vergebens die Trägheit in den dummen Schlummer, auf den ein ſo ſchröckliches Erwachen folgt! troz ihnen, troz dem bleiernen Erde-Stoff der Uns immer hinunter wiegt zum Erdeleben; troz jeder Mißleitung unſerer Jugend, jeder Verführung unſerer Jünglingsjahre, jeder Verirrung unſers Mannslebens, jeder Kleinmuth unſers grauen Alters, müſſen, dacht Er, dann Weisheit Gerechtigkeit, ächte Religion, Ehrbegierde, Liebe Geduld, Gehorſam, Patriotiſmus, der ganze Zug menſchlicher Tugenden, wieder einziehen in die Welt, woraus ſie geſtoſſen waren, ſeit dem, dem Menſchen ſeine Beſtimmung, ſein Werth, ſein Adel verborgen, und das herrliche Gemählde durch die grillenhafte Züge blödſinniger Philoſophen und gedankenloſer oder heuchleriſcher Theologen verſtellt wurde!

Solche Hoffnungen Ihr ädle Eidgenoſſen, können nur lebhaft erwachen in einem Staate der Freiheit! Da, wo Menſchenrechte noch leben, da, nur ein gleiches Geſez alle bindet; wo nicht der Menſch nach fremden Menſchen denken, fühlen, handlen, urtheilen, leiden muß; wo nicht frühe dem Kind das Bild der Menſchen-Götter vor Augen ſieht; wo dem künftigen Bürger, dem künftigen Denker, nicht ſchon in ſein weiches Kinder-Herz die Unterwerfung unter willkührliche Gewalt,

und

und willkürliche Rang-Ordnung gleich geſchaffener Weeſen eingedrückt wird! Wo er noch ſehen kan daß nur Mannsgefühl und Mannskraft, den Mann machen, wo er noch mit Zutrauen gewiß ſeyn kan, daß eigner Werth, ihm eigne Weege bahnt; nur da kan man noch den großen Gedanken faſſen den Menſchen wieder zu ſeiner Beſtimmung zu führen! die Bande der Natur halten Uns nur in dem Kreiß ihrer eigenen Beſtimmung; aber die Bande der willkürlichen Menſchengewalt, ziehen Uns hinunter, feßlen Unſere Schritte an ihren Thron, ſchnüren zuſammen das Herz, und legen ein Gebiß ſelbſt auf die Zunge, die nur einen freien Wunſch zu äußern ſcheint!

Gebohren, in einem freien Staat, wo nur die Geſeze herrſchen, und wo das Menſchenwort gilt als Bürgerswort, kannte Iſelin nicht die Bande der übrigen Welt! Er wußte nicht wie unnatürliche Gewalt in der Hand eines Menſchen, den unmächtigen Gewaltigen verblendet, und betäubt; Wie er zuerſt ſich berauſcht in dem Taumelbecher, dann mittheilt ſeinen Gehülfen, dann mit ihnen dahin reißt die Schwächern, und endlich gefaßt von dem Strom, die wenige Freie auf Erden auch laufen den gemeinen Weeg, auf dem ſie oft bis zum Wort verlernen was Freiheit iſt!

Unbekannt alſo mit der Feigherzigkeit, mit der Ohnmacht unſers Zeitalters, trat Er mit ſeinen großen Idealen hervor, und rief ſeine Schüler auf die Bahn die zu ihnen führt. Immer voll von ſeinem Ideal lehrte er bald den einzeln Menſchen verläugnen alle andere Zwecke, und nur ringen nach dem; bald trat Er in die bürgerliche Geſellſchaft, und ſtellte Uns in ſeinen menſchenfreundlichen Träumen ein Bild der weiſen Regierung dar, die er blos auf Sittlichkeit, blos auf beſtändige Anſtrengung zur Erwerbung der größten Vollkommenheit in jedem Menſchen, und ſeines höchſten Wohlſtandes ſezte; bald verglich Er in ſeinem Lykurg die alten griechiſchen Freiſtaaten, mit den Neuen, und zeigte auch da, daß Sittlichkeit das beſte Band, die dauerhafteſte Stütze des Staats ſey; bald lehrte Er in ſeinem Palämon, und ſeinen Unterredungen des Ariſis, den rechten Gebrauch der Reichthümer; bald entwickelte Er die Begriffe der Geſezgebung; bald ſpähte Er der Geſchichte der Menſchheit nach, und überall führten ſeine weiſe Lehren, immer immer zu ſeinem ädlen Ideal, immer nur zu dem großen Zweck des Menſchen; Weiſe zu werden, um glücklich zu ſeyn!

Mit Ehrfurcht ſtunde ſeine Welt vor den großen Bildern, aber ſie ſtarrte zurück bei dem erſten Schritt, und noch bliebe unbetretten die ſchöne Laufbahn des Weiſen! Sein Zeitalter wurde dürch zwo große, wenigſtens merkwürdige Erſcheinungen in der moraliſchen und politiſchen Philoſophie bezeichnet. In beiden wurde Er mit ein's der lebhafteſten Werkzeuge. Faſt zu gleicher Zeit predigte in Deutſchland Baſedow eine neue Erziehung; und in Frankreich Queſnoy und ſeine Freunde, eine neue Staatshaushaltung. Beide ſuchten wie Iſelin die Urſachen Unſers Verfalls nur in Unſerer Schwäche zu denken, nicht in Unſerer Schwäche zu handlen! Wir alle ſahen auch Ihre leuchtende Lehrgebäude glänzen, ſo lange ſie in der Hand der Denker lagen, aber beide ſich verdunklen, ſo bald ſie in die Hände derer fühlen, die da wirken ſollten.

Baſedow, ein Mann voll Känntniſſe, überſahe frühe auf ſeinem eignen Weeg zu denken, wie dumpf und blöde alles um Ihn herum gieng, Er ſahe wie viele herrliche Fähigkeiten in dem Menſchen verlohren wurden; wie Wenige freien Blick genug übrig hätten, die Dinge um ſich herum mit eignen Augen anzuſehen, wie viel gelerntes für ſelbſtgedachtes hingegeben würde, wie wenig die tauſend Grundſäze, Lehrgebäude, Philoſophien, Theologien, die Wir täglich auf den Markt-Pläzen der Gelehrſamkeit kaufen die Probe hielten, und wie ſtolz dennoch unſere Mandarinen in ihren blauen Gewandten ſich brüſteten mit erbettelter Weisheit, und leeren Meinungen! Wer iſts, der den freien Menſchengeiſt ſo dumpf und blöde an gelernte Weisheit feßlen konnte? Wer iſts, der ihm Wind für Nahrung geben, und ihn, wenn er ſchwindet in der ewigen Hungersnoth überreden konnte, er ſize an der Tafel der Götter!

Baſedow fand es in der dumpfſinnigen Erziehung die Unſere Kinder nur mit Worten füllt, früh ſie lehrt ſich mit Worte begnügen und ſie dann in die Welt ſchickt, wieder mit Worten hauszuhalten! Darum bleiben ſie ſo leer Unſere Herzen, darum ſo ſchlaff Unſere Nerven, darum iſt ſo träg Unſer Geiſt, der nie finden immer nur ſammlen, tragen lernt; darum iſt ſo kalt Unſer Herz, dem nie ſein Spiel gelaſſen, immer zerknickt werden ſeine regſten Triebfedern!

Wenn Wir Gott anbeten, ſo ſinds gelernte Gebete, womit Unſer Mund ihn betäubt; Wenn Wir Unſern Eltern nahen, ſo iſts nur viertes Gebott das Wir Ihnen darbringen, Wir leben mit Unſern Freunden, Unſern lieben nur nach den Reglen der Societät, Wir erziehen Unſere Kinder nur nach der Politick des Famille Lebens, regieren Länder nach Seckendorfs Vorſchrift, ſprechen Recht nach Böhmers Formeln, und heilen, wenns Gott gefällt die Kranken nach Boerhave, oder Stahl.

Laſſet Uns aufwachen, rief Baſedow und neue Menſchen ſchaffen nach dem Bilde das Menſchen ähnlich iſt! Laſſet Uns ſeinen Körper nicht mehr brechen auf den langweiligen Bänken der ſtaubigten Schule, ſeinen Geiſt nicht mehr füllen mit dem mühſeligen Lermen der tauben Wörterkenner; durch frühe beſtändige Uebungen ſeines Leibs wollen Wir ihn härten gegen den Strahl der Mittags-Sonne, und gegen den Froſt des beeißten Nordwinds; gleich dem Spartaner wollen Wir ihn hungrig treiben durch den verwachſenen Dickicht auf die Spur des Wildes, tauchen in die kalte Flut, und ſezen auf die ſteile Klippe da ſoll er finden nach Arbeit mit Schweis und Mühe ſein erwordenes Mahl, Tanz, Freude und Spiel. Geſättigt von Ihnen wollen Wir ihn führen in die Lehrſääle der Weisheit, da wollen Wir wecken ſeinen trägen Geiſt zu eignem Aufſtreben, da wollen Wir ſchärfen ſein Aug zu eignem Blick; da ſoll er lernen Wiſſenſchaft und ſammlen Känntniſſe, nicht durch das peinliche Gedächtnüß; er ſoll lernen durch Spiel, durch Erfahrung, durch Forſchen, durch Sokratiſchen Unterricht, gezieret mit Sokratiſchem Wiz, und Sokratiſcher Tugend, bis er ein Mann wird wie Sokrates und Lykurg!

Baſedows Reden und ſein Plan waren zu ſchön um nicht iedes Aug aufmerkſam zu machen, das Gefühl des Bedürfniſſes war zu groß, um nicht auch manchen Unſinn, manche Flachheit zu überſehen. Ein ädler Fürſt der Deutſchen der zu allem was Groß und Gut iſt, ſo gerne ſeine Hände bietet, und ſeine Gewalt, öffnete dem neuen Menſchenbilder ſein Land, und ſeine Stadt. Fürſten und Aedle, und Bürger eiferten, ihn mit ihren Kräften zu unterſtüzen, und die lichtvolleſten Köpfe Deutſchlands tratten an ſeine Seite. Iſelin unter den erſten! Baſedow's Plan war zu geſchickt die Ideale zu bilden die ſeine ſchmeichelhafte Träume Ihm überall vors Auge zauberten. Iſelins Schriften ſind voll von dem lauten Beifall den Er dem neuen Erziehungsplan gab; voll von Ermunterungen für alle die nah oder fern dem großen Zweck entgegen arbeiten konnten! Nur mein, und einiger weniger Unglauben an die Menſchen unſerer Zeit machten Uns beſorgt, und leider traffen Unſere Beſorgnüſſe zu bald, zu richtig ein.

Die neue Schulen wurden geöffnet, es kamen von allen Enden Deutſchlands Unterſtüzungen, kamen Jünglinge die ſich darbotten den weiſeren Lehrern: alles war bereit zur ſpartaniſchen Erziehung, und zum Sokratiſchen Unterricht, nur der Spartaner fehlte, und der Sokrat! Jedermann brannte von gutem Willen; aber da war keiner der die ſteile Bahn vorgehen, Froſt und Hize vorausſtehen, vorwachen, vorhungern, vordulden vor Mann ſeyn konnte; Keiner der Wiſſenſchaft

Univ. Bibl.

und ädle Weisheit, und ädle Laune, und freie Liebe, und offene Seele genug gehabt hätte, den großen Plan zu erfüllen, der ſo herrlich vor Augen lag! — Vielleicht wenn du hätteſt mitwirken können ädler verklärter Freund, vielleicht wenn du mehr hätteſt thun können, als ſchreiben und reden, vielleicht läge dann doch wenigſtens der Eckſtein des großen Gebäudes das unter den Händen der Arbeiter ſo oft zuſammen ſtürzte!

Wie es den neuen Erziehungsanſtalten der Deutſchen ergieng, ſo gieng es auch der neuen Staatshaushaltungslehre Unſerer Nachbarn der Franzoſen. Soweit Frankreichs- und Deutſchlands Staatsverfaſſungen in ihren jezigen Verhältnüſſen von einander abweichen, ſo gleich waren ſie in ihrem Urſprung. Die Spuren dieſer Gleichheit äußern ſich noch am meiſten in ihrer Staatshaushaltung. Beide Völker ſtanden mit verſchiedenen Gränzen ihres Umfangs zu Carls des Großen Zeiten, und vor- und einige Zeit nach ihm, unter einem Herrn, aber die Nation ſelbſt gehorchte in den verſchiedenen Provinzen auch verſchiedenen Fürſten, die nur durch das Lehenſyſtem, und die Hofrechte dem König anhiengen. Die Einkünfte des Staats floſſen faſt alle blos aus dem wahren Eigenthum des Staats, oder der Crone, und der Adel, und der freie Bürger leiſtete nichts als Kriegsdienſte. Dieſe Verfaſſung mußte nothwendig eine Quelle von ewigen Unordnungen und Streitigkeiten ſeyn, auch iſt die Geſchichte dieſer Zeiten voll davon. Dieſe Streitigkeiten, und ſo viele Einbrüche fremder Nationen wurden nach und nach dem Volk, das faſt beſtändig unter den Waffen ſeyn mußte beſchwerlich; es fieng an die Kriegsdienſte ungerne zu leiſten, und entſchloß ſich lieber ſtehende Milizen zu unterhalten. Die Könige und die Großen fanden dadurch ihre Macht unabhängiger gemacht, aber auch ihren Aufwandt täglich koſtbarer. Sie fiengen an das Eigenthum ihrer Crone, und ihrer Staaten zu veräußern, erſezten damit ihre Bedürfniſſe auf einige Zeit, und verwickelten ſich bald in gröſſere Verlegenheit. Innzwiſchen hatten die Unterthanen bei dem ruhigern Leben auch eine ſanftere Lebensart angenommen; Sie hatten Künſte und Gewerbe, und mit ihnen unzählige Bedürfnüſſe eingeführt, die ſie auf ihren Italiäniſchen Kriegszügen, und durch die Vermiſchung mit ſo vielen fremden Nationen gelernt hatten. Dieſe neue Lebensart, erforderte neue Geſeze, aber die Geſezgeber kannten ſie nicht genug dieſe neue Verfaſſung, und da zugleich der Mangel der Staatseinkünfte auf neue Quellen für die Staatsbedürfnüſſe zu denken zwang ſo lief der ganze Geiſt der damaligen Regierungsgeſeze dahinaus: zu machen daß nur das eine Land des Geſezgebers reich und blühend ſey, und Mittel zu finden daß alle der Reichthum blos in des Fürſten Caſſe fließe alle die Blüte nur Früchte trage für ihn! Aus dem Grundſaz floſſen auf der einen Seite alle die ausſchlieſende Geſeze, alle die Bande, die das Gewerb in den einen Staat feßlen ſollten; und auf der andern alle die hundert und hundert Abgaben, die neben den Abgaben welche der Leibeigenſchaft anhiengen, nun auch von den Bürgern und Freien, und kurz von allen Unterthanen, unter tauſend neuen Vorwänden, neuen Formen, neuen Namen eingeführt und abgefordert wurden. Dieſe Regierungsgrundſäze nahmen in Frankreich täglich mehr, und da die Gewalt des Königs endlich unumſchränkt wurde, auch ſo unumſchränkt überhand daß niemand mehr Herr über ſein erworbenes Eigenthum zu ſeyn ſchien. In Deutſchland war die Gewalt der Regenten mehr eingeſchränkt, aber die Liſt ihrer Räthe führte ſie ebenſoweit; und ſchon im Jahre 1442. klagte der billige Kaiſer Friederich der 3te. auf einem Reichstag zu Mainz darüber. Wo ſind, ſagte er in ſeiner naiven Sprache, — wo ſind Eure ehrbare und tapfere Räthe, die Euch zum Beſten des gemeinen Nuzens rathen? Viel Schmeichler, Heuchler und Suppeneſſer habt Ihr an Euren Höfen, dann Ihr mocht die Wahrheit nicht leiden, welcher Euch aber Euer Amt beſſert mit der Nuzung der iſt ein geſchickter Geſell. Niemand fragt ob es rechtlich daher komme, ſo Wir's nur haben, als ob Gott die Seinen Euch zu Narren geſchaffen habe. Hättet Ihr ein chriſtlich Gemüth, Ihr würdet die göttliche Creatur baß bedenken.

So klagte der weiſe Kaiſer; aber die Fürſten und ihr Adel, und ihre Räthe ließen Ihn klagen, und fuhren fort mit täglichen neuen willkürlichen Abgaben zugleich ihre Unterthanen auszuhungern, und ſich ſelbſt die Quelle der wahren Reichthümer zu verſtopfen. Ein weiſer Arzt in Frankreich, Quesnay ſahe zu Unſerer Zeit das täglich wachſende Verderben; Er dachte ſorgfältig nach über ſeine Quellen, entdeckte ſie in den Banden womit überall das Gewerbe in ſeinem Gang gehalten wurde; und in der willkürlichen Anlage der Abgaben, die ohne Berechnung des Ertrags den das Staatscapital liefern konnte ohne Berechnung der Vorſchüſſe die zur Anlegung dieſes Capitals aufgewendet, und alle Jahr erneuert werden müſſen, blos nach Willkür auf Weegen und Umweegen erhoben worden waren. Er baute auf dieſe Beobachtung ein neues Syſtem der Staatswirthſchaft, und machte es der Welt bekannt. Niemand fühlte den ganzen Werth ſeiner Lehre ſo tief als Iſelin. Er arbeitete ſich durch alle die metaphyſiſche Feinheiten des Lehrgebäudes durch, und fande wieder in ihm, was Er überall ſo emſig ſuchte, den ächten Weeg der Natur; Er ſahe daß durch es, und es allein, jede ſittliche, und jede politiſche Tugend aufleben, das Band zwiſchen Regent und Unterthan wieder enger zuſammen gezogen, Fleiß und Arbeitſamkeit belebt, der Armuth aufgeholfen und der Triebfeder der ganzen Menſchheit, eine neue Wirkſamkeit gegeben würde!

Freiheit des Gewerbes, und Heiligkeit des Eigenthums waren die Grundpfeiler des neuen Syſtems. Ewige Gerechtigkeit ſchloß es an, an das ganze Syſtem der Schöpfung!

Warum wollt Ihr ſie einſchränken die immer thätige Menſchenkraft? Warum verſperrt Ihr Eure Häfen dem emſigen Händler? Warum ſchließt Ihr Eure Thore dem Fleiß des Nachbarn? Warum Eurem eigenen Bürger die Werkſtätte, wo er in Schweis ſeines Angeſichts ſeinen Unterhalt finden konnte, für ſein Weib und ſeine Kinder und ſeine Kindes Kinder nach ihnen? Sehet! iſt die Erde nicht weit genug, Uns alle zu ernähren? Wie viele Flächen ſind noch ungebaut, wie viele Sümpfe noch unausgetröcknet; wie viele Haiden noch unbearbeitet; wie viele Berge noch kahl? Mit Freiheit des Gewerbes, Freiheit des Handels, wird die Zahl Eurer Unterthanen ſich ins unendliche mehren; Ihr unbegränzter Aufwand wird den einzigen Bewahrer der Quelle aller Reichthümer, den Landmann ermuntern, immer weiter und weiter zu öffnen die Quelle, immer mehr und mehr auszugießen ſeine unerſchöpfliche Schäze; und bald werden Hütten ſtehen, wo alles nun gähnt in öder Einſamkeit, Bäche rinnen, wo das trockene Erdreich lechzet nach Waſſer und Erndtenblühen, wo nun kaum die Fröſche und Schlangen im moßigten Schilf ihren Unterhalt finden! Warum wollt Ihr Eure Caſſe allein zum Mittelpunkt alles Reichthums machen? Reichthum wird nur erworben durch Reichthum, und Arbeit und Induſtrie heiſcht Belohnung, oder ſie ſtirbt!

Wenn Ihr dem Landmann ſeinen Saamen nehmt; wenn Ihr durch Eure unverhältnüßmäſſige Auflagen, dem Ochſen der ſeinen Pflug treibt, den Halm aus dem Munde reißt, der Ihn erhalten ſoll; Wenn Ihr dem Hausvater ſein Brod nehmt, womit ſoll er der Erde abverdienen Ihre jährliche Zinſe, die einzige Einkunft die die Natur Euch verwilligt hat; den einzigen Reichthum den Ihr habt? Wenn Ihr mit den ewigen Zöllen, Schazungen, Gewerbtaxen, dem Handwerker die fleiſſige Hand, die nichts hervorbringt, die nur den Stoff den der Landmann ſchaft, in Formen bringt, und herum führt in alle Winkel der Erde, ihres Lohns, ihrer Hoffnung, des ganzen Zwecks ihrer mühſeligen Arbeit beraubet, werden da nicht alle die Hände ſinken, und ſelbſt der nun unbelohnte Landmann, lieber der Freigebigkeit der Natur entſagen, als Ihr mit ſeinem Schweis einen Ueberfluß abverdienen, der tod in ſeinen Händen bleibt! Aber woher nehmen Wir Unſere Bedürfnüſſe, die jezt durch alle die Abgaben allein beſtritten werden, und von allen den Einſchränkungen einen ſo wichtigen Zuſchuß bekommen? fragte man die neuen Philoſophen! Woher, wenn die allgemeine Freiheit Unſere langſamere unerfinderiſche Nation mit fremden Waaren überſchüttet, Unſer Geld hinauszieht, und Unſere Arbeiter müßig ſtehen?

Sie riethen die Abgaben blos auf den Ueberſchuß der Erde-Produkte, nach Abzug aller Vorſchüße des Landmanns, zu legen; Sie zeigten in ſcheinbarer Hoffnung, daß das Uebermaas dieſer Produkte durch ihre ſtete Vermehrung, alles was jezt unweis erpreßt würde, von ſelbſt dreifach geben würde; Sie lehrten Mäßigung, empfahlen dem Staat Weisheit, ſich in ſeinen Gränzen zu genügen, und Gerechtigkeit, die Uebermacht in Schranken zu halten; und erfanden eine ſo wohl, und ſo fein ausgedachte Tabelle der Vertheilung der jährlichen Produkte daß ſie nothwendig Eindruck auf alles was Weiſe und Gut iſt machen mußte! Sie machte ihn wirklich. Ein ädler Fürſt, ein liebevoller Vater ſeiner Unterthanen, von dem ich ſonſt nichts ſage, weil ich alles für ihn empfinde, was man für die Beſten der Menſchen, und die Beſten der Fürſten empfinden kan, ergrief dieſes neue Syſtem mit Eifer. In Italien verſuchte einer der größten Regenten es faſt völlig einzuführen; und Frankreich ſelbſt ſtellte einen der treuſten Schüler dieſes wohlthätigen Evangeliums, an die Spize ſeiner Geſchäfte! Aber es iſt viel leichter in die Dämmerung des menſchlichen Denkens Licht zu bringen, als in dem Irrgarten des menſchlichen Handlens, die richtige Straße zu finden. Das iezige Bedürfniß, das die Erndte, die das Syſtem ſo ſpät verſprach, nicht erwarten konnte, und tauſend andere Nebenumſtände, hinderten faſt uberall die Ausführung des neuen- lange nicht genug vorbereiteten - mit zu viel Zutrauen auf die Menſchen des 18ten Jahrhunderts, erſonnenen Finanz-Plans! und auch er blieb liegen in zahlloſen Schriften und Gegenſchriften! Und ſo gieng es leider der ganzen ädlen ſchönen Philoſophie Unſers Freundes!

Es iſt nicht meine Brüder, iſt noch nicht die Zeit wo Weisheit ihr Haupt erheben, und der Menſch wieder Menſch werden kan! O könnten Wirs, die Lehren Unſers Freundes, und ſein ädles Beiſpiel hätten Uns dazu gemacht; aber Wir ſind, wie ſelbſt Unſer Freund in ſeiner Geſchichte der Menſchheit ſagt, viel näher noch an der alten

Barbarei, als Wir glauben. Unſere Vorfahren ſagt Er, waren rauhe Barbaren; Wir haben nichts vor ihnen voraus als daß Wir weichliche Barbaren ſind!

Doch gedankt — und tief gedankt ſey es den Weiſen Unſerer Zeit, daß ſie mitten in der Barbarei ſo mühſam ſo menſchenfreundlich den Saamen ausſtreuen, der ohnehin lange im Boden liegen muß bis er ſich entwickelt. Die Zeit wird kommen, wo er gewis ſich entwickeln wird! Und dann o Iſelin, wird man auch deinen Namen oft ſeegnen, und Dich oft nennen unter den Wenigen die Muth hatten unter einem unweiſen Geſchlecht, Weisheit zu predigen!

Und, war Er nur allein Prediger der Weisheit! O meine Brüder ich fühle wie wenig ich von Unſerm ädlen Geſtorbenen geſagt habe, und ſagen kan! Ich habe Euch gezeigt wie Er dachte von dem Menſchen und von des Menſchen Weisheit, und des Menſchenberuf; wie er fühlte die allgemeine Gleichheit aller Unſerer Brüder von Zonen zu Zonen; wie Er erkannte die gleiche Anſprüche aller, auf die reiche Geſchenke der unerſchöpflichen Natur; wie Er ordnete die Wett-Renner auf der groſen Laufbahn, daß keiner hindern den andern, und jeder erringe den Ihm beſchiedenen Preiß! Aber den Gang den Er ſelbſt gieng; die Anſtrengung die Verläugnung, den Eifer womit Er ſelbſt lief dieſe große Bahn; die Genügſamkeit mit welcher Er ſelbſt aus der großen Maſſe der menſchlichen Seligkeiten ſich keine erringen wollte als die, ſich des Wohls der andern zu freun; die ädle Thaten, womit Er als Menſch, als Patriot, als Freund, jeden Tag ſeines Lebens verherrlichte, den beſſern Theil ſeines Lebens — Denn was iſt Unſer Reden und Schreiben, nur die Thaten verewigen den Mann! — Den beſſern Theil ſeines Lebens muß ich andern zu erzählen überlaſſen!

O Ihr ädle Schweizer! Ihr die Ihr jezt ſchon fühlet ſeinen ganzen Werth, Ihr habt Ihn mit mir und mit ganz Deutſchland gekannt, als den Philoſophen, den Weiſen, der unermüdet nachſpürte der reinen Quelle der Wahrheit, und innbrünſtig durſtete nach ihren Ergieſungen; aber, Ihr kanntet näher als die Welt die ſeinen Geiſt liebte, das ädle Herz, daß dieſem Geiſt allein den Stempfel der ächten Weisheit geben konnte! — Es hat Tauſende gegeben die dachten vor Ihm, was Er dachte; aber Wenige die waren vor Ihm, was Er war! — Euch rufe ich auf den beſſern Theil ſeines Lebens zu erzehlen; Euch, die Ihr Ihm näher lebtet als ich, der ich kaum ſeinen Geiſt in der Ferne zeigen kann; Euch ruf ich auf zu ſchildern, ſein ädles, gutes, volles, warmes inniges Herz! zu verewigen jede That ſeines Lebens, und Ihn auszuzeichnen unter den

Wenigen der Sittenlehrer, deren Leben beweißt ihren Glauben an ihre Lehre. Ihr wißt unter tauſenden verſtand Er am beſten die Kunſt zugleich Patriot und Menſchenfreund zu ſeyn! Ganz Schweizer, ganz durchdrungen von dem reinſten Gefühl der bürgerlichen Freiheit, ganz voll von Verehrung und Dankbarkeit für die großen Menſchen die Euch aus dem drückenden Stand der Unterwürfigkeit, in den Stand der Freiheit geſezt haben, in welchem Ihr nun da ſteht zum Denkmal was männlicher Muth vermag, wenn er ein reines Herze belebt; ganz warm vom weiſeſten Patriotismus, von Helvetiſchem Nationalgefühl, hielt Er es nicht für geringer, ſeine alte Bruderſchaft, mit der übrigen ganzen Welt zu erkennen! Jede ſeiner Nebenſtunden, war dem Beſten des Ganzen gewidmet; Jeder Fremde der Ihm nahte fande in Ihm, einen Freund, einen Rathgeber, einen Beiſtand, einen Lehrer; jede gute That die Er hörte, jede löbliche Einrichtung die Er erfuhr, jede nüzliche Verordnung die Ihm vor Augen kam, wurde durch Ihn in ſeinen merkwürdigen Ephemeriden allgemein bekannt gemacht; und wie mancher ädler Jüngling, wie mancher würdige Mann wurde durch Ihn ermuntert, auf den Weeg zur Weisheit geführt; zu Thaten gereizt, für die ihn die jezige Welt, und ganze Geſchlechte nach ihr, ſeegnen werden!

Aber ſein ganzer Tag, die Hauptſorge ſeines ganzen Lebens, war ſeinem Vaterlande heilig. In dem wichtigen Poſten den Er in dem freien Canton Baſel verwaltete, hat oft ganz Helvetien Ihn mit Beifall, und immer ſein freies Vaterland Ihn mit dankbarer Liebe verehrt! Ihr wißt wie Er ſelbſt auch hier überall ſeinen weiſen Grundſäzen treu geblieben iſt; Wie Er gearbeitet hat, auch hier auszuführen den großen Plan, der vor ſeiner Seele ſchwebte, und den Er, mit den weiſen Vätern ſeines freien Vaterlandes gewis ausgeführt hätte, wenn ſein und Unſer Zeitalter, in das Zeitalter der großen Thaten gefallen wäre.

O es iſt unmöglich daß Ihr das ſchöne Bild dieſer ſchönen Seele, ſollt laſſen verborgen ſeyn! Die warme Freundesthränen, die geſtern unſer Vorſteher auf ſein Grab zollte, bürgen mir dafür, Ihr könnt es nicht! Dem Weiſen konnt es nicht fehlen an Freunden, in einem Zeitalter wie Unſers, nicht fehlen an Verehrern!

Ich kenne Euch Ihr Bürger ſeines ädlen Vaterlandes! So glänzend die Thaten Eurer groſſen Vorfahren ſind, die Euch Eure Freiheit mit ihrem Blute erkauft haben; ſo Andachtsvoll Ihr oft ſteht vor ihren Denkmalen, vor jedem Fußtritt Landes wo Eure Helden gefochten, Eure Patrioten geſprochen haben für Freiheit und Eintracht, ſo warm und innbrünſtig Ihr ſingt ihr

Lob, und lehret ihr Beiſpiel: ſo gerecht ſeyd Ihr gegen die, wo nicht gleich glänzende, doch gleich große Thaten Eurer Zeitgenoſſen! O Ihr wißt wie Wir ſparen müſſen mit großen Menſchen! Der Guten gibts noch viele! Wer wollte leben unter der ſchönen Sonne, ſo ſchön ſie iſt, wer wandeln auf der reichen Erde ſo reich ſie iſt; wer wollte leiden das Schlagen des warmen Herzens, ſo warm es ſchlägt; Wenn nicht noch ſo viele gute Menſchen mit Uns von der Sonne beſchienen würden, mit Uns auf der Erde wandelten, an dem Herzen ſchlügen! O — und Zeugen ſeyen auch die Tage die Wir eben jezt wieder hier zuſammen leben; — der guten Menſchen gibts noch viele! Aber Freunde! wenige gibts der Groſſen! auch unter Euch Wenige Ihr Schweizer! Und wenn dann Einer von den Wenigen vor Unſern Augen lebte, und nicht mehr lebt; ſolltet Ihr den vergeſſen? ſolltet Ihr dem nicht in Eurer Geſchichte ſein Ehrendenkmal ſezen? Sey's, daß Tugned ſich ſelbſt belohnt, wie ſie ſich belohnt; Sey's daß auch der große Mann der mit patriotiſcher Weisheit Eure goldene Eintracht, Euren Wohlſtand erhalten helfen, ſelbſt mit genoſſen hat alle die Früchte ſeiner Arbeit; Sey's, was, wenn mich nicht alles betrügt, mein Herz und der Geiſt der zu meinem Herzen ſpricht, unmöglich iſt, aber ſey's daß die Geſtorbene Uns nicht mehr hören, nicht mehr kennen, nicht mehr zurückſehn auf Uns: ſo ſind doch noch da eure Männer, eure Jünglinge, eure Kinder, in deren Herzen der Funken verborgen liegt, bis ihn weckt die Geſchichte der groſſen Thaten ihrer Zeitgenoſſen. O ſehet wie ſie ſinkt in Ohnmacht die Hoffnungsloſe Verzweiflung, daß Wir noch können ſollten was die Menſchen voriger Jahrhunderte konnten! weckt dann den wenigſtens auf, den verborgenen Funken, durch die Geſchichte Unſerer gleichzeitigen Tugend! Und wo wollt Ihr mehrer finden, als in dem Leben Unſers weggegangenen Freundes? Sehet die Geſellſchaften der Weiſen haben Ihn bekrönt, und ſich gefreut Ihn aufzunehmen in ihren Schooß; Deutſchland hat ſeinen Namen mit Ehrfurcht genannt unter den beſten Menſchen: Ihr könnt Ihn nicht anders nennen, als unter den beſten der Schweizer! Wie könnt Ihr alſo die Verewigung ſeiner Lebensgeſchichte Euren Bürgern, Euren Kindern, Euren Nachkommen vorenthalten! O wie gern gern wollt ich ſie ſelbſt ihnen geben, aber mir als einem Fremden der ſo wenig mit Ihm gelebt hat, ziemt es nicht in die Geſchichte Eurer Staaten, wo Er ſo thätig eingeflochten worden iſt, einzudringen; Iſt es verſagt, ſein Tadelloſes Menſchenleben zu ſchildern, wenn auch ſonſt mein Mund ſeiner würdig wäre! So voll mein Herze iſt, von Verehrung von Ihm, ſo muß ich dennoch nur denen die mit Ihm gelebt haben, nur ſeinen Mitbürgern das ädle Geſchäfte, ſein reines ſchönes Patrioten Leben zu beſchreiben, überlaſſen; und wenn ich übernommen habe, heute vor Euch, von Ihm zu reden, ſo wars nur Einer von Euch, oder der Euren, zu dieſem würdigen Geſchäfte zu ermuntern, und ſelbſt zu zeigen daß ich ſeinen ganzen Werth fühlte, und ſeinen ganzen Verluſt empfinde!

Aber doch eine der ädlern Thaten ſeines Lebens ſey mir erlaubt für mich zu nehmen; Eine der ſchönſten der beſten, deren Andenken Uns am nächſten angeht meine Brüder, und die Uns allen, und auch gewis mir, unter allen ewig heilig ſeyn muß; in welcher Er zugleich ganz den wahren Schweizer, und den ädlen Menſchenfreund vereinigt hat, und die vor allen ich, wenn ich ein Wort ſagen könnte das ewig dauert, für alle Zeiten verewigen möchte!

Ihr ahndet alle, und fühlet alle meine Helvetiſche Brüder und Freunde, daß ich reden will von der Stiftung dieſer Uns ſo theuren, — und ich darfs ſagen —, ſelbſt Eurem Vaterland ſo wichtigen Geſellſchaft, deren jährliche Feyer Wir geſtern begangen haben! Ihr wißt ſie war vornehmlich ein Werk ſeiner Hände. Sein umfaſſender Geiſt und ſein weites Herze, konnte die Vereinzehlung Eurer Eidgenoſſiſchen Staaten nicht ertragen! Es war Ihm nicht genug daß Bund und Siegel

Euch zuſammen hielte, ach Er wußte zu wohl wie ſchwache Bande es ſind, die Bande des Bundes und der Siegel! Er wollte Schweizer Herzen an Schweizer Herze binden, wollte machen, daß wer des Bundes wegen ſein Blut für den andern laſſen ſollte, es auch der Liebe wegen ließ ohne Bund; wollte daß Ihr Euch ſehet, Euch kennen lerntet, wie Ihr das ganze Jahr durch Eure Freiheit zuſammen genießet, auch durch einige Tage zuſammen ſchmecktet, wie ſüß es iſt zu leben, mit Freiheit!

Voll von dem Wunſch legte Er mit wenigen Aedlen den Grund zu dieſen Zuſammenkünften, deren Wir nun die 23ſte zählen. Niemand war pünktlicher ſie zu beſuchen als Er. Zwar nur einmal, und kürz habe ich Ihn da geſchen, Unſern Freund, dann in den folgenden Jahren hatte ſchon ſeine Krankheit ſeine Kräfte zu ſehr untergraben; — aber in dem Einenmahl ſahe ich genug wie glücklich Er war, wie wohl Ihm warde in dem Zuſammenfluß ſeiner ädlen Schweizer-Brüder.

Wenn Ihr vormals Euch verſammeltet, ſo geſchah es mit dem Schwerdt an der Seite, und den Waffen in der Hand; da band Euch Liebe zur Freiheit die auch die roheſten, oder Noth, die auch die entfernteſten bindet; aber hier iſts Liebe im Herzen, die Freude auf der Stirne, der Becher in der Hand, und der Geſang auf der Zunge der Uns bindet! O warrlich ein herrliches, das einzige Band, das auf ewig zuſammen hält! Wenn die freie Seele entgegen hüpft, und Freund nennt, wen das Freude ſuchende Herze an ſich drückt, die heitern-lachende Lippe küſſet, der iſt gewis Freund und wahrhaftig!

Ich habe es gefunden O Gott, wenn mein Herz ſich dir nahte in Leiden und Nöth, ſo war ich nie ſo Dein, als wenn ich in dem Augenblick überſtrömender Freuden dich meinen Vater nannte! In der Noth war mirs ich zweifelte noch ob Du mich hörteſt; aber wenn mein Herze froh war ſo fühlte ich Dich gegenwärtig mit allen deinen Seegen! Auch habe ich den Freund nie vergeſſen, der ſeine Freuden theilte mit mir! Jede Stunde der Freude die ich mit Ihm durchlebte, war Ihm ein Pfand für mein Herz!

Und ſolcher Stunden haſt Du Uns durch die Errichtung dieſer Geſellſchaft viele gegeben im Jahr, verklärter ewiger Freund! Wie viele ſind Unſerer die einander nie geſehen hätten ohne Ihn! Wie viele die hier ſchloſſen das Band einer unverbrüchlichen Freundſchaft? Wie viele die in ihren engen Creißen nahe waren dem Menſchen-Geſchlecht zu entſagen wo ſie keine Menſchen fanden, und die hier fanden, was ſie ihr Lebenlang vergebens geſucht hatten? Wie viele von Euch ädlen Schweizern lernten hier wieder fühlen Schweizer-Herz, das ſie ſo lange ſich nicht gefühlt hatten? Wenn Stand, und Rang, und Religion, und Reichthum und Ehre und Sitten, von Canton zu Canton, von Mann zu Mann, unüberſteigliche Klüften beveſtigten, ſo wurden hier alle, alle überſtiegen, und alles alles wieder in ſeine ädlere freiere, urſprüngliche Gleichheit geſezt. Da fühlt dann die Seele ſich wieder ganz, ermannt ſich wieder, ſiehet hinaus über alle die kleinen Verhältnüſſe, die menſchlicher Unverſtand eingeführt hat, und ſtehet da in ſelbſtſtändigem Werth!

Ewig bleibe von Euch entfernt, Ihr glückliche Helvetier der Feind der Freiheit! aber wenn er, wenn der unerſättliche Deſpotiſmus auch Eure unüberſteigliche Berge überſtiege, und Ihr dann ſtündet auf ihren Gipfeln, das Vertheidigungs-Schwerdt, und das Schwerdt der Rache in der Hand: der Baßler unter ſeinem Panier, der Zürcher unter ſeinem, und der Schaffhauſer, und der Berner, und der Luzerner, und der Uryer, und alle die feſtliche Namen des freien Helvetiens, und jeder ausblickte aus ſeinem Volk, und ſähe in den andern Zügen den Bruder in den Waffen, mit dem er hier geſungen das Lied der Freiheit, hier bekrönt den Pokal der Freude: wie würde ſein Herz glühen, wie würde er ſich werfen in die Schaaren der Feinde, zu retten den Freund, den Bruder, mit dem er hier das ewige Band des Herzens geknüpfet! Wie würde das Andenken an jede Stunde der Freude, die er hier mit ihm getheilt hat mächtig rufen in ſeine Seele; wie würde, wenn auch Kleinmuth und Selbſtigkeit, das Schwerdt ihm aus den Händen ſinken machte, ſelbſt die Schaam von der Stirne ſeines Freundes, ſeinen Arm ſtärken, zu behaupten die glorreiche Freiheit, zu halten die Rechte, die ſeine große Väter ihm erworben haben; und zu decken den Bruder den Iſelins Hand ſeinem Herzen zugeführet hat!

Oder ſollte ein Verräther des Vaterlandes ſelbſt unter Euch verbundene Völker, treue Eidsgenoſſen, wie leider auch in böſern Zeiten geſchehen, den Saamen der Zwietracht ſäen; Sollte Eigenſinn, Stolz, und Neid, Euch vergeſſen machen daß Ihr Brüder ſeyd, mit einem Blut zuſammen erkauft, mit einem Eid zuſammen gebunden, und Ihr ſolltet in einem unbedachten Augenblick, Euch wieder einmal aufmachen, und Brüder gegen Brüder zu Felde ziehn; und es ſollte dann einer von Uns hier, der andere dort ſich begegnen auf der Ebene, ſchon beſtimmt zu einen Schauſpiel vor dem ſich Gott, und ſeine gute Geiſter verhüllen; Wie würdet Ihr Euch heraus drängen aus den Reihen, ſtürzen zwiſchen die entzweiten Brüder-Heere, Euch umarmen, wie Ihr hier Euch umarmtet, und dieſer Tage Geſchichte, dieſer Tage Liebe, Freuden, Eintracht laut rufen durch alle Reihen bis ſie ſänken die ſchon gezogene Schwerdter, ſich öffnete die gewaffnete Armee, und Schinznacher und Oltener Eintracht Eure tauſend und tauſend wieder zu Eins machte, wie Iſelin Uns hier zu Eins zuſammen führte! Oder ſollte mitten im Frieden und ſcheinbarer Eintracht, das Gift das Eure Nachbarn berauſcht hat, die leere Eitelkeit auch Euch berauſchen, ſollte der gewerbſame Schweizer, zu deſſen Städten das Gold und der verführeriſche Reichthum der Erde, zuſammen fließt, den genügſamen Schweizer in ſeinen Thälern bei ſeinen Heerden in ſeinen Sennen verachten; ſollte der ſtädtiſche feingeſittete Jüngling, den einfachen Alpen Bewohner, in ſeiner treuherzigen Einfalt gering ſchäzen, und Ihr kömmt hier zuſammen, ſchmecktet hier, wie gar andere Seligkeiten die reine Menſchennatur für uns aufgehalten hat, wie gar leer die ſind, die Menſchenphantaſie ſich aufzwingt, gegen die, die aus dem Vollen der Freundſchaft der Liebe, dem Vertrauen, der Freude geheiligten Herzen ſtrömen; Wie ſolltet Ihr hier Euch wieder heiligen zuſammen, und reinigen, und mitten im Ueberfluß eingebildeter Schäze bewahren lernen, den wahren Schaz, genügſamer Einfalt, der Eure Freiheit erkaufte und ohne den ſie verrauchen wird, wie ſie ſo oft verraucht iſt unter allen Himmelsſtrichen! —

O Brüder! Es iſt nicht in der Natur des Menſchen, daß auch die reinſten Plane Unſers beſſern Verſtandes Uns wärmen ſollten zu ädlen Thaten, Uns halten ſollten, auf ebener Bahn! Vielleicht daß dort beſſere Geiſter die alles ſehen wie es iſt, beim bloßen Anblick der Dinge, und ihrer Verhältniſſe, mit veſten männlichen Schritten gehen ihren beſten Weeg. Uns muß Erfahrung, Uns muß Gefühl des Guten leiten zum Guten! Darum öffnete Uns hier Iſelin und ſeine weiſe Freunde, den Saal der Freundſchaft, der Liebe, der Eintracht, der Freude, daß Wir ſie ſchmeckten ihre Seligkeit, und wenn Wir Uns geſättigt hätten an ihnen, ausgiengen jeder zu ſeinem Volk, und predigte was mit Freiheit und Liebe der Menſch, dem Menſchen ſeyn kan; Darum ſey ſie Uns auch ewig heilig dieſe Schule der Freundſchaft, und, ich darfs ſagen, der beſſern Weisheit. Denn welche iſt beſſer als, die beginnt vom Herzen, und ſich wieder ergießt ins Herze! Darum ſey Du Uns ewig heilig, ihr erſter Stifter!

O ſiehſt Du Uns noch verſammlet Unſterblicher! Wenn Du da oben wandelſt über Uns in beſſern Welten, denkſt Du noch an Uns? Wenn Du dort lebſt mit weiſern reinern Seelen mit deinen Lykurgen, mit deinen Sokraten allen den Weiſen der Chriſten und Heiden, erinnerſt du dich noch an Uns? Und ſähteſt du Uns nicht, dächteſt du nicht an Uns und erinnerteſt du dich Unſerer nicht: ſo würden eben die weiſern-beſſern Geiſter die mit dir leben, und die aufzeichnen jede gute That Unſers Erdelebens, ſo werden die Engel der Liebe, der Genius der Freiheit, und dein Tell und ſeine erſte Genoſſen dir auch die Stiftung dieſer Geſellſchaft mit unter deinen beſten Thaten nennen! Sie werden dich erinnern an Uns! — Auch Wir wollen ewig deiner gedenken!

Gewiß Brüder ewig! Das unbedeutende Denkmal, das Ihr mir erlaubt habt, heute Unſerm Freund zu ſezen, iſt die geringſte Feyer die Wir Ihm widmen! In Unſern Herzen die Wir Ihn geſehen, und mit Ihm gelebt haben, wird ſein Andenken unauslöſchlich ſeyn. Und wann Wir einſt Ihm folgen, und Eure freie Enkel ſizen dann hier auf Unſerer Stelle, noch zahlreicher, noch wärmer, noch treuer noch liebevoller, noch froher als Wir; ſo werden ſie dankbar noch ſuchen, Wer ſie zu einer ſo guten Stunde zuſammen gebracht hat; und dann werden ſie Ihn finden den Namen Unſ'rs Iſelins, und ſich freuen daß das kalte-trübe Alter ihrer Väter, noch ſo viel Licht und Wärme zeigen konnte!

Sanft ruhe ſeine Aſche, und ſein Geiſt freue ſich Unſerer!

9 057

Ueber

die Duldung

der

Deiſten.

An Herrn Geheimen Rath Dohm
in Berlin.

Von
J. G. Schloſſer.

Baſel,
bei J. J. Thurneyſen, dem Jüngern,
1784.

Sehe dich um, nimm dich in Acht, daß das nicht einer der Profanen höre. Das ſind Leute, die nichts für wahr halten, was ſie nicht mit Händen greifen können; alle Einwirkung, alle Entſtehung der Dinge, alles Unſichtbare ſcheint ihnen nichts zu ſeyn. — Theät. Wie? das ſind rohe, eigenſinnige Leute! Sokr. Sie ſinds, o Jüngling, und die Muſe der beſſern Weisheit iſt ferne von ihnen!

Plato. Theætet.

Sie haben von mir verlangt, mein lieber Dohm, daß ich Ihnen meine Meinung über die Ideen von Duldung der Deiſten, welche Sie in Ihrem ſchönen Buch von den Juden, im zweiten Theil, S. 181. fallen laſſen, beſtimmter und genauer angeben ſoll, als ich ſchon in einem meiner Briefe an Sie gethan habe. Ich gehorche gern dieſem Wink, denn, da Duldung, welche von jeher der Charakter der ächten Philoſophie geweſen iſt, nun das Loſungswort auch der unächten wird; ſo dünkt mich, iſt viel daran gelegen, den mit dieſem Wort verbundenen Begriff auf das ſorgfältigſte zu beſtimmen, damit durch unvorſichtige Anwendung der Sache ſelbſt, nicht vielleicht aus ihr ſo üble Folgen entſtehn, daß mit der Zeit, ſelbſt aus der menſchenfreundlichen Duldung, die itzt der Bonton überall predigt, eine Glaubensſclaverey erfolge, die um deſto fürchterlicher werden kann, weil ſie dann nicht mehr die Kunſt des Clerus, ſondern der tauſendarmige Deſpotiſmus einführen wird.

Ihre Idee von Duldung des Deiſmus, macht die Entwicklung dieſer Begriffe auch leichter, weil wir hier nicht von Duldung einer Offenbarung gegen die andere, oder einer Erklärung gleicher Offenbarung gegen die andere, wie bisher meiſtens, ſondern von Duldung jeder Religionsmeinung, jedes Gottesdienſtes, ſie mögen ſich nun auf Offenbarung gründen, oder nicht, zu reden haben.

Laſſen Sie uns alſo zuvor das unbeſtimmte Wort Duldung näher beſtimmen.

Man kann unter Duldung blos die Freyheit zu denken verſtehn. Mich dünkt, in dieſem Begriff nimmt Mendelſohn das Wort, wenn er, vielleicht mit mehr Aufwand als er nöthig hatte, beweiſt, daß der Staat die Gewiſſen nicht binden, den Glauben nicht erzwingen könne. Das ſcheint mir einmal keines Beweiſes werth, denn dieſer Zwang iſt unmöglich. Drehet man aber dieſen Begriff dahin: ob der Staat, oder ein anderer Partikulier das Recht habe, den, welcher einen andern Begriff von Religion hat, als er hat, oder angenommen haben will, durch was für Mittel es ſey, außer der Ueberzeugung des beſſern, zu veranlaßen, daß er ſeine Meinung nicht offentlich darlege, ſein Leben nicht nach ihr einrichte, vielmehr äuſerlich vielleicht ganz das Gegentheil thue; ſo wird die Frage in allem Betracht ſchwerer und verwickelter, als daß ſie, dächte ich, jeder Kopf tragen kann.

Wir wollen, um uns nicht zu ſehr zu verweitläuftigen, uns auf die Duldung der Philoſophen unter einander, und der Räſonirer unter einander nicht einlaſſen. Schimpfen ſie einander, ſo ſind ſie ungeſchikt, dann muß man ſie beſſere Sitten lehren; tadeln ſie einander, widerſprechen ſie einander, ſpotten ſie ſelbſt über einander, ſo thun ſie, dünkt mich, am Ende doch auch nichts, als was ganz natürlich iſt, und was dem, welcher getadelt und verſpottet wird, wenn er ſeiner Sache gewiß iſt, nicht ſchaden kann; und werden ſie auch ein wenig zu lebhaft, ſo iſt ſelbſt das Uebel nicht groß. Zu ändern iſts ohnehin nicht, daß, wer ein wenig gallige Säfte hat, ſich ein bißchen ergrimme, wenn ein anderer ſchwarz nennt, was er weiß ſieht!

Eben ſo wenig wollen wir uns über die Duldung einer Verſchiedenheit in Religionsmeinungen, die alle auf Offenbarung, Glauben, alte Sitte u. dgl. gegründet ſind, ausbreiten. Denn auch das würde uns auf Abwege führen, weil, dünkt mich, bei dieſer Frage es ſehr mit darauf ankommt, was geduldet werden ſoll?

Alſo bleiben wir blos bei der Frage ſtehn: Soll ein Staat erlauben, daß ein Theil ſeiner Bürger allen Offenbarungen, allen auf bloſen hiſtoriſchen Glauben, auf Sitten und Traditionen gegründeten Religionen entſage, und nach einer blos philoſophiſchen, oder, wie Sie es nennen, Vernunft-Religion lebe, und ſeinen Gottesdienſt oder ſeine äußere Handlungen darnach einrichte; oder, ſoll er alle ſeine Bürger nöthigen, wenigſtens eine geoffenbarte Religion anzunehmen?

Auch dieſe Frage zerfällt in verſchiedene untergeordnete Frägen, nemlich:

1. Ob der Staat ein Recht zu einer ſolchen Nichtduldung habe?

2. Ob ſie, wenn er ein Recht dazu hat, dem Staate nützlich oder ſchädlich ſey?

3. Wie weit er in dieſer Nichtduldung gehen dürfe? Ob er nemlich den, der ſich blos zur philoſophiſchen Religion bekennt, vertreiben dürfe; oder ob er genug habe, wenn er ihm blos Schutz verſtattet; oder, ob er ihm ſogar öffentliche Uebung ſeiner philoſophiſchen Religion erlauben, und den, der ſich dazu bekennt, alles Recht zu Aemtern, zu Ehrenſtellen, kurz, das volle Bürgerrecht genießen laſſen müſſe?

Sie erinnern ſich aus dem, was ich oben ſagte, daß ich blos von Duldung der ſogenannten philoſophiſchen Religion reden will. Sie werden es alſo nöthig finden, daß wir uns zuvor einen Begriff von dieſer Religion machen. Sie wiſſen, das Wort ſtellt eine glänzende Idee dar; und wie leicht das Glänzende blendet, wiſſen Sie auch. Laſſen Sie uns alſo forſchen, was hinter dieſer Idee verborgen liegt?

Unter philoſophiſcher Theologie verſtehet man, wie Sie wiſſen, die Lehre von dem Daſeyn Gottes, ſeinen Eigenſchaften und den Verhältnißen ſeiner Werke zu ihm. Unter philoſophiſcher Religion verſteht man hingegen, die Sammlung derjenigen Pflichten der Menſchen, welche ihre Vernunft ihnen vorſchreibt, wegen ihres Verhältnißes mit Gott. Ich hoffe, Sie ſind mit dieſem Begriff einverſtanden. Nach ihm ſteht die philoſophiſche Lehre der Religion, faſt in eben dem Verhältniß mit der Theologie, in welchem die praktiſche Moral mit der theoretiſchen ſtehet. Ueber die Duldung der philoſophiſchen Theologie brauchen wir uns nicht einzulaſſen, weil davon hier die Frage nicht ſeyn kann; denn ſie gehört unter die nicht zu erzwingende Gedanken-Sachen. Und wollte man auch die aufwerfen: in wie ferne dieſe, zum Nachtheil der angenommenen geoffenbarten Religion öffentlich gelehrt werden dürfte? So wird eben dieſe Frage von der andern, über die Duldung der philoſophiſchen Religion abhängen. Ich will alſo nur bei dieſer ſtehen bleiben.

Das erſte, was die philoſophiſche Religion leiſten ſoll, muß darinn beſtehn: daß ſie die Pflichten finde, welche das Verhältniß des Menſchen zu Gott, dem Menſchen nothwendig macht. Alle Pflichten des Menſchen müſſen nach meinem, und ich hoffe, auch nach Ihrem Begriff von der Sache, daher abgezogen werden: daß die Handlungen, welche ſie vorſchreiben, den Menſchen in der ganzen Dauer, und dem ganzen Umfang ſeiner Exiſtenz glüklich machen, oder bei negativen Pflichten das Gegentheil. Wenn nun die Vernunft dem Menſchen etwas, gegen ein Weſen außer ihm zu thun, vorſchreibt; ſo muß dieſes Weſen im Stand ſeyn, dem, welchem die Pflicht vorgeſchrieben wird, wohl zu thun; dieſes aber nicht thun, wenn die Handlung nicht vollbracht wird. Im verbietenden Falle, umgekehrt. Alle Pflichten des Moralgeſetzes von Menſch zu Menſch gründen ſich hierauf, und die Pflichten des Menſchen gegen Gott, welche die philoſophiſche Religion angeben ſoll, müſſen ſich ebenfalls hierauf gründen; das iſt: die Handlungen, welche dieſe Religion vorſchreibt, müſſen ſo beſchaffen ſeyn, daß dem Menſchen von Gott durch ſie, auſer den Folgen, welche die Handlung an ſich ſchon hat, noch um deßwillen ein Wohl zuflieſſe, weil ſie Gott zum Wohlgefallen vollgebracht worden ſind. Im verbietenden Falle umgekehrt!

Nun laſſen Sie uns ſehn, was die Vernunft von ſolchen Handlungen uns angeben kann.

Man rechnet gewöhnlich alles dahin, was die Moral von Pflichten gegen uns, gegen die Dinge der Welt, gegen die Thiere, und gegen andere Menſchen vorſchreibt, und glaubt, weil die Befolgung dieſer Vorſchriften den Verhältnißen des Menſchen gegen dieſe außer ihn geſezte Dinge, der göttlichen Ordnung gemäß ſey; ſo müſſe die philoſophiſche Moral, und die philoſophiſche Religion, wenn iene Gottesordnung treulich kopirt, ganz einerley ſeyn. Mich dünkt aber, man thut dabei dem Wort Religion Gewalt an. Denn es iſt nicht zu läugnen, daß die Befolgung einer reinen Moral, auch ohne Kenntniß von Gott, ohne Kenntniß eines unmittelbaren Einflußes Gottes auf die Menſchen, immer für ſich allein, bis auf einen gewiſſen Grad, glüklich machen kann. Soll alſo die philoſophiſche Moral zur Religion werden, ſo muß nebenbei in allem, was der Menſch thut, ſich durch ſie glüklich zu machen, noch die Abſicht liegen, ſie Gott zum Wohlgefallen zu vollbringen

Und dann ſehe ich nicht, was eine ſolche Handlung, um deßwillen, weil ſie Gott gefällig iſt, hier, dem Auge der Vernunft nach zu urtheilen, noch für ein Wohl dem Menſchen zuweiſen könne: als die Empfindung einer nähern Kommunikation mit Gott. Und in das, ſeze ich wenigſtens auch, den Zwek der philoſophiſchen Religion.

Ich halte ſie alſo nicht für eine Wahnreligion; ſondern ich glaube vielmehr, daß ſie ſehr ehrwürdig iſt, und daß der Menſch dieſe Empfindung, und die Ahndung einer ſolchen Kommunikation mit Gott und mit höhern Geiſtern würklich in ſich hat; wenigſtens iſt ſie, auch nach unſern geringen Kräften über ſolche Sachen zu urtheilen, gewiß gedenkbar!

Wenn wir beobachten, durch welche Umſchweiſe die Kommunikation des Menſchen mit Menſchen gehen muß; wie der Gedanke, den ein Menſch dem andern mittheilen will, erſt durch die ſymboliſchen Töne der Sprache, in dem andern die Begriffe wecken muß, aus welchen der Gedanke zuſammen geſezt iſt; wie bei Mittheilung der wärmſten Empfindungen ſo viel dazwiſchen liegt, zwiſchen den auf einander ſchlagenden Herzen, und wie das, was wir Seele in dem Menſchen nennen, ſein Bewußtſeyn der innerſten Empfindung, doch endlich ohne Mittel nehmen muß; wie kurz folglich der Weg zur Mittheilung der Gedanken und der Begriffe werden kann; ſo dünkt mich, iſt es wohl gedenkbar, daß auch ein Geiſt dem andern, eben ſo unmittelbar ſich mittheile, als wie die Empfindung ins Bewußtſeyn, und die Rührung des Organs in die Empfindung übergeht.

Ferner, wenn wir in uns beobachten, den beſtändigen Zug nach höheren unmittelbaren Kenntnißen des inneren Weſens der Dinge, die wir izt nur durch ihre Wirkung auf uns ahnden, und dabei bemerken, daß auf dem Weg, wie wir izt zu unſern Begriffen kommen, kein ſolches Anſchauen der Weſen der Dinge möglich iſt; ſo können wir ſelbſt aus dieſem hier nicht zu befriedigenden Triebe ahnden, daß unſere Seele für den Körper zu groß iſt, und daß ſie eines unmittelbaren Anſchauens aller andern Weſen, anderer Geiſter, Gottes ſelbſt fähig iſt, folglich, daß ſie eine ſolche Kommunikation der Geiſter, und Gottes ſelbſt erwarten kann. Drittens, wenn wir denken, daß ohne eine ſolche Kommunikation zwiſchen den höhern Geiſtern, deren Daſeyn wir aus unſerer eigenen Niedrigkeit, und aus der Dürftigkeit unſrer Denkens-und Empfindungskräfte höchſt wahrſcheinlich ſchließen müſſen, und uns gar keine Verbindung, ſondern zwiſchen uns und den höheren Weſen, eine ganz unüberſteigliche Kluft befeſtigt wäre; ſo müſſen wir wieder dieſe Kommunikation für völlig analog mit allem halten, was uns umgiebt. Und haben wir endlich viertens, je, in einer glüklichen Stunde, uns über den Kreis der Erde erhoben, hat je unſere Ausſicht über die Gränzen von Menſchen-Leben und Menſchen-Seligkeit ſich ausgebreitet, haben wir je bey dem Gefühl einer großen Wahrheit, oder in dem Genuß einer großen reinen Freude unſerer Seele ihren ganzen Schwung gelaſſen; ſo müſſen wir uns wenigſtens da bisweilen in den unhörbaren Selbſtgeſprächen ergriffen haben, in welchen die Seele mit beſſern Geiſtern ſich ſo oft unterhält, als ſie ihr Daſeyn in ſeiner ganzen Größe, und die Welt um ſich herum in ihrer Kleinheit fühlt.

Sey es aber nun wahre Ahndung oder Betrug, worauf der Gedanke des Menſchen von Kommunikation unſerer Seele mit Gott beruhet, ſo iſt wenigſtens gewiß, daß die Idee von philoſophiſcher Religion mit ihm ſteht und fällt. Denn, iſt keine Kommunikation zwiſchen der Menſchenſeele und Gott, ſo iſt keine Pflicht gedenkbar, die der Menſch um Gottes willen thun ſollte. Und wenn man ſich gleich immer hinſezt, und beweiſt, daß die

Moral und Gottes Ordnung einerley ſey; ſo wird doch alles, was einer ſolchen Moral gemäß geſchieht, nicht deßwegen geſchehen, weil man die Moral, welche man befolgt, der göttlichen Ordnung gemäß gefunden hat, denn die Handlung hat deßwegen keine andere Folgen, ſondern man wird jede Handlung nur deßwegen der göttlichen Ordnung gemäß gefunden haben, weil ſie in ſich den Menſchen glüklich macht, und das wird blos unfruchtbare Spekulation bleiben.

Ich glaube alſo annehmen zu dürfen: daß, wer eine philoſophiſche oder auch eine geoffenbarte Religion bekennt, zugleich bekenne, daß, was er nach ihr thut, um deßwillen geſchehe, weil durch ſeine Handlung entweder allein, oder noch neben deren natürlichen Folgen ihm auch darinn wohl wird, daß Gott ſich ihm deßwegen mit Wohlgefallen mittheile. Iſt nun das richtig, ſo muß jede Religion zeigen, daß, und wie durch dergleichen Handlungen ein Verhältniß dieſer Art entſtehen könne.

Die geoffenbarte Religionen zeigen das als Erklärung Gottes; die philoſophiſche Religion aber muß das abnehmen, wie alle andere Dinge welche blos durch die Vernunft gefunden werden ſollen, aus eigener Empfindung oder aus den Schlüſſen, die aus dieſen Empfindungen gezogen werden können.

Wenn die geoffenbarte Religion ſagt: wenn du das thuſt, ſo hat Gott dir verſprochen dir das zu thun; ſo muß die philoſophiſche ſagen: wenn ich das thue, ſo fühle ich, daß ich Gott näher komme; oder ſie muß ſagen: wenn ich das thue, ſo muß nothwendig, nach dem Begriff den ich mir von Gott mache, folgen, daß er mir deßwegen näher komme.

Zwei Mittel ſind alſo, wodurch die philoſophiſche Religion, oder welches einerlei iſt, der philoſophiſche Gottesdienſt gefunden werden kann; Eigene Empfindung, und Schluß aus unſern Begriffen von Gott auf die Nothwendigkeit, oder höchſte Wahrſcheinlichkeit ſeiner Kommunikation bey dieſer oder jener unſerer Handlungen.

Was zeigen uns nun beide für gottesdienſtliche Handlungen an? Wenn wir unſere Empfindung durch unſere Imagination nicht täuſchen, und wenn wir nicht einen ſehr menſchlichen Begriff von Gott angenommen haben, ſo, dünkt mich, läßt ſich gar kein regelmäßiger, philoſophiſcher Gottesdienſt gedenken, ſondern das beſtändige Erheben über den Kreis des Menſchen-Lebens, das beſtändige Ausdehnen über die ganze Schöpfung, das Sympathiſiren mit der großen Harmonie des Ganzen, und die Sehnſucht nach ewiger Wahrheit und ewiger Schönheit muß Gottesdienſt des Philoſophen ſeyn.

Ein ſolcher Gottesdienſt läßt ſich nun zwar wohl bei einzeln, vorzüglichen, großen und reinen Menſchen gedenken, wie er aber von ganzen Geſellſchaften angenommen und in ſeiner Reinheit erhalten, wie er in Verſammlungen ausgeübt werden ſoll, das ſehe ich nicht ein.

Man kann ſagen, die philoſophiſche Religion ſchließt das Singen, das Beten oder Sprechen mit Gott, ſie ſchließt ſogar das Opfern, als ein ſymboliſches Zeichen des Geſtändnißes, daß man alles von Gott habe, und ihm alles wieder gebe, ſie ſchließt wenigſtens gewiß das Lehren nicht aus. Allein, wenn der Philoſoph betet und ſingt, ſo kann er es nicht, als in ſeiner eigenen Stimmung, und die iſt unabhängig von Zeit und Ort, wenn er das Symbol des Opfers, oder welch anders Symbol er will, gebraucht, ſo iſts nicht mehr philoſophiſche, ſondern willkührliche Religion, welche eben ſo wenig philoſophiſch iſt, als die geoffenbarte. Lehren aber iſt gar kein Gottesdienſt.

Wenn ich in dieſem Zuſammenhange meiner Gedanken mich alſo nicht ſehr betrogen habe, ſo iſt die philoſophiſche Religion nur perſonelle Religion, und ſie iſt nicht gemacht von Geſellſchaften getrieben zu werden, oder wird ſie es, ſo wird die Geſellſchaft gewiß Gefahr laufen, ſtatt einer philoſophiſchen Religion, die Religion des beredteſten, des witzigſten oder des enthuſiaſtiſchten ihrer Mitglieder anzunehmen, ſie wird Gefahr laufen, ſtatt einer philoſophiſchen Religion eine poetiſche zu ergreifen.

Die ſtäte Beobachtung meiner und anderer Menſchen hat mich überzeugt, daß ein jeder Menſch alles anders ſiehet, und anders empfindet, als andere, wenn er ſelbſt ſehn, und ſelbſt empfinden will; daß die Menſchen aber meiſt nur zu geneigt ſind, ſich fremder Augen und fremder Gefühle zu bedienen. Wenn alſo nun eine Geſellſchaft von Philoſophen zuſammen lebt, und Gott, den ſie alle glauben, einen philoſophiſchen Dienſt leiſten will, ſo würde ſie entweder dieſen Dienſt, wenn es ächte Philoſophen wären, blos nach der jedesmaligen Stimmung ihres Herzens begehn, folglich jeder anders, in anderer Zeit, Ort, Weiſe; oder, wenn es keine ächte Philoſophen wären, ſo würden Alle, Einem nachmachen, ihre Stimmung ſey, wie ſie wolle, und alſo würden auch ſie ihren Gottesdienſt mehr heucheln, als feyern!

Man wird mir weder die pythagoriſchen noch die epikuriſchen Philoſophen-Geſellſchaften entgegen halten,

halten, denn beide waren weder Religions-Geſellſchaften, noch, man verzeihe mirs zu ſagen, ächte Philoſophen-Geſellſchaften. In beiden ſtund ein Mann an der Spitze, und wenn man beider Grundſätze beobachtet, ſo wird man finden, daß ihre Philoſophie den Offenbarungen ſehr ähnlich ſahe.

Denken Sie ſich nur, was beide von dem Urſprung der Dinge geſagt haben, und wie treulich die Erfindungen ihrer Imagination, von ihrer, ich darf nicht ſagen Geſellſchaft, ſondern Schule angenommen worden ſind.

Ich will es dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob Pythagoras die Entſtehung der Dinge aus den Zahlen, die doch wohl nur menſchliche Symbolen, und Kennzeichen der Reproduktion mehrerer in einem Geſichtspunkt betrachteten Ideen ſind, und unter welchen das große Eins allein genommen, eigentlich nichts, als eine Negation der Mehrheit iſt, erklärt hat, oder ob das nur Mißverſtand ſeiner, nicht völlig unterrichteten Schüler war; und ich will gern glauben, daß ſeine Zahlen vielleicht nichts waren, als Renvois auf die geheimen Dinge, die er nur ſeinen Vertrauteſten zeigte. Aber, ſo viel traue ich mir zu behaupten, daß, da er ein Menſch war, folglich ſein Weg zu denken menſchlich ſeyn mußte, Er, das Weſen der Materie, und die inneren Kräfte der Natur ſo wenig wiſſen konnte, als wir. Gleiches iſt von dem Epikur zu behaupten, und was auch Pythagoras unter ſeinen Zahlen verſtanden haben mag, was man unter Epikurs Atomen ſich denken will, ſo iſt es doch eben ſo viel Offenbarung, oder vielmehr Poeſie, als Moſes ſechs Tagwerk. Vielleicht noch mehr! Denn beide, Pythagoras und Epikur, wollen eigentlich ſagen, wie alles entſtunde; Moſes will mit ſeinem: Er ſchuf; dünkt mich, deutlich ſagen, daß er es nicht wiſſe. Dennoch fanden jene wie dieſer, Anhänger, und die Richtſchnur der Gedanken dieſer Anhänger, muß bei jenem, wie bei dieſem, Glaube geweſen ſeyn̄. Das iſt aber noch keine philoſophiſche Kirche wie wir ſie denken, denn in dieſer darf der Poeſie gar nichts, dem Glauben, dem Nachbeten gar nichts gegeben werden, ſondern jeder muß in ihr ſelbſt finden, ſelbſt denken, ſich ſelbſt überzeugen!

Die böhmiſchen Deiſten, deren Sie gedenken, werden wohl auch nicht gegen dieſe meine Idee angeführt werden können. Denn wir wiſſen nicht genug, in was denn ihre Religion beſtanden hat; das aber, was wir davon wiſſen, wenigſtens, was ich davon weis, ſcheint mir mehr Abneigung gegen chriſtliche Religion, als Erfindung einer natürlichen Religion zu ſeyn.

Ich habe geglaubt, dieſes vorausſetzen zu müſſen, ehe ich die Frage von Duldung der Deiſten-Religion nach Recht und Politik unterſuche, und mich dünkt, wenn man ſich überzeugt hat, daß Deiſten-Religion nur Religion einzelner Menſchen, nicht Kirche werden kann, ſo wird dieſe Frage noch viel leichter zu entſcheiden ſeyn. Vielleicht kann ich Ihnen in der Folge auch noch überzeugender darthun, daß unter allen Religionen, gerade die Deiſten-Religion am wenigſten Anſpruch auf Duldung machen kann, wenn Sie die Begriffe, die ich bisher von ihr darlegte, annehmen, und nicht unter philoſophiſcher Religion eine poetiſche verſtehen wollen.

Ehe ich jedoch in dieſe Frage mich einlaſſe, müſſen Sie mir eine kleine Betrachtung über das Staatsrecht ſelbſt, das iſt über die Frage: in wie weit ein Staat das Recht hat die Handlungen ſeiner Bürger einzuſchränken? erlauben.

Sie wiſſen, daß in Anſehung der menſchlichen Handlungen ein großer Unterſchied iſt zwiſchen dem, was gut, und dem, was recht iſt!

Ob eine Handlung gut iſt oder bös, hängt von dem allerfeinſten Detail aller Umſtände ab, worinn der ſteht, der ſie begeht, und in welchen ſie begangen wird, und in ſo weit iſt ſie blos nach dem Moralgeſetze zu beurtheilen. Und zwar nicht nach dem Moralgeſetz dieſes oder jenes Philoſophen, welches er ſehr im allgemeinen von den menſchlichen Handlungen, und ihren Folgen auf die im Durchſchnitt betrachtete menſchliche Natur, abgezogen hat; ſondern nach dem, welches bey jeder einzelnen Handlung, von jedem einzelnen Menſchen abgezogen wird.

Da die Menſchen unter einander leben müſſen, und einem jeden nicht ſo wohl daran gelegen iſt, wie der andere durch ſeine Handlungen ſich ſelbſt glüklich macht, oder nicht; ſondern daran, was ein jeder durch des andern Handlungen leidet; ſo richten wir die Handelnden nicht nach dieſem genauer beſtimmten Moralgeſetz, ſondern jede Geſellſchaft nimmt nach ihrer Denkungsart, Umſtänden und Verfaſſungen gewiſſe Grundſätze an, überſieht tauſend kleine Details, und richtet blos nach ihren Begriffen; nennt gut, was dieſen gemäß, und bös, was ihnen entgegen iſt.

Hat dieſes ſo angeſehene Gute blos Einfluß auf den Handelnden, ſo wirds blos gut genannt, das Böſe blos bös; hats aber Einfluß auf andere, ſo nennt man das Gute recht, und das Böſe unrecht. Das Recht würde alſo ſeyn: das Verhältniß einer moraliſchen Handlung gegen andere, welche nach der angenommenen Meinung der Geſellſchaft gut, oder gleichgültig iſt; unrecht das Verhältniß einer Handlung gegen andere, welche nach dem angenommenen Grundſatz der Geſellſchaft, bös iſt.

Ich fühle wohl, wie ſchwankend dieſer Begriff das Recht und Unrecht macht, aber, daß ſie ſchwankend ſind, zeigen die Geſchichten, und die Geſetzbücher aller Nationen. Vatermord, Kindermord, Ehebruch, Hurerey, Dieberey, faſt alles, was unſere moraliſche Begriffe als Laſter darſtellen, werden Sie bey dieſer oder jener Nation für recht erkennen ſehn, und wenn Sie denken wollen, was für ein Umformen und Modeln einer Nation, was für eine philoſophiſche Erforſchung des wahren Wohls des Ganzen, und der Theile dazu gehört, ein Geſetzbuch einer Nation zu finden, das mit den Grundſätzen einer abſtrakten Philoſophie über den Menſchen übereinkommt; ſo werden Sie begreifen, daß dergleichen weder zu erwarten war, noch bis itzt zu erwarten iſt; ſondern, daß man ſich meiſtens dem nicht viel überſchauendem, wenig in die Folgen blickenden Menſchenſinn überlaſſen, und blos nach jedesmaliger Situation

Geſetze, Sitten, Gebräuche und andere Einrichtungen feſtſetzen muß. (*)

So wie die Geſellſchaften, ſey es auf was für Art es wollte, anfiengen einen Souverän zu erkennen, ſo wurde das Recht und Unrecht, was vorher die ganze Geſellſchaft nach ihrem Sinn veſtſetzte,

---

(*) **Anmerkung.** Merkwürdig iſt die Stelle im Xenophon, wo Sokrates beweist, daß, was geſetzmäßig iſt, auch gut ſey. Er ſagt da nichts von den unmittelbaren Folgen der Handlungen, ſondern er führet nur die an, welche durch den Staat mittelbar folgen. Wie, ſagt er, wird Einer beſſer der Strafe entgehen, mehr vom Staat geachtet werden, als wenn er die Geſetze beobachtet; wie wird Er ſeines Siegs vor den Gerichten gewiſſer ſeyn können; vor dem Verluſt ſeiner Prozeſſe ſicherer; wem wird man ſein Geld und ſeine Kinder lieber anvertrauen, wem wird der ganze Staat mehr trauen, als dem, welcher ſeine Geſetze beobachtet? Von wem werden Eltern, Geſinde, Freunde, Bürger, Fremde ihre gerechte Anſprüche zuverläßiger erwarten; mit wem werden die Feinde lieber Verträge ſchließen, wer wird leichter die Bundsgenoßen für ſeinen Staat gewinnen, als wer die Geſetze des Staats befolgt. u. ſ. w. Es iſt bekannt, daß Plato und Cicero und viele ſehr gegen dieſe Idee deklamiren, ſie verwirren ſich aber, weil ſie nicht beobachteten, daß der Begriff von moraliſch gut und bös, ein weſentlicher, der von Recht und Unrecht ein willkührlicher; jener ein Begriff von Gotteswerk, dieſer einer von Menſchenwerk iſt.

nun durch ihn beſtimmt. Alſo, wenn der Suverän nun etwas für recht oder unrecht erkennet, auf die Art, wie er nach den Grundgeſetzen ſeiner Beſtellung ſoll, ſo wird es in der Geſellſchaft recht, oder unrecht.

Sie ſehen, daß nach dieſem Begriff ein jeder einzelner Menſch ſein Moralgeſetz vorbehält, wie er es vorher auch hatte, nur werden die Folgen, die ſeine Handlungen, ehe er in der Geſellſchaft war, gehabt haben, oder ohne Rükſicht auf die Geſellſchaft wo er lebt, noch haben, verändert. Er kann, wenn er ſich gefallen laſſen will, was die Geſellſchaft mit ihm vornimmt, thun, was ſein Moralgeſetz befiehlt, wenn es ſchon der Geſellſchaft unrecht ſcheinet. Antigone durfte wohl ihren Bruder begraben, wenn ſchon Thebe es verbot, und Daniel durfte wohl beten, wenn ſchon der König, deſſen Sklave er war, es unterſagte; nur mußte jene die Begräbniß mit lebendigem Leib, der die Löwen nicht ſcheuen! — Alle bürgerliche oder Staatsgerechtigkeit beſteht alſo nur darinn, daß der Staat, was er gegen einen Recht nennt, gegen alle ſo nenne.

Wenden Sie nun dieſe Idee auf die Lehre von der Tolleranz an, ſo werden Sie finden, daß es keinem Staate in der Welt, keiner Geſellſchaft unrecht iſt, eine gewiſſe Religion veſtzuſetzen, und alle andere zu verbieten. Sie finden auch, daß nicht blos die chriſtliche Staaten ſich dieſes Rechtes anmaßen, ſondern, daß Griechenland und Rom, China und Japan ein gleiches thaten. Und wenn ſie die unzählige Vorurtheile bedenken, welche die unzählige Nationen in politiſchen Sachen anzunehmen für Pflicht achten, ſo werden Sie ſich auch wohl beſcheiden, daß Religionsvorurtheile von den übrigen nicht viel unterſchieden ſeyn können; ja, daß dieſe vielleicht noch unſchädlicher ſind, als alle andere, wenigſtens in Rükſicht auf des Menſchen ewiges Wohl; weil Gottes Zurechnung, wenn ich die Realiſirung der natürlichen Folgen unſerer Handlungen ſo nennen ſoll, blos auf die Reinheit des Herzens ſieht, nicht auf die That.

Wenn man annimmt, daß ein Staat Glauben befehlen wolle, ſo wird man freilich in dieſem Begriff eine große Abgeſchmaktheit finden. Aber auch die ſtrengſte Intolleranz-Geſetze; auch die ſpaniſche Inquiſition kann dieſes und will dieſes nicht. Ihr iſt es genug, daß man nicht durch das mindeſte Zeichen ſeinen geheimen Glauben verrathe, wenn er von dem gemeinen Glauben verſchieden iſt. Findet einer, daß ſein geheimer Glaube nothwendig verrathen werden muß, ſo handle er nach ſeinem Moral-Geſetz, und ertrage die Strafe. Findet er das aber nicht, ſo wird die Religion ſeines Herzens immer und ewig der Inquiſition entgehn.

Alſo hat die Inquiſition wohl gar recht die zu verbrennen, die ſie für irrgläubig hält? — Ja, recht in dem Sinn, den ich eben darlegte; in dem, in welchem Sokrates ſich ſchuldig glaubte die Cicuta zu nehmen. Aber, eben ſo, wie bey einzelnen Menſchen recht oder unrecht, und moraliſch gut oder bös unendlich verſchieden iſt, muß es auch bey den bürgerlichen Geſellſchaften unendlich verſchieden bleiben; und wenn ich alſo ſage, der Suverän, welcher keine fremde Religionen duldet, thut recht, ſo will ich gar nicht ſagen, daß er dadurch moraliſch gut handle.

Und dieſes iſt nun der zweite Geſichtspunkt, in welchem ich die Lehre von der Duldung einer philoſophiſchen Religion betrachten will.

Der Maßſtab, nach welchem ich das moraliſch Gute einzelner Menſchen beurtheile, iſt der, nach welchen die Glükſeligkeit eines jeden, in dem ganzen Umfang und der ganzen Dauer der Exiſtenz eines jeden gemeſſen wird. Nach dieſem Maßſtab iſt, im allgemeinen genommen, für niemand eine beſondere

Religionen veſtzuſetzen, ſondern jedem iſt die, die beſte, welche ihn nach ſeinen Fähigkeiten, Einſichten, Kräften, am glüklichſten macht.

Moraliſch gut im Staat kann aber wieder in dieſe Details nicht eingehn. Man muß auch da die Menſchen im Durchſchnitt nehmen, und da wird alſo für den Staat moraliſch gut; was die Menſchen dieſes Staats, nach deſſen Lage, Umſtänden, Zwecken, Verhältnißen und eingeführten gewöhnlichen Denkungsart in dem ganzen Umfang, und der ganzen Dauer ſeiner Exiſtenz, am glüklichſten macht.

Nun laſſen Sie uns einmal dieſes auf die Lehre der Duldung, der philoſophiſchen Kirche anwenden.

Was auch immer eine falſche Philoſophie, oder die Aergerlichkeit über die Dummheit des Aberglaubens, oder der Verdruß über den geiſtlichen Stolz gegen die Religion überhaupt geſagt, bewieſen und deklamirt hat; ſo ſcheint mir doch, daß ohne Religion nichts Großes, nichts Gutes, nichts wahrhaft Schönes unter den Menſchen ſeyn kann. Es iſt doch alles was Menſchenwerk iſt, ſo außerordentlich klein, daß die Seele, die ſich blos damit abgiebt, nothwendig mit klein werden muß.

Rechnen Sie doch zuſammen, was der gröſte und beſte Menſch den ganzen Tag über thut, und ſagen Sie mir, ob es etwas anders iſt, als Zurechtrichtung menſchlicher Verwirrungen? Rechnen Sie zuſammen, was der Geſchäftigſte thut von Menſchenwerk, und ſagen Sie mir, was würde übrig bleiben, wenn man abzöge, was die Phantaſie von Wehrt auf ſeine Handlungen legt? Der ſchwache, kurze Genuß eines Menſchenalters gewährt keine Freuden, die einem männlichen Herzen genügen. Selbſt die edelſten Belohnungen der Tugend ſind ſo wenig, wenn ſie blos im Kreis des Menſchen-Lebens bleiben! So iſt es in feinern Seelen! In gröbern, die ſich mit plumpern Genüßen begnügen, muß, dünket mich, ein Leben ohne Religion noch unwürdiger, und denen, die es mit ihnen theilen, noch gefährlicher ſeyn. Entweder müſſen ſolche die gröbſten Freuden der körperlichen Wolluſt, wenn ſie auch nur einige Jahre dauern, allem andern Zwek ihres Lebens vorziehn, oder ſie werden wenigſtens, weder vom Gefühl des eigenen Beifalls, noch von einiger anderer Ausſicht abgehalten werden, ihr eigenes Ich allemal andern vorzuziehn.

Ich weis, was man von einer Moral ohne Religion alles zu ſagen pflegt. Ich läugne auch gar nicht, daß es gewiſſe gutorganiſirte Seelen geben mag, die, wenn gleich ihr Auge in dem engſten Kreis der Ausſicht eingeſchränkt iſt, dennoch, es ſey Stimmung ihres Gefühls, ſey Furcht vor Schande, ſeys was es wolle, was edel und gut iſt, lieben, ſuchen, und auch mit Aufopferungen darnach arbeiten; allein, daß dieſes ungleich die kleinſte Zahl iſt, daß unter Tauſenden kaum einer ſo denken, wenigſtens mit veſtem Schritt nach dieſen Grundſätzen wandlen wird, und daß auch viele der edelſten Menſchen in die unedelſte Gleichgültigkeit, Unthätigkeit, Erſchlaffung fallen werden, wenn ſie glauben, daß ſie blos für das Menſchenthun und Treiben da ſeyen, und, wenn das Leben für ſie aus wäre, ihnen alles aus ſey, daß die höhere, und der höchſte Geiſt mit ihnen weiter keine Verwandtſchaft noch Umgang habe, als wie der Thierwärter mit ſeinen Thieren auch; das, dünkt mich, läßt ſich wohl nicht läugnen. Und eben ſo wenig, glaube ich, läßt ſich zweifeln, daß was von Laſtern unter den Menſchen iſt, zumal bey den Stärkern und Gewaltigern, ohne den Zaum der Religion, ohne die Rückſicht auf ein Leben, wo ſie wiſſen, daß alle ihre Kraft und Uebermacht ein Ende hat, ohne Gränzen vermehrt werden müſſen, wie im Gegentheil alle Tugenden, deren

Zwek ſo gar kurz geſtekt wird, als Leben hier auf Erden, nothwendig erſchlaffen müſſen. (*)

Auch werden wir, dünkt mich, finden, daß alle die Philoſophen und Nichtphiloſophen, welche die Religion für ſo entbehrlich hielten, entweder kalte einſeitige Spekulirer geweſen ſind, an die ihr Herz keine Foderung thate, oder es waren gleichgültig geſinnte Menſchen, die ſich um nichts mehr bekümmern wollten, weil ſie ausgefühlt hatten, oder es waren Wollüſtlinge, die für den Genuß der Erdenfreuden, die ſie ſo nahe fühlten, gern den edlern Genuß der Geiſter-Seligkeit, der ſo weit außer ihren Händen liegt, aufopferten.

Die, welche mit ächterm Sinn und mit reinerem Gefühl das Leben des Menſchen beobachten, und die Mittel, ſie in aller ihrer Dumpfheit zum Guten zu lenken und glüklich zu machen ausfinden wollten, dachten anders.

Sie wiſſen, die weiſe Geſetzgeber alter Zeiten gaben alle Geſetze für Eingebungen der Götter aus. Sie fühlten wohl, wie geneigt der menſchliche

---

(*) Anmerkung. Schön ſagt Cicero im Geiſt ſeines Freundes des Plato: Neque ſolum in homines obſequia, ſed et in Deos ceremoniae religionesque tolluntur, quas non metu, ſed ea conjunctione quae eſt homini cum Deo, conſervandas puto. De LL. C. 1.

Scharfſinn iſt, ſich ſeine Pflichten weg zu räſonniren, wenn ſie ihm beſchwerlich ſind, zumal die gegen die Geſetze des Staats, deren Beobachtung meiſt ſo wenig fühlbar für jeden einzelnen belohnt. Andere Weiſe, Plato und Cicero, konnten in dem ganzen Vorrath ihrer Philoſophie kein beſſers Siegel ihrer räſonnirten Geſetzgebung finden, als die Ausſicht in ein künftiges Leben, und den Umgang mit Gott, und mit den beſſern Geiſtern. Auch ſind Homers beſte Menſchen immer Lieblinge der Götter geweſen, und wenn die alten Dichter und Philoſophen irgendwo eine edle Seele zu edleren Thaten ſtimmen, oder ſie ihrer edlern Thaten wegen loben wollten, ſo ſtellten ſie ſie immer dar als Freunde, als Lieblinge der Götter, oder ſie wieſen ſie auf den Beifall und die Freundſchaft ihrer Helden und Dämonen. Wer den Göttern gehorcht, den hören ſie auch; und wieder: Sollte ich des göttlichen Ulyſſes vergeſſen? — Der Stellen ſind unzählige.

Wenn nun ein Staat die Religion von der Seite anſieht, wenn er fühlt die Schwäche ſeiner Kräfte über die Herzen der Menſchen, wenn er weis, daß alle die tauſend und tauſend Hüter, die er ſetzen kann, den Menſchen nicht hüten, wie ſein Herz; wenn er glaubt, daß zur Handhabung ſeiner Geſetze gute Sitten, und der Gedanke von einem Gott, der auf die Geſetze des Staats hält, nöthig iſt, ſo werden Sie es ihm wohl nicht verdenken, werden es weder unweiſe, noch übel finden, wenn er durch Einführung der Religion ſich der Herzen ſeiner Unterthanen verſichere, und was er mit Befehlen, mit Hütern, mit Strafen nicht erhalten kann, durch Stimmung der Gemüther zu erhalten ſucht. Durch was iſt aber dieſe Stimmung zu erhalten, als durch Religion? und durch was die Religion, gewiß bey dem gröſten Theil der Menſchen, als durch Offenbarung?

Laſſen Sie uns aufrichtig ſeyn! Der Philoſoph kann von Gott und von Gottesdienſt mit Evidenz nichts beweiſen. Was er von ihm ſagen kann, kann er höchſtens mit einiger Wahrſcheinlichkeit beweiſen. Nun wiſſen Sie aber, daß Wahrſcheinlichkeit ſehr leicht ausgeſchwatzt wird, wenn einmal der Verſtand angefangen hat daran zu grübeln, und das Herz, oder die Neigung ſich gegen ſie empört.

Setzen Sie nun, daß der Staat einer ihm höchſt wichtigen Idee, die blos auf Wahrſcheinlichkeit beruht, unter den Seinigen eine unumſtößliche Kraft geben wollte; würde er nicht wohl thun, wenn er ſie, auf was für eine Art er könnte, in ein Heiligthum ſtellte, dem der grüblende

Verſtand nicht einmal wagte ſich zu nahen? Und in dem Fall ſcheinen mir die Staate zu ſeyn, welche mit ächtem politiſchen Sinn die unter ihnen angenommene Offenbarung veſt zu halten ſuchen.

Ein ſolcher Staat weis, daß der Gedanke von einem Gott, der alles ſieht und weis, auch das geheimſte Gute belohnt, und das geheimſte Böſe beſtraft, unendlich wichtig iſt; er weis, daß man mit der bloßen Vernunft dieſe beiden Sätze nicht mit Sicherheit beweiſen kann; er muß auch fühlen, daß ſeine Befehle dieſe Beweiſe nicht ergänzen können; wie erwünſcht muß es ihm alſo fallen, wenn in ſeinem Volk von ſelbſt der Gedanke veſt eingewurzelt iſt, daß Gott ſelbſt von jeher erklärt habe, daß er ſich um die Menſchen bekümmere, ihr Thun und Laſſen ſehe, und prüfe, und richte, und ſtrafe, und belohne. Käme nun einer, und wollte dieſe eingewurzelte Meinung wankend machen, wollte unterſuchen, ob Gott auch das geſagt hätte, wollte gar behaupten, er habe es nicht geſagt, und ſich beyfallen laſſen, die Menſchen wieder in den Strudel des Zweifelns, Grübelns und Räſonnirens zu werfen; würde der nicht eben ſo ſehr des Hochverraths ſchuldig ſeyn, als wer die Frage, ob ſein König auch ächter Geburt wäre, aufwerfen, oder ſeinen demokratiſchen Mitbürgern beweiſen wollte, daß die Monarchie die beſte Regierungsform ſey?

Sehen Sie einmal die Sachen auch nur politiſch von der Seite an, und ſagen Sie mir, ob Sie nun noch rathen wollten, ihre ſogenannte philoſophiſche Religion zu dulden, und in einem Menſchen-Staat zu begünſtigen?

Ich will nichts davon ſagen, daß die Prediger der philoſophiſchen Religion ſo mancher redlichen Seele das Küſſen wegziehen, worauf ſie mit ihrem einfältigen Glauben ruhig lage; bleiben Sie blos bey der Politik ſtehn, und urtheilen Sie, ob, wenn auch alle geoffenbarte Religionen Betrug und Vorurtheil ſind, ſie nicht unter diejenigen gehören, deren Erhaltung ſo äußerſt wichtig iſt, daß hundert andere Evidenzen, dagegen wohl entbehrt werden könnten! (*)

(*) **Anmerkung.** Ich erinnere mich wohl der Frage, die Ihre Berliner-Akademie neulich, über dieſen Gegenſtand aufgeworfen hat. Ich geſtehe aber auch, daß ich mich über dieſes illüſtre Korps gewundert habe, wie daſſelbe es der Mühe werth achten konnte, die Gelehrten und ſich für ſolche Dinge zu intereſſiren, da man Ihm doch zutrauen konnte zu wiſſen, was für eine Kraft dazu gehört die Laſt der Wahrheit zu tragen; was für eine ſeltene Mannheit, Und gewiß, wenn auch alle Religionen über die Intolleranz zu klagen Urſach haben, ſo hats die Deiſtiſche am wenigſten. Alle Religionspartheien, die ſich auf Offenbarungen gründen, haben gewiſſe nothwendige äußere Uebungen, und Begehungen ihres Gottesdienſts, und können es hart finden, daß man dieſe ihnen erſchweren ſoll; die ächte philoſophiſche Religion aber hat keine, wenn das, was ich oben ſagte, wahr iſt. Sie iſt eine bloße Religion des Herzens! Oder nennen Sie mir eine äußere Religionsübung, die der Philoſoph mit ſeiner Vernunft als nothwendig erfinden ſollte? Sein Beten iſt ein bloßes Reden ſeines Herzens mit Gott, das weder an Zeit noch Ort gebunden iſt, ſondern blos von der Stimmung ſeines Herzens abhängt. Er braucht weder Bilder noch Opfer, noch Wallfahrten, braucht weder Tempel, noch Altäre; er kann in ſeinem Zimmer anbeten, wie auf den Gipfeln der Berge, und unter ſeiner Linde Gott preiſen, wie unter den geheiligten Hainen. Was will er alſo, daß man an ihm dulden ſoll? Vielleicht will er, daß man ihm

---

an dem Abgrund woran wir ſtehen mit veſtem Schritt zu wandern, ſo bald wir merken, daß wir am Abgrund ſtehen, und daß das was wir für Licht hielten, kaum Dämmerung iſt!

erlaube öffentlich zu lehren? Und was hat er da Troſtreiches zu verkündigen? Was wird er uns anders zeigen, als ein Meer von Zweifeln, in dem er ſelbſt ſich nicht erhalten könnte, wenn er nicht ſelbſt mehr glaubte, als dächte? Was wird es ſeiner philoſophiſchen Frömmigkeit ſchaden, wenn er auch nicht lehrt? Oder irrt es ihn vielleicht, daß er gegen ſeine Ueberzeugung ſagen ſoll, er halte Gott für dieß, oder das; irrt es ihn, daß er, wenn er ein Jude iſt, ſein Kind beſchneiden, und ſelbſt das Oſterlamm eſſen; iſt er ein Chriſt, es taufen laſſen, und ſelbſt ein geſegnetes Brod zu ſich nehmen ſoll? Kann ihm an dem wenig Haut, das ſeinem Sohn abgeſchnitten wird, an den Paar Tropfen Waſſer, womit ſein Kind beſprengt wird, ſo viel gelegen ſeyn? Kann es ihm ſo viel der Mühe werth ſeyn, ob er ſein Lamm auf Oſtern oder auf Pfingſten ißt; ob er ein Kreuz macht oder keines? Mich dünkt, der ächte Philoſoph weis, daß Gott nur auf das Herz ſieht, und daß, wenn dieſes rein bleibet, es, ſelbſt von Abgötterey der äußeren Handlungen, die um des Friedens willen gethan werden, nicht beflecket werden kann. Er weis ſogar, daß Gott ſelbſt dieſes Herz nur nach dem Maßſtabe des Verſtandes, der es regiert, beurtheilt, oder vielmehr, daß er es gar nicht beurtheilt, ſondern, daß aus dem Keime des Herzens von ſelbſt der Baum wächst, unter dem ſeine Seele künftig wohnen ſoll! Was darf er ſich alſo ſcheuen in dem Staat, wo er lebt, Friede zu halten, und zu thun, was der Staat befiehlt, da die Befehle ihm nichts nehmen können, und dem Staat ſo vieles geben?

Sie wiſſen, Sokrates war ein Weiſer, wie keiner, und ſeine Begriffe von Gott waren vielleicht reiner, als die, womit unſere neue Philoſophen ſich ſo viel wiſſen; wenigſtens, wenn wir aus ſeiner Enthaltſamkeit Hypotheſen über die großen Werke der Natur zu erfinden ſchließen wollen, gewiß beſcheidener; dennoch machte er ſichs zur Pflicht die Götter, die die Geſetze, oder der alte Glauben eingeführt hatte, ſo zu verehren, und ihnen mit Opfern, Feyerung der Feſte, und allen andern Religionsübungen ſo zu dienen, wie dieſe Geſetze, und dieſer alte Glaube befohlen. Er erlaubte ſich ſogar nicht einmal ſelbſt an die alten Fabeln, ſo bald ſie in Götterlehre einſchlugen, Hand anzulegen, wenn anders das von ihm geſagt worden iſt, was Plato ihm in den Mund legt. Eben ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß die alte Myſterien mit gleicher Beſcheidenheit ihre philoſophiſche Entdeckungen von Gott, aus Furcht einer Störung des allgemeinen Glaubens, dem Volke nicht entdecken wollten. Und die vermuthlich daher genommene pythagoriſche Geheimniße, ſcheinen eben deswegen Geheimniße geblieben zu ſeyn; eine Authorität, die deſto mehr bey Ihnen gelten muß, wenn wahr iſt, was Ihr Freund und meiner, der ſcharfſinnige Meiners erſt neulich von dem politiſchen Zwek der pythagoriſchen Geſellſchaft ſo wahrſcheinlich behauptet hat.

Auch, wenn man nachſieht, woher die Incontinenz gekommen iſt, mit welcher verſchiedene Philoſophen vor und nach Sokrates, ihre ſo dürftige Begriffe von Gott und Nicht-Gott gemein gemacht haben; ſo wird man ziemlich deutlich finden, daß dieſe Philoſophen meiſtens einſeitige Spekulirer, oder von der Art Leute waren, die der Eitelkeit für ſcharfſinnige, große, ſtarke Geiſter gehalten zu werden, ohne Bedenken das Wohl des ganzen menſchlichen Geſchlechts aufgeopfert hätten. Glauben Sie doch ja nicht, daß es nicht noch viele ſollte gegeben haben, die eben ſo viel Verſtand und Scharfſinn gehabt hätten, als Diagoras und Ariſtipp, oder gewiß, als Diderot und Helvetius gehabt haben; ſie wollten aber, weil ſie weiſe waren, lieber unbekannt bleiben, lieber mit dem Haufen gemeiner Menſchen konfundirt werden, als aufſtehn, und dem glüklichen Gläubigen ſeinen Glauben, dem ſicheren Staat ſeine würkſamſte Triebfedern nehmen.

Ich begreife wohl, wenn man theoretiſiren und poetiſiren will, ſo kann man geſchwind ſagen, wie neulich Ihre Phyſiokratiſten geſagt haben: der Staat ſoll lauter ſo evident gute Geſetze geben, daß er dergleichen armſelige Mittel nicht gebrauchen muß; ſondern, daß, wer ſein Geſetzbuch lieſt, es als ſicheren Weg, zu ſeiner eigenen Glükſeligkeit, von ſelbſt befolgt.

Aber Sie, und wer nur halb auf das Leben ſelbſt Acht geben will, der weis zu wohl, daß auf dieſe Art keine Gaſſenkehrer-Ordnung, ſo evident ihr Vortheil jedem iſt, gehandhabt werden kann! Andere ſagen: man müſſe mehr die Beobachtung der Geſetze belohnen, und man hat deswegen ſchon manche Prämien, und manche ſehr empfindſame Roſenfeſte erfunden. Wer aber bedenkt, daß willkührliche Belohnung keine gute Sitten, ſondern nur ſcheinbare gute Handlungen veranlaßen, daß ſchon die Unterſuchung, wem dieſe Belohnungen gebühren, ſich kaum in einem Dorfe anwenden läßt, daß die meiſte Geſetze ohnehin verbietende Geſetze ſind, die keine Belohnung annehmen; und daß, die Belohnungen, die der Staat geben kann, ohne ſich zu erſchöpfen, ſchon gute Sitten vorausſetzen, wenn ſie Werth haben ſollen; der wird auch geſchwinde von dieſer ſo ſchön ſcheinenden Idee geheilt werden.

Die ſicherſte Handhabe der Geſetze, wenigſtens derjenigen, ohne welche alle andere ſich nur mühſelig erhalten, der Sittengeſetze bleibt alſo immer die: den Menſchen den Glauben feſt einzuprägen, daß Gott ihre Handlungen ſieht, daß er die geheimſten richtet, daß er ein Leben nach dem Tode verheißen hat, und daß er in dieſem Leben nach dem Tode das Gute und Böſe, das in dem Leben dieſſeits des Grabes begangen worden iſt, belohnen oder beſtraffen werde. Und wer da aufſteht, und dem Staat durch grübeln an dieſem Glauben dieſes Heft aus der Hand nehmen will, der verſündigt ſich, dünkt mich, eben ſo ſehr an ihm, als wer ihm ſeine weiſe Männer entführen, ſeine tapfere Krieger entmannen, und ſeine gefüllte Schatzkammern berauben will.

Aber ſie wollen das nicht, ſollen das nicht wollen, ſagen Sie, die Philoſophen! Sie wollen ja jedem ſeinen Glauben laſſen, wollen ja nur geduldet, nur bey dem Menſchenrecht ſich ihres Verſtandes zu bedienen geſchützt werden; ſie wollen ja andere nicht verſpotten, nicht irre machen. Gegen ſie braucht der Staat die Glaubensreligion nicht zum Heft, um ſie an die Geſetze zu halten, denn ihre Religion hält ſie ſchon ſelbſt daran; andere aber zu halten wie er will, daran werden ſie ihn niemal hindern.

Scheinbar genug! Aber wer weiß nicht, wie ſchwach der Grundſatz des Glaubens iſt, wenn man ihn anrührt. Man kann Berge darauf laden, ſo lang man ihn in ſeinem Gleichgewichte läßt, wenn er nur den tauſendſten Theil einer Linie abweicht, ſo iſts um ein Menſchenalter zu thun, und er liegt ganz.

Der Glaube erträgt beim Volk keine Prüfung. So bald es fühlt, daß, was man für unſtreitig hielte, nur dem allermindeſten Zweifel unterworfen iſt, wird das Herz kälter, und jede Neigung, jede kleine Leidenſchaft, jeder unbedeutender Einfall ein mächtiger Widerſager!

Die Religion gründet ſich auf Dinge, die der menſchliche Verſtand nie erreichen kann. So wie der Verſtand ſich daran wagt, muß ein volles, männliches Herz ihm das Gegengewicht halten. Ein Herz, das ſtärker als Diomed, auch bey Nacht kämpfen kann; und wie viele ſind, deren Herzen ſolches Gewicht haben?

Wenn nun die, welche bisher in ihrer glüklichen Unwiſſenheit gar nicht ahndeten, daß gegen das, was ſie bisher für unumſtößlich hielten, ein Zweifel möglich wäre, wenn dieſe nun unter ſich auf einmal einen ſo unſeligen Philoſophen, oder gar eine ganze Philoſophenkirche entſtehen ſähen, die ſich unter einander öffentlich ſagen: Es iſt nicht wahr, daß Gott iemals zu den Menſchen geſprochen habe; es kann ſeyn, daß er ſich um unſere Handlungen bekümmere, vielleicht aber auch nicht; es kann ſeyn, daß unſere Seele ein Geiſt iſt, vielleicht aber iſt ſie nicht andern, nur feineren Stoffes, als die Körper; es kann ſeyn, daß ſie lebt nach dem Tode, vielleicht aber lößt ſie ſich auch zugleich mit dem Körper auf; wir wiſſen von einem Gottesdienſt, den Gott befohlen hätte, nichts; wenn wir beten, ſo iſt es nur Ueberſtrömung unſers Herzens, nicht, daß wir von Gott etwas verlangen, denn, ſollten meine Worte, ſeine Rathſchlüße ändern? Bekümmert er ſich um uns, ſo macht ſeine Weisheit unſere Thorheit gut, bekümmert er ſich nicht um uns, ſo iſt alles Verhängniß; ohnehin iſt unſere Seele nicht frey, beſtimmt durch unſere Einſchränkungen, durch Körper, durch Verhältniße, durch Verkettung der Urſachen und Folgen, ſind wir in iedem Augenblik, was wir ſind; wenn, ſag ich, in einem Staat ein ſolcher Philoſoph, oder eine ſolche Philoſophen-Geſellſchaft ſo etwas öffentlich lehren wollte, wie lange glauben Sie, daß die übrige noch bey ihren Offenbarungen bleiben würden? Nicht, als ob das, was der Philoſoph ſagte, beſſer wäre, ſondern, weil es unbeſtimmter iſt, und dem Gewiſſen freyers Spiel giebt, wird ein ſolches Syſtem erſt nach den üblen Handlungen zur Apologie, und bald vor ihnen zum Grundſatz ſo willig angenommen werden. Ohnehin iſt von der Philoſophie, wie ſie meiſt getrieben wird, faſt nur zu wahr, was Dio Caſſius von ihr ſagt: Es ſcheint faſt ihr Hauptgeſchäfte zu ſeyn, ſagt er, das Anſehen der Obrigkeit mit Füßen zu treten; das Volk aufzubringen, und mit Verwerfung der eingeführten Geſetze und Anſtalten, immer etwas neues einzuführen. (L. LXVI.)

Wollten Sie einem Staat rathen, daß er ſich in die, einem noch ſo kurzſichtigen Menſchen-Beobachter ſo auffallende Gefahren ſtürzen ſollte? Ihre menſchenfreundliche Philoſophen tadeln den Moſes ſo ſehr, daß er die Heiden um ſich herum vertilgen, und ſein eigenes Volk ſo ſehr gegen alles Fremde vertheidigen wollte. Sie haben ihn ſelbſt entſchuldigt, aber gewiß, wenn er im ſtrengſten Verſtand ein menſchenfeindliches Geſetz gegeben hätte, ſo würde er ſeiner, und andern Nationen nicht ſo viel geſchadet haben, als wenn er ſie einer blos philoſophiſchen Religion dahin gegeben hätte. Denn, mir ſcheint es wenigſtens immer beſſer, nur etwas zu ſeyn, ſey es faſt, was es wolle, als ſo gar nichts zu ſeyn, daß man faſt einem jeden Einfall blos ſteht. Wenn man auch etwas ſchlechtes iſt, ſo behält man doch noch Nerve, etwas beſſers zu werden; wenn man aber einmal gegen alles gleichgiltig iſt, ſo weis ich nicht wie man ſich wiederſpannen ſoll!

Aber werden einige, wohl Sie nicht, aber einige werden ſagen: wenn der Philoſoph mit ſeiner Religion nicht geduldet werden ſoll, werdet ihr ihm dann zumuthen können, daß er wenigſtens dem Scheine nach eine andere, zumalen die Chriſtliche bekennen, alſo eine Falſchheit begehn, und andere Menſchen betrügen ſoll.

Iſt Lügen unrecht? fragte einmal Sokrates den Eutythimus, und er bewieß ihm, daß wenn es zu guten Zwecken geſchehe, es nicht unrecht, oft nöthig ſey. Auch, wer wird zweifeln daran, wenn er weis, wie viele Wahrheiten zu ſchwer ſind, als daß ſie von allen getragen werden könnten! Ich habe oben ſchon geäußert, daß die ächte Philoſophie von Gott gar wohl weis, daß dieſer die Herzen kennt, und nur die Herzen richtet; was kann denn alſo euren Philoſophen ſo beſchwerlich fallen, Chriſten zu ſcheinen, oder Juden, wenn ihre Herzen Philoſophen bleiben? Was iſt dann in der chriſtlichen Religion zumal, deſſen öffentliches Bekenntniß den Philoſophen, der Philoſoph ſeyn, nicht blos mit ſeiner plumpen Weisheit glänzen will, von ihr abſchrecken könnte? In ihrem Glauben iſt nichts, und in ihren gottesdienſtlichen Gebräuchen iſt auch nichts, was der Philoſoph nicht mit Beibehaltung der völligen Reinheit ſeines Herzens, öffentlich bekennen könnte, wenn er weis, daß dadurch dem Staat ſo großer Vortheil zuwächſt?

Ich weis, es war eine Zeit, wo der Denker auch in den unſchuldigſten Sachen ſeine Meinung verbergen mußte, wenn ſie nur einigermaßen mit der geoffenbarten chriſtlichen, oder orthodoxen Religion im Widerſpruch ſtand! Dieſe Zeiten ſind aber nicht mehr. Man hat gelernet einen Unterſchied zwiſchen der eigentlichen Religion, und ihren Verbrämungen zu machen. Man darf itzt nicht mehr Kerker und Tod befürchten, wenn man behauptet, daß die Sonne ſtille ſtehe, und Moſes Coſmogonie, Chronologie und Patriarchen-Genealogie kann man ſicher ſtehn laſſen, und andere erfinden; man verlangt nicht mehr, daß man über die Wunderzeichen des alten und neuen Teſtaments ſich erkläre, was braucht man aber alle dieſe Dinge gerade zu beſtreiten? Glaubt euer Philoſoph nicht, daß Moſes Prophet Gottes geweſen iſt; ſo ſchweig er von ihm, man thut ja ſo was aus bloßer Höflichkeit ſeinen Freunden zu Gefallen. Glaubet er nicht, daß Chriſtus Gott und Menſch zugleich war; was wirds ihm ſchaden, ihm dieſen Titel zu geben, er giebt ja andern aus weniger wichtigen Gründen oft beinahe eben ſo große; und weis am Ende doch nicht, was ein Gott, und was ein Menſch iſt? Glaubt er nicht, daß Gott eine Verſöhnung brauche; ſo wird er doch glauben, daß, wenn ſeine Seele je Gott nahen ſoll, ſie eine Stimmung brauche, wie ein ſolches Verhältniß erfordert, nenne er dieſe Stimmung Verſöhnung. Glaubt er, daß Chriſti Tod überflüßig zu ſeiner Seligkeit wäre, ſo weis er ja, daß in ſolchen Sachen der Ueberfluß nicht ſchade, und daß er Gottes Wege doch auch nicht überſehen kann; glaubt er keinen Teufel; ſo braucht er ihn ohnehin weder für ſich, noch für andere zu ſcheuen; glaubt er keine Hölle, ſo ſey er froh, daß andere ſie glauben, die ſich nicht ſcheuen, bis ſie gebrennt werden; glaubt er nicht, daß die Heiligen für ihn beten können, glaubt er nicht, daß ſie ihn hören, ſo ſchäme er ſich doch nicht, ſeiner Mitbürger wegen, ihnen ein Kompliment zu machen; von Abweſenden und Todten ſpricht man ohnehin gern das Beſte; glaubet er nicht, daß durch den Apfelbiß die Sünde in die Welt gekommen iſt; ſo verſtehe er unter dem Apfel, was er von Urſprung des Uebels glaubt; meint er nicht, daß in Gott drei Perſonen ſind, ſo ſcheue er ſich nicht, wenigſtens die Sprache der Kirche mitzuſprechen, er braucht dabei nicht mehr zu denken, als ſie; glaubt er nicht, daß Tauf, Firmelung, Ehe, Prieſterweihe, und dergleichen Dinge, Sakramente ſeyen, ſo laß ers beim Waſſerbeſprengen, Einſegnen, Oelbeſtreichen u. ſ. w. bewenden, was wird alles das ſeiner Philoſophie ſchaden, oder ſeiner Geſundheit, wenn er es dem Staat zu gefallen mitmacht? Dem Staat würd es aber unbeſchreiblich ſchaden, wenn er des Philoſophen Philoſophie mitmachen wollte.

Das, was wahr, und ächt in der chriſtlichen Religion iſt, wird durch alle ihre Verbrämungen nicht verunſtaltet, iſt davon völlig unabhängig. Sie drükt eigentlich nur das Siegel auf die ächte Philoſophie, und dieſes wird dem Philoſophen nicht weggenommen werden, wenn er ſich in die Ceremonien des Volkes ſchikt, ſo wenig ihm ſein Ideal von Schönheit und ſein Syſtem von räſonirter Grammatik genommen wird, wenn er ſich kleidet, wie das Volk, und ſpricht, wie es!

Wenn er das aber nun nicht thut, ſo zweiſle ich faſt, daß er ſich reinigen wird können von dem Vorwurf des Eigenſinns, und des Ehrgeizes ſich von andern unterſcheiden zu wollen. Und iſt das ſein Beruf, wer wird es dann dem Staat verdenken, wenn er ein ſo unwichtiges Intereſſe einiger Partikulier, dem großen Intereſſe, der Schwäche ſeiner Bürgerköpfe durch Erhaltung der großen Stütze des Glaubens zu Hülfe zu kommen, aufopfert?

Durch was für Mittel aber darf dann endlich ein Staat, der nicht blos nach ſeinem Recht, welches ich für unumſchränkt halte, ſondern der nach den Grundſätzen der Güte, der Menſchenliebe, der Klugheit, der Billigkeit, und der wahren Weisheit handeln will, dieſe ihm ſo koſtbare Stütze gegen den unweiſen Philoſophen handhaben?

Die Frage iſt in der That ſchwer zu beantworten, wenn man nicht gerade einen Fall vor hat, wo man mit Rükſicht auf alle ſich darbietende Umſtände einen Entſchluß faſſen kann. Das natürlichſte würde ſeyn, den räſonirenden Philoſophen weiſe zu machen; aber welch ein Abſtand von Philoſophie auf Weisheit! Soll der Staat thun, was mit den Deiſten in Böhmen? Ich habe ſchon geſagt, daß ich von allem dem nicht genug unterrichtet bin, und dann, warum ſoll ich beurtheilen, was ſo weit von mir liegt?

Ich glaube einmal alles, was in allen Staaten für die Duldung geſagt worden, und geſchehen iſt, iſt noch ungleich zu frühe. Ich billige ſehr, was in einzelnen Fällen gegen das unmenſchliche Verfahren der Intolleranz einzelner Staaten, oder vielleicht gar einzelner Gerichtshöfe und Befehlshaber geſagt, und vordeklamirt worden iſt. Denn, wenn gleich, was ein jeder Staat thut, wie ich oben bewieſen zu haben glaube, in dem Staat recht iſt, ſo werden Sie Sich doch erinnern, daß ich dabei ſagte, dieſes Recht ſey nicht immer gut, folglich bleibt die Menſchheit immer Richter über dieſes Recht, und ſie kann ſich dagegen empören, wie auch einzelne Völker ſich ſchon oft empöret haben, wenn ihre Suveräne als Recht und Wille des Volkes angegeben haben, was das nicht war. Davon iſt aber doch itzt, wie geſagt, die Frage nicht, ſondern davon, was der Staat, der zugleich die Nothwendigkeit fühlt gewiſſe beſtimmte Begriffe bei ſeinen Bürgern ſo ſicher einzuführen, daß ſie an der Wahrheit derſelben nicht mehr zweifeln, für Mittel ergreifen müſſe ſie einzuführen, und gegen alle die unberufene Philoſophen, die ſie beweiſen, oder widerlegen wollten, zu verwahren?

Von Einführung dieſer Begriffe iſt nicht viel mehr nöthig zu ſagen, weil wenigſtens die, die ich als unumgänglich nöthig, eingeführt ſehen möchte, ſchon in allen, unter uns gewöhnlichen Religionen und Religionsſekten, zum Grund liegen. Deſtomehr aber erfordert die Erfindung der Mittel zu ihrer Beibehaltung, Vorſicht und Beſcheidenheit.

Die weiſeſte und klügſte Politiker haben eingeſehn, daß es unvernünftig iſt, in den künſtlichen Zuſtand der bürgerlichen Geſellſchaft, das Maaß der Geſetzgebung, nach dem Maaß menſchlicher Freyheit zu richten.

Sie haben gefunden, daß, wie in der Natur die Kräfte der einzeln Dinge, der Salze, der Geiſter, der Säuern, und was dergleichen ſind, ſich nie in ihrer ganzen weſentlichen Stärke äußern dürfen, ſondern durch Zuſammenſetzung mit entgegen arbeitenden Kräften aufgehalten und eingeſchränkt werden mußten, um ein harmoniſches, zwekmäßiges Ganzes herauszubringen; und wie in jeder Maſchine, nicht jeder Feder, jedem Gewicht, jedem Hebel ſein ganzes Spiel gegeben werden kann, ſondern ſie durch Druk, Gegengewicht und Aufhalter zurük gehalten werden müſſen, um der ganzen Maſchine ihren beſtimmten Gang geben zu können; ſo auch in der bürgerlichen Geſellſchaft, nicht jedem ſeine Freyheit in aller ihrer Kraft gelaſſen werden kann, ſondern alle in ſo weit eingeſchränkt werden müſſen, als entweder der allgemeine Zwek aller bürgerlichen Geſellſchaften: das Beyſammenſeyn, es erfordert, oder der beſondere Zwek einer jeden Geſellſchaft, es nöthig machet.

Es haben deßwegen dieſe Weiſe in ihrer Politik immer nachgeſucht, in was der Zwek einer jeden bürgerlichen Geſellſchaft beſtehe, um daraus abzunehmen, wie weit die natürliche Freyheit, und die Kräfte des Menſchen dieſem Zwek weichen, und ſich durch ihn einſchränken laſſen müſſen. Und wenn ihre Bemühungen weder in allgemeinen Vorſchlägen, noch in der Geſetzgebung ſelbſt bisher viel gutes geleiſtet haben, ſo iſt theils das ſchuld, daß ſolche Dinge ſich im Allgemeinen nicht ſagen laſſen, ſondern beſtimmte Gegenſtände erfordern, theils, daß die Staaten ſelbſt nicht wiſſen, was ſie wollen; und deßwegen wird Geſetzgebung und Politik noch ſehr lange die ſchlechte Figur zu ſpielen fortfahren, die ſie bisher geſpielet haben. In dem Gegenſtand, welchen wir hier vor Augen haben, finde ich freylich auch die Schwierigkeit wieder, nur im Allgemeinen von ſolchen Dingen reden zu müſſen; doch iſt ſie weniger fühlbar und hinderlich, weil wir nicht ſowohl ſuchen wollen, wie weit die Freyheit des Menſchen in Religionsſachen eingeſchränkt werden ſoll, um gewiſſe beſtimmte Zwecke beſonderer Staaten, zu erreichen; als vielmehr nur, wie weit ſie eingeſchränkt werden ſoll, um den allgemeinen Zwek aller Staaten, die Einführung guter Sitten, und durch ſie die Beobachtung der Staatsgeſetze ſelbſt möglich zu machen. Zu dieſem Zwek, dünket mich, iſt weiter nichts nöthig, als die Grundſätze auszufinden, welche aus der Religion genommen werden können, um auf ihn zu arbeiten. Dieſe ſuche ich in allem, was die guten Folgen der Beobachtung der Staatsgeſetze, und der Moral, ſo weit ſie von den Staatsgeſetzen genehmigt wird, dem Menſchen noch angenehmer; die Verläugnungen die gefodert werden, nützlicher; das Wohl auf das er arbeitet, durch ſeinen Gehorſam ſicherer; im Gegentheil aber das Uebel das ſein Ungehorſam nach ſich zieht, größer und unfehlbar machte; dabei aber zugleich Mittel angebe, wie dieſes Uebel, das er durch einzelne Handlungen angerichtet, auf den Fall, wenn er es wieder gut macht ſo weit er kann, und es künftig nicht mehr begeht, abzuwenden ſey. Und würden dann neben dieſen Grundſätzen noch gewiſſe Handlungen, welche zur Vergegenwärtigung dieſer Grundſätze nützlich ſind, auf eben dieſe Art, als nothwendig eingeprägt, ſo dünkt mich, kann der

Staat ſeinen Zwek erhalten, ohne die Freyheit des Menſchen in Religionsſachen weiter einzuſchränken.

Es kommt mir vor, daß in dieſer Abſicht mehr nicht, als einige wenige, gewiß niemand anſtößige Religionsartikel angenommen, und von dem weiſeſten Staat **eine ſtrenge Intolleranz** gegen **alles, was ihnen zuwider** lauſt, eingeführt werden dürſte. Dieſe Artikel wären:

1ſtens. Es iſt ein Gott der alles erſchaffen hat, alles noch regieret und lenkt, alles weis, was geſchieht.

2tens. Die Seele des Menſchen iſt unſterblich.

3tens. Was der Menſch hier dem Sittengeſetz und dem Landgeſetze gemäß Gutes gethan hat, wird ewig belohnt.

4tens. Was der Menſch gegen das Sittengeſetz, oder gegen das Landesgeſetz gethan hat, das ſiehet Gott, und das wird er an der unſterblichen Seele, des Menſchen der es gethan hat, empfindlichſt ſtrafen, und ſie wird dafür leiden, vielleicht ewig.

5tens. Dieſe Strafe, und dieſes Leiden kann aber der Menſch abwenden, wenn er noch in dieſem Leben das, was er gegen das Sittengeſetz und die Landesgeſetze gethan hat, wieder gut macht, und mit Wahrheit ſeiner Seele nichts mehr dagegen thun will.

6tens. Gott will, daß wir ihn anbeten, ihm danken, ihm Lob ſingen ſollen, und hat dazu befohlen, gewiſſe Tage in dem Jahre beſonders auszuſetzen.

7tens. Und das alles hat Gott dem Menſchen ſelbſt offenbart, aber jedem Volk unter anderer Geſtalt, immer aber iſts und bleibts nur das.

Ich ſehe nicht, wenn man dieſe ſieben Artikel für richtig annähme, was ein Philoſoph ſich für ein Gewiſſen daraus zu machen hätte, ſie alle öffentlich zu bekennen. Sie werden alle von ihm als wahrſcheinlich richtig angenommen werden müſſen. Und wenn er auch läugnete, daß dieſe Artikel von Gott geoffenbart worden ſind; ſo wird er doch auf der einen Seite es nicht für Gott verkleinerlich halten, wenn er ſie wirklich geoffenbaret hätte, und auf der andern Seite, wird er zwar gegen alle Beweiſe des Fakti einer hiſtoriſchen Offenbarung immer Schwierigkeiten genug machen können, denn Beweiſe eines hiſtoriſchen Fakti haben immer nur die Kraft der Wahrſcheinlichkeit, und gegen Wahrſcheinlichkeit laſſen ſich immer Schwierigkeiten machen, die Unmöglichkeit jeder Offenbarung, und die wirkliche Erdichtung derſelben wird er aber immer nur aus ihren Nebenſachen vermuthen wollen, und dieſes wird dann der Hauptſache nicht ſchaden können.

Eben ſo wenig werden die Freunde einer jeden Offenbarung, und ihre Vertheidiger etwas gegen die Duldung einer andern Offenbarung, wenn ſie in dieſen ſieben Punkten mit einander übereinſtimmen, einwenden können. Denn, wenn man ihnen nur zeigt, daß alles andere unweſentlich iſt, ſo kann es ihnen nicht ſchaden, wenn verſchiedene angegebene Offenbarungen in dieſem unweſentlichen von einander verſchieden ſind. Da die Menſchen in dem langen Zeitraum, welcher von Anbeginn jeder Offenbarung bis nun verlaufen iſt, ihre Begriffe und Erfahrungen ſo ſehr bereichert haben, da ihre Art die Dinge anzuſehn ſich ſo unendlich verändert hat, da die Seelen und die Herzen der Menſchen nur vor tauſend Jahren ſo ganz anders vorbereitet werden mußten, um zu glauben, was man ihnen ſagte, und ſo ganz andere Sprache mit ihnen geſprochen werden mußte, um ihnen verſtändlich zu werden, als nun geſchehen müßte, wenn man ihnen das nemliche ſagen wollte; ſo iſt es ſehr leicht, entweder ſich zu überzeugen, oder kann man das nicht, doch um des Friedens willen zu lehren, daß alle Offenbarungen, in welchen die oben angeführte Sätze den Hauptgrund ausmachen, welche ſie anerkennen, ſehr richtig ſeyn können.

Laſſen Sie uns einmal überdenken, was gegen Moſes, und die ganze Geſchichte des alten Teſtaments für Einwürfe gemacht worden ſind, und laſſen Sie uns dabei, uns an die Stelle der Juden ſetzen, und einmal annehmen, daß Gott ihnen wirklich die moſaiſche Geſetze habe geben wollen; würde er ohne weitere Einleitung in das ganze Syſtem der Schöpfung, und die ganze Geſchichte des Menſchen von Anbeginn, das haben ſagen können, was man doch wirklich ihnen ſagen mußte, um ihre Nation ihnen ehrwürdig zu machen? Wenn er ihnen aber eine ſolche Einleitung geben mußte; wird er ihnen nach ihrem Faſſungsvermögen, nach der Möglichkeit die bei Ihnen vorausgeſezt werden konnte, das geſagte zu prüfen, die Wege der Natur und den Lauf der Geſchichte, ſo haben darſtellen können, dürfen, wie ſie wirklich ſind? Ich glaube, daß das eben ſo unmöglich, als unnütz für Menſchen geweſen wäre, die damals, und itzo noch, blos, wenigſtens am beſten durch den Glauben geführt werden mußten, und ſo wenig Receptivität für die wahre Kenntniße haben konnten, die ihnen hätte vorgetragen werden müſſen. Wenn nun Gott nach ſeiner Weisheit das geſehn, und ihnen aus der Fülle der Wahrheit nur diejenigen Dinge ſagen wollte, die nöthig waren um ſie ſo vorzubereiten, wie ſie zu ſeinen Endzwecken vorbereitet werden mußten; werden Sie das als einen Betrug anſehen, der es unmöglich mache, daß Gott dieſe Offenbarung eingegeben habe? Ich weis nicht, ob ich mich betrüge, aber es ahndet mir ſehr, daß, wenn wir ſelbſt vollſtändige Kenntniße von der Coſmogonie, und von der Natur der Dinge hätten, die wir doch nicht haben, und wir dann aus der oft ſo unwürdig behandelten Schöpfungsgeſchichte Moſes wegthun wollten, was blos Bilderſprache iſt; wir finden würden, daß nur Lücken in dem übrigen auszufüllen wären, um die ganze Geſchichte allen neuen Erfahrungen von der Welt, und der Natur der Dinge gemäß zu machen. Die Ausfüllung dieſer Lücken aber würde, dünkt mich, dann durch ſolche Sätze geſchehen müſſen, welche, wenn ſie uns heute vielleicht zum Theil von der Wahrheit der moſaiſchen Erzählung überzeugten, weil wir Mittel haben die Wahrheit in der Natur beſſer zu prüfen, gerade damals, wo dieſe Mittel nicht da waren, dem Propheten allen Beifall genommen haben würden, weil man ſeine Behauptung für unmöglich gehalten, und weder Organ, noch Erfahrung, noch Kunſtmittel gehabt hätte, ihre Wahrheit zu prüfen.

Wenn von Gideon wäre erzählet worden, er habe geſagt: Erde ſtehe ſtill; ſo würde man das damals für eben eine ſolche Abgeſchmaktheit gehalten haben, als man es für ein Laſter in Galiläi hielte, daß er das beſtändige Stilleſtehn der Sonne, das man noch nicht durch Erfahrungen erforſchet hatte, behauptete.

Eben ſo iſt es mit den Wunderzeichen, womit faſt alle Offenbarungen begleitet ſind. Man fängt an in unſeren Zeiten zu beobachten, daß, da die Wege Gottes mit dem Menſchen handgreiflich gut, und weiſe ſeyn müſſen, eine Offenbarung für Menſchen, die nur Organe und Gefühl ſie zu faſſen beſitzen, keine Wunder brauchte. Aber man thut ſehr unrecht, wenn man deßwegen behaupten will, daß dieſes zu allen Zeiten ſo geweſen wäre. Wenn ich mir die Geſchichte der Menſchheit denke, ſo kann ich mir gar wohl Epochen vorſtellen, in welchen Wunderzeichen nöthig waren, um die Menſchen von veſtgefaßten Vorurtheilen loszureißen, und ſie aufmerkſam zu machen auf das, was ihnen geſagt werden ſollte.

Wenn man nun noch dazu bedenkt, daß es ſehr unphiloſophiſch iſt, die Möglichkeit einer

Wirkung, die unſers Begriffe und Erfahrungen überſteigt, da beide ſo kurz ſind, zu läugnen, weil ſie unſern Verſtand überſteigt; und daß die Unternehmung ſehr unbeſonnen iſt, die hiſtoriſche Wahrheit von dergleichen Erzählungen, nach einer ſo langen Zeit beurtheilen zu wollen, da man ſich doch geſtehen muß, daß die Beobachter dieſer Wunderzeichen eigentlich weder für, noch wider ſie zeugen konnten; ſo ſcheint mir aller Streit über die alten Wunder, alle Behauptung für oder wider ſie eine Abgeſchmaktheit. Und beobachtet man endlich, daß bei der unendlichen Verſchiedenheit der Zugänge zu dem Kopf, und dem Herzen der Menſchen, nothwendig einerlei Sach auf verſchiedene Art offenbaret, einerlei Zwek auf verſchiedene Art erreichet werden mußten, ſo dünket mich, können alle Anhänger der verſchiedenen Offenbarungen, und alle Anhänger der verſchiedenen Sekten, die aus den Erklärungen dieſer Offenbarungen entſtanden ſind, gar wohl alle neben einander in Frieden wohnen, und alle einander zugeben, daß jede von Gott ſey, und doch jede bei der ihrigen verbleiben, wenn ſie nur in den oben angeführten ſieben Stücken mit einander übereinkommen. Sie brauchen ſich auch daran gar nicht zu ſtoſſen, daß manche dieſer Religionen ſich ein ſo ausſchließendes Anſehn geben. Denn ſie müſſen bedenken, daß, wenn es einmal richtig iſt, daß dem Menſchen am Euphrat, dem Menſchen am Nil, dem Menſchen am Tagus, und dem an der Themſe, und wieder, dem Menſchen vor 3000 Jahren, und dem Menſchen vor 2000, und dem von itzt, einerlei Sachen auf verſchiedene Art vorgeſtellt werden mußten; er in dieſen Begriffen nicht veſt werden konnte, wenn man ihm dabei ſagte: ſo wird euch geſagt; Andern anders. Sondern mich dünkt, jedem mußte ſeine Wahrheit als ausſchließende Wahrheit geſagt werden, wenn ſie ihm zum Glauben werden ſollte. Alles das aber ſollte und mußte aufhören, ſo bald die Menſchen Scharſſinn genug erworben hatten die Uebereinſtimmung aller Verſchiedenheit der Außenwerke, in den oben gedachten ſieben Punkten oder Artikeln, zu beobachten. Denn, wie ſie dieſes beobachteten, mußten ſie merken, daß ihr Zwek einerlei, nur ihre Sitten verſchieden waren. Bei dieſer Lehre, dünket mich, kann nun jeder ſich beruhigen, und ſagen: deine Offenbarung, deine Auslegung iſt dir gut; meine mir. Laß uns alſo in Friede leben. Der Philoſoph kann aber noch viel ehe alle gelten laſſen. Aeußerlich bekennen, welche er will, auch blos die angeführten ſieben Punkten äußerlich bekennen, und in ſeinem innern Sinn dennoch ſich ſelbſt eine philoſophiſche Religion machen, die nach dem, was ich oben ſagte, und was Sie, hoffe ich, mir zugeben werden, blos Religion des Herzens iſt!

Wenn ich alſo in Betracht aller dieſer Umſtände, ein Duldungs-Geſetz zu machen hätte, ſo würde ich es ungefehr ſo einrichten.

Wir ſind überzeugt, würde ich ſagen, daß Gott den Menſchen in der eingeſchränkten Unwiſſenheit, mit welcher er ihn, dem großen Plan ſeiner Schöpfung gemäß, auf die Welt ſetzte, nicht ohne Anleitung, und Führung, und Unterricht ſeines eigenen guten Geiſtes laſſen konnte; dagegen aber ſind wir auch überzeugt, daß eben dieſer gütige Gott nicht nur ein oder das andere Volk unterrichten, ſich nicht nur in einem oder dem andern Land offenbaren wollen, ſondern wir haben nach genauer Prüfung unſerer weiſeſten und gelehrteſten Männer erfahren, daß er ſich bei vielen Völkerſchaften auf verſchiedene Arten offenbaret habe. Nicht als ob er der einen anders ſcheinen wolle, als der andern, ſondern weil die eine, andere Begriffe, andere Denkungsart, andere Vorbereitung, andere Art ſich auszudrücken, andere Lebensart gehabt, als die andere, folglich ſie ſeine Offenbarungen anders verſtehn und annehmen mußten, als die übrigen. In allen dieſen Offenbarungen haben wir aber, nach deren genauſten Prüfung und Vergleichung gefunden, daß alle, in folgenden ſieben

Punkten übereinkommen. Hier würde ich die oben angeführten ſieben Punkte einfließen laſſen; dann würde ich fortfahren. Da wir uns nun aber nicht ermächtigen für andere Menſchen zu entſcheiden, welche Offenbarung ihnen die überzeugendſte ſcheint, noch weniger mit unſerer Schwachheit dem Gang, den Gott mit den Menſchen geht, in die Wege zu tretten denken, doch aber auch nicht geſchehen laſſen können, daß Dummheit, Einfalt, Eigennutz, oder Partheyſucht die Geſtalt der Offenbarung annehme, und in den Hauptpunkten, welche wir als ſichere Kennzeichen einer jeden Offenbarung gefunden haben, Zweifel oder Irrlehren aufbringe; ſo erklären wir zwar, daß wir wie unſere Väter, für unſer Theil und Perſon der N. N. Religion ferner treulich anhängen, auch darinn bis an den Tod verbleiben werden; Wir wollen aber zugleich allen andern unſern getreuen Unterthanen, und allen Fremden welche in unſern Staaten ſich aufhalten, völlige Gewiſſensfreyheit, und Erlaubniß ihre Religionen und Gottesdienſt mit Beſcheidenheit, doch ohne alles Gepränge und Aufſehn zu treiben verſtatten, und ihnen erlauben ſie ſo zu halten, wie ſie deren Treibung und Haltung unſern Guverneurs und Beamten vorher ſchriftlich werden angegeben haben; wenn ſie nur oben angeführte ſieben Punkte in ihrem Glaubensbekenntniß annehmen, danach lehren, und handeln, und ſonſt in dem, was den allgemeinen Landsgeſetzen, und den guten Sitten gemäß iſt, alles treulich beobachten. Wir wollen auch alles Disputiren und Streiten über obgedachte ſieben Punkte zwar ernſtlich verboten haben, und dagegen weder in Schriften, noch Lehren das mindeſte einzuwenden bei Landsverweiſung und andern ſchweren Strafen nicht geſtatten; alle andere Unterſuchungen und Bearbeitung aller Wahrheiten aber, wenn ſie auch ſchon den außerweſentlichen, und in obgedachten ſieben Punkten nicht enthaltenen Grundſätzen dieſer oder jener Offenbarung entgegen wären, werden wir jedoch in Beſcheidenheit dulden, und keine Beſchwerde dagegen annehmen, u. ſ. w.

Sie werden aus dieſem Entwurf, der vielleicht etwas ernſtlicher gemeint iſt, als es ſcheint, abnehmen, wie ich glaubte, daß man mit dem eigenſinnigen Deiſten zu verfahren hätte, welcher nicht einmal Billigkeit genug beſäße ſich ſein bißchen Philoſophie ſo weit einſchränken zu laſſen. Mich dünkt aber, es wird wenige geben, die ſo gar unbeſcheiden wären ſich nicht damit zu begnügen.

Zugleich aber dächte ich, werden Sie aus der Zuſammenhaltung dieſes alles erkennen, daß wenn, wie einer Ihrer Korreſpondenten ſagt, die Einführung der Tolleranz zu unſerer Zeit in einigen

Staaten eine herkuliſche Arbeit worden iſt, die Urſach dieſer Mühſeligkeit vornemlich darinn beſtanden haben mag, weil die Scene noch nicht genugvorbereitet war, und weil man gar nicht wußte, vielleicht noch nicht recht weis, was denn tollerirt werden ſoll, und was nicht? Dem Herkules wurde die Ausputzung des Stalls des Augias, nur um deßwegen ſo mühſam, weil ihm keine Gehilfen, und eine ſo gar kurze Zeit gegeben worden war!

Zur Vorbereitung einer dauerhaften und ſchönen Tolleranz ſcheint mir zu gehören:

1ſtens. Ausbreitung und Reſpekt für die ächten Wiſſenſchaften, und die ächten Gelehrten, damit deren viele werden, die wahre Kenntniß gemein machen, ſchädliche Vorurtheile beſtreiten, und bübiſcher Petulanz männliche Vernunft entgegen ſetzen.

2tens. Eine weiſe Fixirung der Regierungsmaſchine, damit jeder veſt auf ſeinem Poſten ſtehe, und wiſſe, was er darauf thun ſoll, weil ſonſt die, welche der Tolleranz entgegen ſind, die Ausführung der weiſeſten Geſetze ſehr leicht durchkreuzen können.

3tens. Reſpekt des Staats und des Suveräns vor alle ſeine Diener, Beweis des Zutrauens, edle Behandlung, auch Nachſicht, damit nicht die kleinſte Griffe der Intolleranz einen jeden in ſeinem Poſten um Ehre, Brod und Leben zittern machen, und damit auch die, welche die Maſchine in den Gang bringen ſollen, nicht unthätig gemacht werden. Denn das iſt ein unwiderleglicher Erfahrungsſatz, daß der Diener, der alles von ſeinem Herrn zu fürchten hat, gerade nicht mehr thut, als was er thun muß, aber auch das mit der Strenge eines Baſſa.

4tens. Weiſe Landsgeſetze, und Reſpekt des Regenten gegen ſie, damit auch das Volk glauben könne, daß deren Beobachtung Gott gefalle, und von ihm belohnt werde.

5tens. Gehört zur Vorbereitung der Tolleranz leichteſte Communikation und Unterſtützung des Handels und des Gewerbes, damit die Religions-Feindſchaften durch Geld- und Gewinn-Freundſchaften gemildert werden. Endlich gehört

6tens dazu, was das Reſultat dieſer ganzen Abhandlung iſt: vorſichtige Beſcheidenheit, damit durch die Tolleranz nicht aller Glaube unter den Menſchen ausgerottet, und alles dem ſchwankenden, dürftigen Menſchen-Räſonement überlaſſen werde.

Ich wünſchte, die Prediger der uneingeſchränkten Duldung möchten bedenken, daß aus den Trümmern der Glaubens-Religionen, deren Prieſter der Clerus iſt, endlich, wenn ſich jeder ſeinem Räſonement hingiebt, eine Religion entſtehen muß, deren Gott und Prieſter Deſpotiſmus heißt!

Ph. R. 1065:

Schlosser

los. Ethicae partes. 1934.

L

Ueber
Schaftsbury
von der
Tugend,
an Born

von

Joh. Georg Schloſſer.

Baſel,

bey Carl Auguſt Serini, 1785.

Ueber
Schaftsbury
von der
Tugend.

Wenn ein Volk, mein liebſter Born, lange nicht hat wagen dürfen ſelbſt zu denken, noch die Gedanken ſeiner freyen Seele ſich öffentlich zu geſtehen, und es wird daſſelbe auf einmal, ſey es wodurch es wolle, von dieſen knechtiſchen Banden befreyt, und wieder in ſein altes Menſchenrecht eingeſetzt: ſo iſt es natürlich, daß dieſes Volk, unbekannt mit den Kräften des menſchlichen Verſtandes überhaupt, die ſich nur durch Erfahrung ſchätzen laſſen, und mit ſeinen insbeſondere, von welchen es noch nie einigen Verſuch gemacht hat, ſich nun überall zu viel zutraut, alle Wahrheiten umfaſſen, und alle Hügel des Wiſſens und Denkens überſteigen will. Und iſt dieſes Volk noch überdiß an gewiſſe Meinungen gebunden worden, die ihm, Wahrheit und Aberglauben und Lügen untereinander gemiſcht, mit Gewalt aufgedrungen, und ihm zur Pflicht des Glaubens gemacht haben: ſo iſt es noch weniger zu verwundern, daß ein ſolches Volk, gleich den Kindern die ihre Lieblingsſpeiſe, in welcher ſie einmal eine Arzney einnehmen müſſen, auf immer verabſcheuen, auch alle Wahrheit, ſie ſey ſo rein als ſie will, mit Eckel von ſich wirft, wenn ſie nur von weitem mit dem einige Aenlichkeit hat, was ſonſt ihrem Verſtand ſo unweiſe aufgezwungen worden iſt.

Die Nation, unter welcher Sie leben mein Born, und ein groſſer Strich Deutſchlands, iſt, wenn ich nicht ſehr irre, jetzt ganz in dem Fall. Der ſchnelle, unvorbereitete Uebergang von einer ängſtlichen Anhänglichkeit an das alte Mönchsſyſtem, welches man dieſem Volk für Religion verkaufte, zu der Freyheit zu denken, und zu reden, und zu leſen, zu welcher es auf einmal zugelaſſen worden iſt; hat dünkt mich, den meiſten, alles was nur einigen Schein von Religion hat, verhaßt gemacht; und wenn man anſicht den Kaltſinn womit das Volk, den Spott, oft die Bitterkeit, womit die mehr unterrichteten und vornehmeren von dem was dem Menſchen ſo heilig zu ſeyn verdient, zu ſprechen pflegen; ſo muß man doppelt bedauren, daß Ihre Reformatoren nicht wenigſtens erſt in der Stille, etwas beſſers bereit gehalten haben, um das an die Stelle des ſchlechten zu ſetzen, das ſie ſo gar ſchnell wegzunehmen für gut gefunden haben.

Es iſt mir zwar wohl bekannt, und wer weiß es nicht? daß bey Ihnen, zugleich mit der eingeführten freyen Denkungsart in Kirchen und Religionsſachen, auch an den niedern Schulen, und an den Akademien verbeſſert wird, daß man überall Seminarien für die Geiſtlichen, und überall neue Pfarreyen beſtellt; ohne Zweifel in der Abſicht, ſtatt der ſo ſehr verſtellten Religion der Chriſten, die wahre, ſchöne, lautere Religion ihres Meiſters wieder herzuſtellen; und, wenn man uns recht berichtet hat, ſo wird ſo gar an einem neuen Kirchen-Unterrichtsſyſtem bey Ihnen gearbeitet, welches dann die Stelle des alten füllen ſoll! Wenn aber auch dieſe ſo ängſtliche Schulen; der ſo gezwungene und voll gepropfte akademiſche Unterricht; dieſe ſo klöſterlich eingerichtete Seminarien, wie ich nicht glaube -- ſo groſſe Dinge thun könnten; ſo iſt doch alles das erſt für eine künftige Generation möglich; Inzwiſchen geht die jetzige in ihrer Lauligkeit fort, und arbeitet viel geſchwinder gegen den ſchönen Zweck, den Ihre Verbeſſerer und Aufklärer ſich vorgeſetzt haben.

Mich dünkt es iſt ein Mittel da, Ihrem Publikum wenigſtens vor der Hand einen beſſern Dienſt zu thun; und da ich weiß wie ſehr Sie alles was ſchön und gut iſt, lieben und umfaſſen; ſo will ich Ihnen als Freund zu Freund meine Ideen nicht allein mittheilen, ſondern auch einen Verſuch machen ſie vor Ihren Augen auszuführen.

Wenn Sie dieſe billigen, ſo ermuntern Sie mehrere unſerer Freunde, (und wir haben viele, die eine ſolche Unternehmung glücklicher ausführen könnten) ermuntern Sie dieſe, mit mir auf gleichen Zweck zu arbeiten, und nehmen Sie Selbſt dieſe öffentliche Zuſchrift von mir auf, als ein Zeichen der innigen Liebe, die ich Ihnen in dem erſten Augenblick unſrer Bekanntſchaft, ganz gewidmet habe.

Ich will Ihnen vor allen Dingen meine Idee erklären.

Ich meine es iſt Ihrer Nation, wenigſtens dem vornehmern und angeſehenern Theil derſelben, und dem Strich von Deutſchland, in welchem nun ſo ſehr an der Religion reformirt wird, ergangen, wie es einem groſſen Theil von Europa auch ergangen iſt.

Einige oft weiſe, meiſt mit dem was man Hofſitten und gute Lebensart nennt, wohlbekannte, faſt immer witzige und beredte Männer, haben ſchon ſeit Anfang dieſes Jahrhunderts und länger, ſich an die gemeine, ſehr mißverſtandene Religion geſtoſſen, und nach ihrer Art, bald darüber, bald dagegen philoſophirt; bald dieſe bald jene Moral gelehrt; bald geſpottet bald getadelt; bald mit Härte wider den gemeinen Glauben geſtritten. Oft haben dieſe Männer viel wahres geſagt, oft haben ſie nur einige Züge, einige Gedanken, einige Ausſichten überſehen, um ganz wahr zu ſeyn; oft aber haben ſie auch mit falſchem Spott, mit mißverſtandener Philoſophie, mit groſſem Vorwitz, für Irrtümer welche ſie tadeln wollten, gröſſere Irrtümer verſchuldet, und mich dünkt nicht ſelten, für ſchädliche Thorheiten die ſie geiſelten, noch ſchädlichere ſich ſelbſt verziehen.

Wenn nun ein Buch dieſer Art einem Leſer in die Hand fiel, der über Religionsſachen und moraliſche Philoſophie noch nicht gedacht hatte, der vielleicht froh geweſen wäre beyder überhoben zu ſeyn, oder der ſchon über manches zweifelhaft war; oder ſolchen, welchen man wirklich ſo viel abgeſchmacktes und unvernünftiges unter dem Namen Religion aufgezwungen hatte; oder auch ſolchen, die nur gerne von Andern ſich unterſcheiden wollten: So war es natürlich, daß ein ſolcher Leſer dieſen Schriften einen groſſen Werth beylegte. Die wenigſten verſtanden ſie zwar; aber da dieſe Art von Schriften leichter dahin geſchrieben zu werden pflegen; da ſie ſo oft richtige Anmerkungen aus dem gemeinen Leben enthalten; da ihre Grundſätze meiſt ſo wenig beſchwerlich ſind, da ſie der Eigenliebe, die alles zu überſehen und zu verſtehen glaubt, ſo nachſichtig ſchmeichlen; da ſie auch das Geiſtige, das wir nicht verſtehen, ſo ähnlich machen dem ſinnlichen, das wir mit Händen greifen; und da ſie endlich ſo oft, nicht ohne Witz, in ſchönen, bisweilen auch in guten Apophtegmen, die ſich dem Gedächtniß leicht eindrücken, und glänzend wieder geben laſſen, mehr ſagen, als die gemeinen Religionslehrer zu ſagen pflegen: ſo wurden ſie überall angeführt, überall wiederholt, und gröſtentheils ihnen weit mehr, weit etwas anders angedichtet, als ſie ſelbſt enthalten oder ſagen wollten.

Die ſtrengeren Moraliſten, und die noch ſtrengeren Geiſtlichen, gaben ſich ſelten die Mühe dieſe Schriften zu ergrunden; und waren nach ſeltener weiſe genug ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Sie verdammten, wo ſie nur prüfen ſollten; Sie widerlegten, wo ſie nur berichtigen ſollten; warfen weg, wo ſie nur ergänzen ſollten, und wurden ärgerlich, wo ſie hätten ſchweigen ſollen.

Wer ſollte dieſe Ungerechtigkeit nicht fühlen? Sie gab den Schriften, die man ſo verfolgte, und in welchen der gröſte Zelote doch Wahrheit finden mußte, die ihm auf der Kanzel nicht eingefallen war, noch einen gröſſern Schwung, und machte ihre Verehrer oft wähnen, daß ſie wirklich von dieſen ihren neuen Lehrern etwas bekommen hätten, da ſie doch nicht ſelten für theologiſche Paradoxen nur philoſophiſche, für ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten, nur Hof-Sophiſtereyen; für clerikaliſche Falſchheiten, nur deklamatoriſche; und immer für warme Religion, nur kalte Worte bekommen hatten! Ohne das Geſchrey, ohne die groſſe Partheilichkeit, ohne den unvernünftigen Eigenſinn der Geiſtlichen hätte das Publikum ſich wohl nicht ſo täuſchen laſſen; ohne ſie hätte ſich die Helfte von Voltairs und Helvetius Philoſophie, und die ganze Philoſophie des Argens und Mirabeau, und ſelbſt Diderot, vielleicht kaum ſo lange im Andenken erhalten, als Edelmanns, Bardts und dergleichen plumpe Heterodoxie; oder unſerer und Ihrer theologen plumpe Orthedoxien, die mit ihrer Entſtehung vergeſſen werden!

Nun iſt es aber einmal geſchehen, und ganz Europa hat das Leſen dieſer Bücher, faſt zu einem Theil der Erziehung gemacht. Bey Ihnen wo man ſo lange ſich nur an ihre Buſenbaums und Kochheims, und dergleichen halten mußte, verſchlingt man nun gierig was vor wenigen Olympiaden, noch ein Greuel war nur anzurühren; und hält ſich übrig belohnt, wenn man nur in einem Wuſt von Flachheiten, einige harte Streiche gegen die Religion und ihre Anhänger findet.

Wann nun aber einmal dieſer erſte Rauſch vorüber iſt; wann dieſe Leute nun einmal anfangen, auch in ihren ſo ſehr gerühmten Philoſophen, Flachheiten zu ahnden; wann das Bedürfniß ihres wärmern Herzens einmal anfängt, mehr zu verlangen, oder wann einmal jeder Friſeur anfängt, ein kleiner Helvetius zu werden, und die honetten Leute ſich ſchämen Atheiſten zu ſeyn, wie ihre Kutſcher und Stallknechte; was werden ſie dann haben? Schwerlich werden ſie dann den Normalſchulen Tabellenglauben annehmen wollen, ſchwerlich mit ihrer Philoſophie ſich behelfen; und gewiß nie wieder zu der alten Verkehrtheit zurück kehren können. Für dieſe nicht weit entfernte Zeit; und für die ſchon einbrechende Zeit des ekelhafteſten Kaltſinns, dünkt mich würde nun am Beſten geſorgt ſeyn; wenn man in Zeiten anfieng, ſtatt die Schriften gegen die Religion zu predigen, oder zu widerlegen, ſie ganz kaltblütig zu anatomiren: das was heilſam in ihnen iſt, dergleichen ich vieles finde, heraus zu ſuchen, es mit der ädlern Religion, der beſchiedenen Vernunft, oder der reinen Offenbarung zuſammen zu reihen, und zu verſuchen, ob dann der Menſch ſo gar verlaſſen iſt, daß er weder in ſeinem Kopf noch in ſeinem Herzen etwas finden kann, das ſeine beſſeren Bedürfniſſe ſättigen könnte? Finden wir dann nichts als Aberglauben und Lüge; nichts worauf das Aug unſerer Seele ruhen könnte, wenn das Licht des Verſtandes dunkel wird; nichts das uns wärmen könnte, wenn wir die Decke der falſchen Mönchsreligion von uns geworfen haben: ſo lernen wir doch wenigſtens dann den wahren Zweck unſers Lebens kennen, hören dann ganz auf zu raiſoniren, und greifen dann vielleicht wieder nach den Tugenden unſerer Vorfahren, der Stärke des Roſſes, und der Kraft der Beine, damit wenigſtens der alsdann ganz geſetzloſe Deſpotiſmus uns nicht völlig verſchlinge. Finden wir aber etwas mehr; ſehen wir, daß die ächten Denker, welche wir bisher für Feinde der Religion angeſehen haben, oft ſelbſt am wärmſten für ſie geſprochen haben; daß ſie oft nur einige Geſichtspunkte verſehen haben, um ihre beſten Freunde zu werden; daß wir ſie oft falſch verſtanden haben, daß ſie oft ſich offenbar betrogen haben, und daß ſie, was ihre Leſer nun ſelten ahnden, für theologiſchen Aberglauben, uns ſo oft philoſophiſchen Aberglauben gaben; ſo wird ſelbſt dieſe Unterſuchung uns gerechter gegen das chriſtliche Syſtem machen, und uns, wenn wir uns nicht ganz abgeſchnitten finden von der höhern Reihe der Weſen, auf die Seite aufmerkſam machen, wo wir mit denſelben zuſammen hängen.

In dieſer Abſicht mein Born, und um zu verſuchen, in wie fern dieſer Gedanke auszuführen ſey, lege ich Ihnen nun einen Auszug des Schäftsburiſchen Verſuchs über die Tugend vor. Ich habe dieſen kleinen Aufſatz um deswillen gewählt, weil mir in ihm, und in dem, was ich darüber bemerken werde, die Keime aller Tugend, und der engſten Verbindung der menſchlichen Glückſeeligkeit mit der Religion, zu liegen ſcheinen.

Sie wiſſen Schäftsbury war kein Freund der Chriſten; und in dieſem Aufſatz beſtrebt er ſich ſonderlich zu beweiſen, daß die menſchliche Tugend auf etwas ganz anderm ruhe, als auf der Religion; und daß dieſe höchſtens nur ein gutes Werkzeug zur Ausführung werden könne!

Schäftsbury war unſtreitig ein denkender Mann; ein Mann der die Welt kannte, der mit vielem Scharfſinn richtiger Vernunft, eine ſchöne Seele verband. Seine Philoſophie iſt ädel und erhaben; der Gang ſeines Räſonements iſt meiſt ordentlich; er erlaubt ſich, wenigſtens in dieſem Aufſatz keinen verwegenen Spott, ſagt nichts um zu glänzen, verachtet zu perſiſiren, wo er urtheilen ſoll; und ſein Buch iſt in der kleinen Klaſſe der denkenden Feinde der Religion von jeher ein Handbuch geweſen.

Selbſt die billigen Freunde und Verehrer der Religion, müſſen es ſchätzen; und ich muß es ſelbſt geſtehen, ich wollte es wäre manches, könnte manches ſo ſeyn, wie Schäftsbury ſagt!

Dieſen wichtigen Schriftſteller, und das wichtigſte Werk ſeiner Hand, wähle ich alſo zuerſt, um den Vorſchlag zu verſuchen, den ich Ihnen vorlege. Ich werde ihn treulich ausziehen, überall wo ichs nöthig finde, meine Bemerkungen anhängen, und dann den Schluß herausziehen, welchen die Vergleichung angiebt.

Ich hoffe nicht, daß man es mir für eine verwegene Kühnheit anrechnen wird, daß ich mich an einen der berühmteſten Philoſophen der Nation wage, die von den Meiſten für die Mutter aller modernen Menſchenphiloſophie gehalten wird. Man weiß überhaupt, daß die Philoſophie kein Vaterland hat; und was mich insbeſondere betrift, wenn es der Mühe werth iſt von mir zu reden, ſo denkt vielleicht niemand beſcheidener von ſeinen Kräften als ich. Ich geſtehe, daß ich blos deswegen den Muth gefaßt habe, unter Männern, und zu Männern im Publikum zu reden, weil ich gefunden habe, daß beſcheidene Demuth, die

Grundlage und der Charakter meiner Philoſophie iſt; und überhaupt ſchreibe ich immer mehr, um mich dem Unterrichte darzuſtellen, als andere unterrichten zu wollen.

* * *

Schäftsbury hat ſeine Unterſuchungen in zwey Theile abgetheilt. In dem erſten bemüht er ſich zu beweiſen, daß die Religion zur Tugend ganz entbehrlich ſey; wenigſtens daß ſie nicht den Grund der Verbindlichkeit zur Tugend, enthalte, ſondern höchſtens nur Werkzeug und zwar ein ziemlich zweydeutiges Werkzeug zur Ausführung ſeyn könne. Im zweiten will er den wahren Grund der Verbindlichkeit zur Tugend angeben.

Erſtes Buch.

I. Theil. I. Abſchnitt.

„ Tugend, ſagt er, und Religion, ſchei-
„ nen auf das unzertrennlichſte verbunden;
„ doch gibts Leute genug die vielen Eifer
„ für die Religion zu haben ſcheinen, und
„ nicht einmahl die gemeine Menſchenliebe
„ kennen; wenn andere die man für

„ Atheiſten hält, die reinſte Moral beobachten;
„ auch fragen wir, wenn wir
„ mit andern zu thun haben, nicht ſo
„ wohl nach ihrer Religion, als vielmehr
„ nach ihren Sitten.

„ Es iſt alſo wohl der Mühe werth zu
„ fragen: was iſt das Weſen der Rechtſchaffenheit
„ oder der Tugend; was hat
„ Religion für einen Einfluß auf ſie? In
„ wie fern kann Religion nicht gedacht
„ werden ohne Tugend; und in wie weit
„ iſt man berechtigt zu ſagen, daß ein
„ Atheiſt unmöglich tugendhaft ſeyn könne,
„ oder Antheil an Rechtſchaffenheit
„ und an moraliſchem Verdienſt haben
„ könne?

„ Dieſe Unterſuchung iſt ſehr anſtößig.
„ Die Vertheidiger der Religion und ihrer
„ Glaubensbekenntniſſe können es ſo
„ wenig leiden, daß man einem Syſtem
„ auſſer ihrem Sprengel, das mindeſte
„ einräume, als die ſ. g. Freydenker es
„ ertragen mögen, daß ein Schriftſteller,
„ der ſich ihrer Vorrechte anmaßt, ein
„ Wort zum Beſten der Religion zu ſagen
„ ſich beykommen laſſe. Sey dem aber

wie

„ wie ihm will; ſo müſſen wir doch,
„ wenn wir die Unterſuchung die wir vor
„ uns haben, verfolgen wollen, nothwen-
„ dig auf die Grundidee der Meynungen
„ von Gott zurück gehen, und wenn wir
„ das gethan haben, ſo wird das übrige
„ vielleicht leichter und deutlicher werden.

* * *

Nach dieſer Vorrede, die jedoch den Umfang der ganzen Abhandlung noch nicht angiebt, wie ſich aus dem folgenden zeigen wird, fängt der Philoſoph an, die verſchiedenen Syſteme von der Lehre von Gott durchzugehen.

II. Abſchnitt.

„ In dem Univerſum, ſagt er, iſt ent-
„ weder alles ordentlich oder zu einem
„ allgemeinen Zweck eingerichtet; oder
„ einiges iſt der Ordnung nicht gemäß,
„ und könnte weiſer und beſſer zum Zweck
„ des Ganzen eingerichtet ſeyn.

„ In dem erſten Fall kan in dem Uni-
„ verſum kein Uebel, nichts bös ſeyn;

„ und alles was ſo beſchaffen iſt, daß es
„ dem allgemeinen Zweck nach nicht anders
„ ſeyn konnte, iſt vollkommen gut;
„ und folglich iſt immer in Rückſicht auf
„ das Ganze, nur das Böß, was in der
„ Abſicht anders und beſſer hätte ſeyn
„ können.

„ Iſt nun etwas böß in dem Univerſum,
„ ſo muß es entweder mit Abſicht
„ ſo geordnet ſeyn, daß es dem allgemeinen
„ Zweck ſchädlich, wenigſtens nicht
„ ſo nützlich ſey, als es ſeyn könnte, oder
„ es muß aus einem bloſſen Zufall entſtanden
„ ſeyn. Giebts ein Böſes, ein
„ Uebel in dem Univerſum, das aus Abſicht
„ eingeführt worden iſt, ſo muß das
„ Principium des Ganzen, ſelbſt verdorben
„ und bös ſeyn; oder es muß zu
„ ſchwach ſeyn einem entgegen arbeitenden
„ üblen Prinzipium zu widerſtehen.

„ Giebts ein Uebel das durch Zufall ins
„ Univerſum kommt, ſo kann kein mit
„ Zweck und Abſicht ordnendes Prinzipium
„ vorhanden ſeyn; denn, wollte man
„ auch annehmen, daß eins da wäre,
„ das nur Gutes wollte, das aber das
„ zufällige Uebel nicht hindern könnte;

„ ſo würde doch ein ſo ſchwaches Prin-
„ zipium ſo gut als keins ſeyn.

„ Das Prinzipium, welches die Natur
„ in dem ganzen Univerſum mit Abſicht
„ und Verſtand lenkt, nennt man Gott;
„ ſinds mehrere, die das Univerſum ſo
„ lenken, ſo giebts mehrere Götter; wenn
„ aber weder das eine, noch die mehrere
„ in ihrem Weeſen gut ſind, ſo nennt
„ man ſie nicht ſowohl Gott als vielmehr
„ Dämonen.

„ Wer ein Prinzipium annimmt, das
„ alles zum beſten Zweck des Univerſum,
„ auf die beſte Art mit Plan und Ab-
„ ſicht lenkt, der iſt ein vollkommener
„ Deiſt.

„ Wer kein Prinzipium, daß alles ſo
„ zu dem Zweck des Ganzen lenkt, ein-
„ geſteht, ſondern alles dem Zufall zu-
„ ſchreibt, und weder in dem allgemeinen,
„ noch in dem einzeln und individuellen,
„ und ſeinem Gang einen Zweck und Plan
„ erkennt, der iſt ein vollkommener Atheiſt.
„ Wer mehrere Götter annimmt, der iſt
„ ein Polytheiſt.

„Wer dem Gott, den er annimmt,
„nicht eine weſentliche Güte zuſchreibt,
„iſt ein Dämoniſt.

„Nicht leicht iſt jedoch beſtändig, je-
„mand ſeiner Theorie völlig treu. Es
„kann deswegen nur der ein vollkomme-
„ner Deiſt, Atheiſt, oder Dämoniſt ge-
„nannt werden, der in keiner Anwen-
„dung ſeiner Grundſätze, in keinem Ur-
„theil von dem Lauf der Dinge, ein
„anders Prinzipium annimmt, als im-
„mer Gott, Zufall oder Dämon; wer
„aber weder durchgehends alles Gott oder
„dem Schickſaal, ſondern einiges wohl
„dieſem, einiges jenem zuſchreibt, einiges
„Gott, einiges dem Dämon, iſt ein ver-
„miſchter Atheiſt, Deiſt und Dämoniſt.

„Nur die vollkommenen Atheiſten ſind
„ausgeſchloſſen von der Religion. End-
„lich giebt es auch viele, die aus Zwei-
„felſucht, Trägheit, oder Mangel ordent-
„licher Begriffe, ſich von Gott gar nichts
„mit Sicherheit denken.

„Die Frage iſt nun, wie die verſchie-
„denen Meynungen von Gott, mit der
„Tugend und dem moraliſchen Werth

„ beſtehen, und einen moraliſchen, recht-
„ ſchaffenen Charakter möglich machen;
„ und ob beide überhaupt ohne einige
„ Idee von Gott gedacht werden können?"

Wenn Schäftsbury von vermiſchten Syſtemen von Gott ſpricht, ſo verſteht er darunter ohne Zweifel diejenigen wo man oft andere Folgen annimt, als aus der Idee von Gott oder nicht Gott flieſſen; oder ſolche, wo man das ordnende Prinzipium nur zu einem ſelbſt thätigen phyſiſchen Prinzipium macht; denn ſo dünkt mich, in Rückſicht auf die vorgehende Frage, der ebenfalls ein Atheiſt, welcher annimt daß Gott in ſeinen Planen nur auf die Arten ſehe, und auf die Individuen nicht; ingleichem der, welcher behauptet: daß Gott ein phyſiſches Prinzipium ſey, das durch alles durchgehe, und daß alles nach deſſen phyſiſchem Geſetz, und dem dadurch entſtandenen Geſetz der Organiſation geſchehe. Ferner ſcheinen mir auch in Rückſicht auf die vorliegende Frage, diejenige zu den Atheiſten zu rechnen, welche glauben, daß die menſchliche Natur zu gering, zu klein, zu nichts würdig ſey, als daß ſie mit Gott und höhern Geiſtern in Verbindung ſtehen könnte, weder hier noch nach dem Tod. Denn, da die vorliegende Frage die Abſicht hat, zu entſcheiden ob Tugend und moraliſcher Werth unter den Menſchen Platz finden könne, ohne Grundſätze vorher anzunehmen, die den Einfluß der Gottheit auf die Ordnung und den Zweck der Welt, auf die moraliſchen Handlungen veſtſetzen; ſo dünkt mich muß man hier, alle diejenige unter dem Namen der Atheiſten begreiffen, welche, auf was für eine Art es immer ſey, den Einfluß Gottes auf moraliſche Handlungen des Menſchen läugnen. Es wird ſich in der Folge noch deutlicher zeigen, daß dieſe Ausdehnung des Begriffs von den Meynungen von Gott, nothwendig ſey; und wirklich liegt ſie ſchon in dem was Schäftsbury von den vermiſchten Syſtemen der Atheiſten, obgleich zu unbeſtimmt, geſagt hat.

II. Theil. I. Abſchnitt.

Schäftsbury kommt nun dem Begriff von der Tugend näher, und fängt an, ihn ſelbſt nach dem was er oben von dem Guten geſagt hatte, zu erklären; nemlich da er ſagte: nichts iſt gut als was dem Zweck des Ganzen gemäß iſt, wenn das Ganze einen Plan hat; ſo bemerkt er nun folgendes.

> „Es iſt ſchwer in einer Maſchine einen Theil derſelben zu erklären, wenn man das Ganze nicht kennt; folglich natürlich noch ſchwerer zu ſagen, was für Zwecke die Theile der Natur haben, die wir im Ganzen nicht überſehen; aber wenn wir einen Theil den wir überſehen können, allein nehmen, ſo können wir die Verhältniſſe und Zwecke ſeiner Theile wohl angeben.
>
> „Ein jedes Ding hat ein **Wohl** das es ſeiner Natur nach ſucht, folglich einen Zweck; was dieſem entgegen iſt, muß dieſem Ding übel ſeyn.“

Wenn der Schluß zuſammen hängen ſoll, ſo muß man noch anfügen: da jedes Ding wieder ein Theil von dem ganzen Innbegriff aller Dinge ſeiner Art iſt: ſo muß

> „wenn etwas in dieſem Ding iſt, das der ganzen Art und ihrem Zweck entgegen iſt, auch dieſes Ding übel für die ganze Art ſeyn. Schickt ſichs daß nach dem natürlichen Verhältniß und Weſen eines Dings, etwas ihm und der Art wozu es gehört, Uebel iſt; oder ihm

„ und ihr gut iſt; ſo kann hier Eigen-
„ nutz und Tugend beyſammen ſtehn.

„ Doch dieſes hernach; jetzt ſoll nur
„ das Weſen der Tugend aufgeſucht wer-
„ den.

„ Gäbe es eine Creatur die ganz allein
„ lebte, nicht liebte, und nicht geliebt
„ würde; ſo würden wir dieſe für un-
„ glücklich halten; ſagte man uns aber,
„ daß ſie nicht unglücklich wäre, ſo wür-
„ den wir ſie zwar für kein Ungeheuer
„ halten, aber doch auch nicht gut nen-
„ nen.

„ Wäre aber auch dieſe Creatur, abſo-
„ lut betrachtet, gut; ſie wäre aber doch
„ Theil von einem Syſtem in der Natur;
„ ſo könnte ſie, wenn ſie ſo allein in ſich,
„ und abgeſchnitten von allem lebte deſ-
„ ſen Theil ſie wäre, nicht gut ſeyn.

„ Ob eine Creatur, oder ein Thier, Theil
„ von einem Syſtem ſey, erkennt man
„ daran, wenn etwas in ihr iſt, das auf
„ etwas auſer ihr Bezug hat. So, wenn
„ Mann und Weib Bezug auf einander
„ haben, und wieder jedes in ſeinen Ver-
„ hältniſſen, auf eine Ordnung der Dinge

„ auſſer ihnen Bezug hat; ſo folgt daß „ ſie Theile eines Syſtems ſind, nemlich, „ Theil einer Art von Creaturen die eine „ gemeinſchaftliche Natur haben, und ſich „ zuſammen helfen zu ihrer Erhaltung.

„ Iſt eine ganze Art von Geſchöpfen ſo „ eingerichtet, daß ſie Bezug auf die Erhaltung einer andern Art haben; ſo „ iſt wieder die ganze Art Theil eines ſolchen andern Syſtems. So finden wir „ alle Thiere verbunden in ein Syſtem; „ die Thiere wieder mit den Vegetabilien, „ und ſo alles mit der Erde, dieſe mit „ andern Globen, und alles im Univerſum macht ein Syſtem, von dem jedes „ einzelne, Theil iſt.

„ In dieſem allem kan alſo kein beſonders Wohl für einen einzelnen Theil „ ſeyn; ſondern in Abſicht auf das Ganze, „ muß alles beſondere Wohl oder Uebel, „ ein Wohl ſeyn.

„ Das wahre abſolute Uebel iſt alſo „ nur das was dem ganzen Syſtem des „ Univerſums Uebel iſt; das Ueble der „ Theile aber iſt eigentlich kein Uebel, „ wenn alles weiſe abgezweckt iſt; ſondern

„ es iſt auch das ein Wohl für das Ganze.
„ Wer alſo beweiſen will, daß etwas in
„ ſich übel ſey, muß beweiſen, daß es
„ dem ganzen Univerſum übel ſey! Hingegen
„ in Rückſicht der Theile eines
„ Theils, kann etwas ſo weit wohl für
„ ein Uebel angegeben werden; z. B.
„ wenn eine Art Thier, dem ganzen Thierſyſtem
„ ſchädlich wäre, ſo könnte ſie ſo
„ weit übel heiſſen; Ein Individuum z.
„ B. ein Menſch wäre den übrigen ſchädlich,
„ ſo wäre er wieder ſo weit ein übler
„ Menſch!

„ Dennoch nennen wir den nicht gut
„ noch böß, der es ohne ſeine Neigung
„ und Willen iſt; den Raſenden der andern
„ Menſchen ſchadet, nicht böß; den
„ Gebundenen weil er niemand ſchadet, nicht
„ gut. Man muß alſo aufſuchen welche
„ Neigungen gut und natürlich; welche
„ böß und unnatürlich in einem Geſchöpf
„ ſind, das ſich ſeiner Handlungen bewußt
„ iſt.

II. Abſchnitt.

„Zuerſt alſo; Alle Neigungen zu einem „privat Wohl, das nur eingebildet iſt, „ſind überflüſſig, folglich ein Uebel.

„Iſt eine Neigung gut zum privat Wohl, „aber, wenn ſie auch gleich in ihren na„türlichen Schranken bliebe, dennoch dem „Wohl des ganzen Syſtems zuwider, ſo „iſt ſie Uebel; und folglich in der Rück„ſicht, auch nicht einmal zum privat Wohl „gut.

„Iſt ſie in ihren Schranken dem Sy„ſtem nicht entgegen, ſondern nur in ih„rem Uebermaas, ſo iſt nur das Ueber„maas ein Uebel; und das nennt man „eigentlich den Eigennutz.

„Iſt die Neigung zum privat Wohl „nicht allein dem Syſtem nicht entgegen, „ſondern ſo gar nützlich; ſo iſt ihr Man„gel wirklich ein Uebel.

„Die Neigung zum privat Wohl kann „alſo ſo wohl gut als böß ſeyn, nemlich in „dem Uebermaas, und das wenn ſie dann

„ auch ſchon durch einen Zufall dem Syſtem nutzt.

„ Was gethan wird um des privat Wohls willen, wenn es auch ſchon dem Ganzen nützt, iſt doch nicht weiter gut, als die Neigung wirklich das gemeine Wohl zum Zweck hat. Laßt die Creatur handeln ſo gut ſie will, wenn im Grund blos das privat Wohl ſie bewegt, ſo iſt ſie immer fehlerhaft, ſo oft die Neigung zum privat Vortheil, ſie ſey ſo mäſſig als ſie will, das wahre Motif der Handlung war, deren Motif die natürliche Neigung für das Ganze ſeyn ſollte.

„ Nichts was von auſſen zum Guten treibt, kan eine ſolche Creatur gut machen, bis die Neigung zum Guten da iſt.

„ Das iſt alſo eine gute Creatur: welche durch den natürlichen Hang ihrer Neigungen unmittelbar zum Guten getrieben, vom Uebel abgehalten wird.

„ Eine böſe iſt die: welche entweder keine Neigung hat die ſtark genug wäre, ſie zum Guten zu treiben, und vom

„Böſen abzuhalten; oder welche ſolche hat, die ſie zu dieſem treiben, von jenem abhalten. Wenn alle Neigungen in gehöriger Maas zum Wohl des Syſtems abzwecken, ſo iſt die ganze Creatur ihrer Natur nach gut, wenn einige weniger oder mehr, ſo iſt ſies nach dem Verhältniß, und ſo kann ſelbſt übertriebene Liebe und Güte fehlerhaft werden.“

Hier muß ich verweilen, nicht um dieſes Syſtem zu widerlegen, wer wollte das gerne, wenn er auch müßte? ſondern nur um es in den Geſichtspunkt zu ſtellen, in welchem, dünkt mich, die Sache ſelbſt, ſich dem gemeinen Menſchenſinn darſtellt.

Wann jetzt einer der himmliſchen Richter Aeacus oder Rhadamant ſich hinſetzte, und ohne einige Rückſicht auf Moralität der Handlungen, alles was in dem ganzen Univerſum geſchieht, beurtheilen wollte; ſo würde er ohne allen Zweifel nach dieſem Syſtem richten. Er würde vor allen Dingen ſich das Syſtem des ganzen Univerſum bekannt machen, und ſeinen Zweck ausfinden, das würde ſein Geſetzbuch werden. Wenn er dieſes gefunden den hätte, ſo würde er von einem Weltſyſtem zum andern gehen, und alles was in jedem, in Rückſicht blos auf dieſes Syſtem gut oder übel iſt, prüfen, und jenes für ſich gut, dieſes für das partikulare Weltſyſtem übel, für das Ganze gut nennen; ſo würde er fort gehn, immer ſeinen Geſichtskreiß kleiner nehmen, biß er auf die einzelen Individuen käme, und auch da würde er auf gleiche Weiſe richten. Würde er dann die Augen von den Handlungen oder Wirkungen abwenden, und blos auf die erſten Urſachen der Handlungen oder Wirkungen zurückgehen, die in jedem einzeln betrachteten Welt- oder Creaturſyſtem, oder in jedem Individuo liegen; ſo würde er dieſe wieder nach dem Werth der Abſicht, bald gut, bald übel nennen, und wer würde dagegen etwas haben? denn, um richten zu kennen, muß man eine Regel haben; und welche andere ſollte er finden, als die, welche in dem Bau und dem Gang der Syſteme liegen?

Wenn aber eine andere mindere Creatur, welche eben ſo dächte, aber weder den Zweck des Univerſums, noch den Zweck des kleinſten Syſtems, an welches ſie gebunden iſt, kennte, über den Werth der Handlungen ſelbſtthätiger Geſchöpfe richten wollte, wo würde dieſe ihre Regel hernehmen?

Mich dünkt dieſe Creatur würde wieder von da ausgehen, woher Schäftsbury ſie führte.

Ich fühle, würde ſie ſagen, daß bey einigen meiner Empfindungen mir wohl wird, bey andern nicht; ich fühle ferner, daß ich kein ganz ſelbſtändiges Weſen bin, das an nichts hangt, und von dem nichts abhangt; das überzeugt mich, daß ich Theil des Ganzen bin. Bin ich das, ſo iſt der Zweck des Ganzen auch mein Zweck. Aber wer lehrt mich dieſen Zweck finden?

Wenn ich Theil eines Ganzen bin, ſo muß wohl mein Zweck auch Theil von dem Zweck des Ganzen ſeyn; aber eben weil ich nur Theil bin, ſo muß auch nur der Theil des ganzen Zwecks durch mich erreicht werden können und ſollen, welcher meinen ſelbſtthätigen Handlungen zum Zweck angewieſen iſt, und das übrige muß durch andere erreicht werden.

Dieſen Theil werde ich nun am beſten finden, wenn ich den Zweck meiner ſelbſtthätigen Handlungen ſuche.

Was habe ich nun für Kennzeichen, welche dieſen Zweck bezeichnen? Ohne Zweifel muß die Natur ſie angegeben haben, weil ſie den Zweck geſetzt hat; ohne Zweifel muß es das ſeyn, was ich von Natur ſchon geneigt bin gerne zu thun, ſo bald ichs ſelbſt thun kann. Und was iſt das? Das iſt nichts anders als der Innbegriff derjenigen Handlungen, bey welchen mir wohl wird.

Mein Wohl iſt aber ſehr zuſammen geſetzt. Eine Handlung kann mir auf der einen Seite wohlthun, die mir auf der andern weh thut. Ich muß alſo, um den Theil des Zwecks des Ganzen, den die Natur mir angewieſen, und durch das angenehme verkündigt hat, das mit jeder Handlung die darauf abgeweckt verbunden iſt, zu finden, immer meinen Zuſtand in ſeinem ganzen Umfang betrachten; und das wird dann gut ſeyn, d. i. wird den mir anvertrauten Antheil des Zwecks von dem Ganzen, deſſen Theil ich bin, erreichen, was mir in dem ganzen Umfang meiner Exiſtenz am meiſten wohl thut. Mein Zuſtand ändert ſich aber mit jedem Tag. Ich kann alſo vielleicht heute das thun, was mein Wohl in dem ganzen Umfang meines heutigen Zuſtandes ſchützt, vermehrt, erhält; aber wie, wenn mein Zuſtand ſich morgen änderte? da das Ganze immer fortdauert, ich alſo ſeinen Zweck ſo wie in jedem Theil, auch in jedem Augenblik ſeiner Dauer,

Dauer, ſo weit er mir vertraut iſt, fördern, erhalten, ſchützen muß, wenn mir immer wohl ſeyn ſoll; ſo muß ich auch nachſehen, ob das Wohl, das meine Handlung hervorbringen ſoll, auch Wohl in der ganzen Dauer meiner Exiſtenz iſt, ſo weit ich dieſe voraus ſehen kann; was ich nicht ſehe, das hat die Natur nicht zu meinem Antheil am Zweck des Ganzen gerechnet, was nicht von mir abhängt auch nicht!

Und nun laßt mich zuſammen rechnen, was iſt dann das, was ich mein Wohl nenne, und was Zweck meiner ſelbſtthätigen Handlungen werden kann; und, iſt dieſes Wohl ſo beſchaffen, daß es nicht allein im ganzen Umfang und der ganzen Dauer meiner Exiſtenz erhalten werden kann, ſo weit ich ſie ſehe; ſondern daß es auch wahrſcheinlich, entweder Wohl des Ganzen iſt, deſſen Theil ich worden bin, oder daß es doch mit ihm beſtehen, und aus ihm genommen werden kann?

Ein Wohl fortdaurend empfinden, nenne ich genieſſen; Ein Uebel fortdaurend verabſcheuen, nenne ich leiden. Zu jenem treibt mich die Natur, von dieſem hält ſie mich ab. Mein Zweck iſt alſo: in der ganzen Dauer meiner

Exiſtenz, das in dem Umfang meiner Genieſungsfähigkeit gröſte Wohl zu genieſen; in eben dieſer Dauer, jedes Leiden, ſo weit das gröſte Wohl es nicht fordert, zu vermeiden.

Wie kann ich das? Auf zweyerley Art dünkt mich. Erſtlich, vorbereitend, daß ich alle meine Organe die des Genuſſes fähig ſind, in dieſer Fähigkeit; alle meine Kräfte dieſe Organe in den Genuß zu ſetzen, in ihrer Stärke erhalte und zunehmen mache; und dann, daß ich dieſen Organen ſelbſt Genuß verſchaffe.

Was iſt nun aber das Wohl, das ich mir ſchaffen kann, um es zu genieſſen; woher lern ichs kennen? — Aus dem Genuß ſelbſt und aus dem Entbehren. Dahin gehört Erhaltung meiner ſelbſt im vollen Maas der Geſundheit und Kräfte, an Leib und Seele; Sättigung der Bedürfniſſe meines Leibs, und der denkenden Kraft; Liebe, in allen ihren Ausdehnungen, Graden und Verhältniſſen, gegen alles was ich lieben kann; Gefühl der Schönheit, der Harmonie, der Vollkommenheit; beſcheidene Zufriedenheit und eine Menge andere Genüſſe, dit ich mir ſelbſtthätig ſchaffen kann.

Kann aber der Genuß aller dieſer Dinge auch den Zweck des Ganzen befördern, deſſen Theil ich bin: Iſt er ihm nicht entgegen? — Eben dünkt mich, weil ich ein Theil des Ganzen bin, hat die Natur mir aus dieſen Dingen ein Wohl gemacht, und machen müſſen. So wie ſie wollte, daß ich, ein Theil des Ganzen, ſo weit, ſelbſtändig, meinen Theil am Zweck des Univerſums ausführen ſollte, als das übrige Univerſum mich nicht mit ſich dahin reißt: ſo mußte ſie auch wollen, daß ich und der ſo beſchaffene Theil ſich erhalte in vollem Maas ſeiner Geſundheit; denn wen ſie berief dieſem Zweck mit Kenntniß und Verſtand nachzuarbeiten, dem mußte ſie ſo weit Kenntniß, Fähigkeiten und Verſtand geben. Sie mußte ihn durch Liebe, an die andern Theile des Ganzen binden,; mußte ihm das Gefühl der Schönheit, Vollkommenheit, Harmonie geben, das dieſen Theil fähig macht mit dem Ganzen zu conſpiriren; und allem dieſem, mußte ſie ein Reſort beylegen, wodurch der Theil in Bewegung geſetzt würde, das iſt das, was wir angenehm nennen; dieſem Reſort mußte ſie auch eine Richtung geben, damit die nemlichen Werkzeuge nicht gegen den Zweck arbeiten, das iſt, das Unangenehme;

Endlich mußte ſie ihm noch einen Aufhalter geben, damit alles in ſeinem Verhältniß bleibe, das iſt die Ruhe, welche wir Zufriedenheit nennen; In dem Verhältniß, in welchem alles dieſes bey einer Creatur iſt; in eben dem Verhältniß iſt die Creatur beſtimmt, für das Ganze zu arbeiten, denn nur ſo weit hat ſie Werkzeuge dazu von der Natur empfangen; und mehr als dieſe ihr gabe, ſollte und kann ſie nicht ſeyn.

Es iſt nicht ſchwer zu ſehen, das ich mit dieſem Räſonement eben dahin komme, wohin Schäftsbury will; nur dünkt mich, komme ich auf einem andern Weg hin, der fühlbarer iſt für den Menſchenſinn, ihm mehr in der Nähe liegt. Schäftsburys Syſtem, ſezt die Kenntniß des Ganzen voraus, welche die Natur uns verſagt hat; Meins, ſezt blos die Kenntniß des Menſchen in ſeiner reinen Natur voraus; Schäftsbury ſchlieſſt aus dem Zweck des Ganzen, den ich doch blos durch meinen Zweck erkennen kann, auf meinen Zweck; Ich ſchlieſſe aus meinem Zweck auf jenen. Wenn Schäftsbury ſagt, das iſt dem Ganzen gut, alſo auch dir; ſo ſage ich, das iſt mir in dem ganzen Umfang meiner Exiſtenz und deren ganzen Dauer, gut, alſo auch dem Ganzen. Und Schäftsbury kommt im zweyten Theil ſeiner Abhandlung, wo er beweiſt, daß wenn wir für das Ganze arbeiten, wir wirklich für uns arbeiteten eben dahin. Ich verſpahre deswegen auch den völligen Umriß meines Syſtems von Moral dahin, und führe das, was ich hier ſage, nur an, um vorzubereiten.

Mein Syſtem ſcheint mir aber auch daher noch einen Vortheil vor Schäftsbury zu haben: weil ich mich auf das Unbeſtimmte in den Graden der menſchlichen Neigungen, welche Schäftsbury annimmt, nicht einzulaſſen brauche. Schäftsbury konnte nicht läugnen, daß die ſelbſtigen Neigungen, (man erlaube mir dieſes Wort ſtatt Selvish) bis auf einen gewiſſen Grad gut ſind, und nur dann übel werden, wann ſie die, welche das Ganze ſodert, durch ihr Uebermaas zerſtöreen. Er ſchränkt alſo jene auf ihr Maas ein, giebt aber nie eine ſichere Gränzlinie an. Ich glaube ſie dadurch angegeben zu haben, wenn ich überall, die aus Neigung handelnde, d. i. die ſelbſtthätige Creatur, auf den Umfang und die Dauer ihrer Exiſtenz zurück weiſe. Die gröſte Liebe zum Leben, die gröſte Vorliebe für Weib und Kinder u. ſ. w. iſt und bleibt gut nach meinem Syſtem, ſo bald ſie in dem ganzen Umfang und der ganzen Dauer meiner Exiſtenz mir kein gröſſeres Weh zuziehet, als ſie mir wohl thut. Freylich muß ich mein Ich dabey fragen; Schäftsbury fragt das Ganze; aber wie kann er dieſes kennen, ohne das Medium ſeiner ſelbſt?

Ferner iſt auch aus der Art wie ich die Sache vorſtelle der Mißverſtand nicht zu fürchten, den Schäftsbury ſelbſt veranlaßt. Ich will ſeine Worte überſetzen, welche ich oben mit Fleiß ausgelaſſen habe, weil ich mich begnügen konnte den Sinn anzugeben, und weil ſie hier mehr auffallen.

Da wo er ſagte, daß wenn eine Art von Thieren zu dem Wohlſeyn des Thierſyſtem gehöre, dieſe Art Theil des Syſtems wäre ſagt er z. B.: Die Exiſtenz der Fliege iſt zur Exiſtenz der Spinne unumgänglich nöthig, der unachtſame Flug, der weichliche Bau, der zarte Leib der Fliege, macht ſie eben ſo ſehr geſchickt und beſtimmt eine Beute zu ſeyn; als wie die raue Geſtalt, die Wachſamkeit, die Liſt, die Spinne zum Räuber beſtimmt; Das Netzgewebe ſchickt ſich deswegen für dieſe, wie die Flügel für jene. Beyde dieſe Thiere ſind gegen einander in eben dem Verhältniß und Bezug gebaut, als wie in unſerm

Körpern die verſchiedenen Glieder und Organe; und wie in dem Baum die verſchiedenen Aeſte und Blätter Bezug auf eine Wurzel haben, und einen Stamm. 1. B. 2. Thle 1. Cap.

Schließt man nun hieraus nach Schäftsbury's Grundſätzen fort, und giebt man der Fliege die Fähigkeit der Tugend; ſo müßte folgen, daß die Fliege um tugendhaft zu ſeyn, ſich der Spinne hingeben müßte; und dann ſähe ich nicht, warum die ſtärkere und liſtigere Claſſe von Menſchen, nicht auch in dem Menſchenſyſtem eben dieſen Schluß anwenden, und die ganze ariſtoteliſche Natur-Sklaverey damit vertheidigen könnte; denn der Schwache und Dumme hätte nach dieſem Grundſatz eben den Bezug auf den Starken und Liſtigen, als wie die Fliege auf die Spinne. Ein Irrthum, der bey dem Starken nicht durch den Zweck des Ganzen kann widerlegt werden; denn er wird dieſen eben ſo aus ſeiner Stärke und Liſt abziehen wollen, als wie die Spinne ihren daher abnimmt; — Viele haben erſt neulich ſo geſchloſſen. Auch iſt dieſer Irrthum unvermeidlich, ſobald wir von dem Ganzen das wir nicht überſehen, auf uns ſeine Theile ſchließen wollen; und nicht vielmehr umgekehrt, von uns den Theilen auf das Ganze. Wenn ich den Campeliſchen Schachſpieler ſehe, umbekannt mit dem was dieſes Kunſtſtück wirkt, ſo kann ich nicht ſagen, was ein jeder Theil deſſelben für eine Abſicht hat; wenn ich aber eine Walze darinn ſehe; ſo kann ich wohl ſagen, dieſe Walze muß eine drehende Bewegung hervorbringen; der Zweck der Maſchine muß alſo ein Drehen erfordern; Wenn das ganze Thierſyſtem blos in Spinnen und Fliegen beſtünde, ich wüſte aber ſeinen Zweck nicht, ſo könnte ich aus der bloſen Bemerkung, daß eins raubt, das andere geraubt wird, nicht ſchlieſſen, daß der Zweck des ganzen Syſtems ſey, daß eins raube, das andere geraubt werde; ſehe ich aber beyde allein, ſo kann ich von jedem ſagen, ihr Zweck iſt, ſich zu erhalten; die Spinne durchs rauben, die Fliege durchs entwiſchen, den Zweck der Combination beyder, weiß ich nicht!

Weiter ſcheint mir auch mein Syſtem nicht die ängſtliche Strenge zu fodern, welche Schäftsbury fodern muß, wenigſtens fordert. Was, ſagt er, weder dem Ganzen, nach dem Theil, ein reelles Wohl giebt, ſondern nur ein eingebildetes, iſt überflüſſig und bös, weil es den andern Neigungen ihre Stärke nimmt. Da

Schäftsbury blos den Zweck des Ganzen vor Augen hat, und darüber vergeſſen wollen, daß ein Ganzes, das Theil des Univerſums iſt, unbeſchadet des Univerſum gar leicht auch noch ein eignes Wohl haben kann; oder vielmehr, daß es Creaturen geben kann, welche in der Imagination und ihren Genüſſen ein Wohl finden, das eigentlich weder zum Ganzen, noch zu ihrem Wohl im ganzen Umfang genommen, etwas beyträgt; ſo mußte er den ſtrengen Satz aufſtellen. Wenn aber jede angenehme Empfindung, ſie komme woher ſie wolle, einer Creatur einen Genuß eines Wohls giebt, ſo iſt deswegen das eingebildete Wohl, wenn es im Umfang und der Dauer der Exiſtenz, einer ſolchen Creatur kein gröſſeres Uebel bringt, kein Uebel; nicht unnatürlich. Die Einbildungskraft iſt gewiſſen Creaturen von der Natur gegeben; Die Natur hat vielen ihrer Spiele, eine ſehr angenehme Empfindung zu gegeben; hat ſie überhaupt, wie es ſcheint, dieſen Creaturen zum Geſchenk gegeben, damit die Eingeſchränktheit ihrer Einſichten ihnen weniger fühlbar werden, daß es ſie tröſten ſoll, wenn ſie fühlen, daß in dem groſſen Umtrieb der Dinge, nur ſehr wenig von dem Ihrigen wirkſam iſt. Warum ſoll das, was dieſe gütige Natur uns ſo wohlthätig

tig geſchenkt hat, unnatürlich ſeyn? Ich weiß in der Anwendung wird Schäftsbury ſelbſt keinen Genuß der Geſchenke der Einbildung, die in dem Umfang und der Dauer unſerer Exiſtenz kein Uebel hervorbringen, ein Uebel nennen; überall wird er finden, daß ſie auch ein reelles Wohl geben, und alſo wird er auch hier mir nicht entgegen ſeyn; aber daß ſein Syſtem dieſen Grundſatz zu fordern ſcheint, iſt, dünkt mich, ſchon ein Flecken.

Endlich hat, dünkt mich, auch mein Syſtem darinn einen Vorzug vor dem Schäftesburiſchen, daß ich mir keine ſo groſſe Worte, keine ſo glänzende Sätze erlauben darf, die immer vom Ganzen, und von ſeinem Zwecke ſprechen, und ſo oft darüber die einzelnen Theile vergeſſen. Wenn man ein Senfkorn nach Weltdiametern meſſen wollte, ſo würde man wohl ſchwerlich eine ſichere Rechnung führen! Ich hingegen muß nach meinem Syſtem immer mehr bey der Sache bleiben, ich muß jeden Menſchen zum Richter auffodern können, und darf mich nicht auf den Mangel ſeiner Ueberſicht des Ganzen berufen, und wenn ich ihm gleich die Augen über den ganzen Umfang und die ganze Dauer ſeiner Exiſtenz eröffnen muß: ſo brauche ich doch nicht mich über den

Umfang von ganzen Weltſyſtemen, und ihrer Dauer auszubreiten; habe auch nicht zu ſorgen, daß, wenn ich mit einem Syſtem fertig bin, man mich endlich hinaus, und in dem ganzen Univerſum herumtreiben darf!

Es iſt mir genug die erſten Grundſätze meines Syſtems angegeben zu haben. Ich werde es in der Folge immer neben dem Schäftsbury herlauffen laſſen, und wenn wir gleich oft von einander divergiren werden, ſo werden wir doch am Ende wieder ziemlich nahe beyſammen ſeyn.

Das iſt ſchon fühlbar in dem Capitel wo ich dieſen Auszug abgebrochen habe.

Von den Neigungen zum eingebildeten Wohl wovon dieſes Hauptſtück ſpricht, habe ich ſchon geſprochen.

Der zweyte Satz, daß eine ſelbſtige Neigung die dem Ganzen auch in der natürlichſten Mäſſigkeit ſchädlich iſt, übel ſey; folgt aus Schäftsburys Syſtem, ſetzt aber die vollſtändigſte Kenntniß des Ganzen voraus.

Ich ſage dagegen; eine Neigung die in einem Punkt des Umfangs, und der Dauer meiner Exiſtenz ein Wohl wirkt; im ganzen

Umfang und in der ganzen Dauer derſelben, ein gröſſers Uebel, iſt eine böſe Neigung.

Vom Uebermaas und rechten Maas der Neigungen habe ich auch ſchon geſprochen, und gezeigt, daß ich mich darüber viel beſtimmter ausdrücken kann. Schäftsbury kanns nicht, biß er den Zweck des Ganzen abgemeſſen hat.

Der Mangel guter Neigungen iſt dem Schäftsbury ein Uebel, weil er den Zweck des Ganzen nicht befördert; mir, weil er entweder ärmer an Genüſſen, oder ſchwächer an Kräften macht Genüſſe zu ſchaffen.

Wenn gleich das Wohl des Ganzen durch eine Neigung befördert wird; aber die Neigung hat das ſelbſtige Wohl zum Grund, ſo nennt Schäftsbury ſie übel. Ich nenne die Uebel welche nur einen Punkt des Umfangs und der Dauer unſerer Exiſtenz zum Zweck ſezt, und dem übrigen ſchadet.

? Nichts von auſſen, ſagt Schäftsbury macht gute Handlungen gut; die Neigung macht ſie; ich ſage das auch, aus eben dem Grund weil die Handlung von dem was ſie von auſſen veranlaßt, gewirkt wird, folglich keinen ſelbſtändigen Genuß giebt, alſo die Handlung eines andern iſt. Wenn aber, ſagt Schäftsbury, und mein Syſtem, eine Handlung ſo oft von auſſen erzwungen worden iſt, daß die Neigung endlich von ſelbſt ohne weitern Zwang den Weg geht, ſo wird die Handlung moraliſch gut; denn beyde ſind wir darinn vollkommen einig, daß nicht die Handlungen, ſondern die Neigungen die Creaturen gut oder böß machen; Nach Schäftsbury: weil alsdann erſt das Prinzipium nach welchem die Creatur handelt, auf das vom allgemeinen Zweck abgezogene Gute geht; Nach mir, weil das Prinzipium wonach die Creatur handelt, auf die Erhaltung des Wohls im ganzen Umfang und der ganzen Dauer ihrer Exiſtenz geht, die ich für ein von der Natur angegebenes Kennzeichen des Zwecks des Ganzen ſo lange halte, bis man mir ein anders darlegen kan.

Was Schäftsbury eine gute und eine böſe Creatur nennt, nenne ich auch ſo; Nur nehme ich einen kleinern Maaßſtaab des Guten und Böſen an, weil die Natur uns den gröſſern verſagt hat.

Endlich ſage ich auch; wenn die Creatur in allen ihren Neigungen das Wohl ſucht, das ihr im ganzen Umfang und der Dauer ihrer Exiſtenz am meiſten wohl thut, ſo iſt ſie ganz gut;

wenn in einigen mehr, in andern weniger, ſo iſt ſie nur zum Theil gut, aber auch nur zum Theil glücklich.

Wer iſt nun der Geſetzgeber der Creatur? Schäftsburis Geſetzgeber muß ſeine Geſetze aus der Kenntniß des Ganzen und ſeines Zweckes nehmen; Meiner nimt ſeine aus der Kenntniß der Natur einer jeden Creatur, in dem ganzen Umfang und der ganzen Dauer ihrer Exiſtenz.

Ich fahre nun im Auszug fort.

III. Abſchnitt.

„ Wir haben nun geſehen was Gut iſt;
„ laßt uns ferner ſehen, was dañ Tu-
„ gend und moraliſcher Werth ſey?

„ Eine Creatur die allgemeiner Begriffe
„ fähig iſt, hat nicht blos Neigungen zu
„ gewiſſen Handlungen, ſondern ſelbſt zu
„ den Eigenſchaften woraus dieſe entſprin-
„ gen, als Güte, Dankbarkeit, Mitlei-
„ den, und Abneigung vor dem Gegen-
„ theil. So wie ſie im ſinnlichen nicht
„ blos den ſchönen Gegenſtand, ſondern
„ auch die Schönheit ſelbſt erkennt. Der
„ Geiſt der mit Geiſtern lebt, ſie ſieht und

„ hört, muß ein geiſtiges Ohr und Aug
„ haben, um die Gedanken und Empfin-
„ dungen eben ſo zu unterſcheiden, wie
„ das körperliche Aug und Ohr die Ge-
„ ſtalten und die Töne; und mit dieſen
„ iſt auch ein Wohlgefallen und Abſcheu
„ verbunden, ſo daß es eine bloſſe Affec-
„ tation wäre die Empfindung des Schö-
„ nen und Erhabenen zu läugnen.

„ Dieſe Geſtalten der Seele ſtehen ihr
„ vor, wenn auch die Gegenſtände (d. i.
„ hier, die Handlung) nicht wirklich vor
„ ihr vorüber gehn; und da das Herz
„ ſich von ſelbſt dabey intreſſirt; ſo iſt es
„ unmöglich, daß es nicht dieſe Seelen-
„ Geſtalten nach dem unterſcheiden ſollte,
„ was ſie ſind, ſchön oder häßlich.

„ Und wenn nun ſo die Seele, die Ge-
„ ſtalten der Seelen, und ihr Gutes und
„ Uebels gegen die Syſteme, oder gegen
„ das Allgemeine beobachtet; ſo entſteht
„ daher eine neue Prüfung des Herzens,
„ ob es das, was würklich dem allgemei-
„ nen Gut iſt, mit Neigung umfaſſe und
„ liebe, oder ob es das Böſe ſo er-
„ greiſe.

„Und das iſts eben, was der Seele den moraliſchen Werth und die Tugend giebt; wenn ſie faßt den Sinn für das gemeine Wohl, und die Wiſſenſchaft von dem was nach dieſem Sinn gut iſt. Das iſt aber nur ein Vorzug für die Weſen, welche allgemeiner Begriffe fähig ſind. Denn wenn man ſchon andere, zum Beyſpiel ein Thier, auch bös nennen kann oder gut, ſo kann man es doch nicht tugendhaft nennen. Ueberhaupt, wenn eine Creatur auch noch ſo gütig, edel und mitleidig wäre, ſie könnte aber den allgemeinen Begriff von moraliſchem Werth und Rechtſchaffenheit nicht faſſen, beydes nicht zum Gegenſtand ihrer Neigung machen: ſo iſt ſie nicht für tugendhaft zu achten, denn nur durch dieſen Begriff kann eine Creatur Sinn für Recht und Unrecht erhalten.

„Alles was nicht aus freyer, ſtandhafter, ſicherer Neigung zum Guten geſchieht, und nicht wirklich dem ganzen Syſtem gut iſt, iſt nicht rechtſchaffen, iſt unrecht. Die That thuts nicht allein.

„ Sie kann wirklich ſchädlich ſeyn, wenn die Neigung veſt, ſicher und gerad iſt zum Guten.

„ Auch wenn die Vorſtellung von den Dingen, wegen eines Mangels in den ſinnlichen Werkzeugen irrig wäre, die Neigung aber gut, ſicher und veſt, iſt die That doch gut, und der, welcher ſie mit dieſer Neigung thut, moraliſch würdig.

„ Iſt aber die Vorſtellung richtig, und das Urtheil falſch, ſo iſts anders; und dann wird eine dem Ganzen ſchädliche Handlung, welche der Handlende, ob er gleich die Handlung ſich richtig vorſtellt, doch nach ſeinem falſchen Urtheil als nützlich für das Ganze anſieht, wirklich böß und der Handlende auch. ....

„ Doch da dieſe Urtheile oft ſo ſchwer ſind, ſo iſt ein leichter Fehler nicht zu achten, ſondern nur die, welche jeder, wenn er nur wollte, leicht durch richtige Beurtheilung vermeiden könnte.

„ Und ſo weit hängt alſo Recht und Unrecht, moraliſch Gut und Böß vom

„ Urtheil eines jeden ab; daß nichts un-
„ natürliches, nichts, wodurch die Neigung
„ zum Wohl des Ganzen zerſtört wird,
„ auch nicht unter dem Vorwand göttli-
„ chen Befehls gethan werde!“

Dieſes ſchöne Capitel ſucht die Tugend und den moraliſchen Werth wo ſie wirklich liegen. Nemlich, nach Schäftsbury, in der Zuneigung zu allem dem was der gemeine Menſchenſinn ſchön, als dem ganzen Syſtem, an welches wir gebunden ſind, nützlich erkennt.

Wenn ich aber Recht habe anzunehmen, daß der gemeine Menſchenſinn ſelbſt, das Wohl des Ganzen, wie ich vorhin ſagte, nicht anders vom Ganzen abſtrahiren kann, als durch ſein eigenes Medium; ſo muß dennoch der Philoſoph einen Schritt zurück gehen, und dieſen moraliſchen Werth ſichrer in der Zuneigung zu allem dem ſuchen, was jedem in dem ganzen Umfang, und der ganzen Dauer ſeiner Exiſtenz, am meiſten wohl thut. Und wenn er gleich dieſen Schritt zurück thut, ſo wird er dennoch nicht zurückbleiben; vielmehr tritt er nur zurück, um deſto weiter vorzuſpringen. Denn wenn er alle die wohlthätigen Empfindungen durchgeht, die in ſeiner Natur liegen, und darinn die Liebe, das Gefühl für Schönheit, Harmonie, Vollkommenheit findet, und bemerkt, daß eine veſte Zuneigung zu dieſen, ihm immer im ganzen Umfang ſeiner Exiſtenz und ihrer ganzen Dauer, eine wohlthätige Exiſtenz giebt, ſo wird er durch die Zuneigung zu dieſen unſtreitig, alle den moraliſchen Werth erhalten, den man aus dem Wohl, nicht des Menſchenſyſtems allein, ſondern des ganzen Univerſums er demonſtriren kann.

Es iſt auch nicht zu läugnen, daß eine Seele welche veſt in dieſer Zuneigung iſt, nothwendig eine ſchöne Seele ſeyn muß. Und da die Geſetze der Harmonie, der Schönheit, der Vollkommenheit, der Liebe, die allgemeinſten ſind, nach welchen das Ganze zuſammengefügt iſt, und geleitet wird: ſo vereinigt ſich hier mein Syſtem offenbar mit Schäftsbury.

Ich gewinne aber ſo viel voraus, daß ich die vielen Schwierigkeiten nicht zu überſteigen haben werde, welche dem Schäftsbury im Wege ſtehn, ſo bald er angeben ſoll was gemeines Beſte iſt; ſo bald er erklären ſoll, was Tugend iſt; wenn das nähere Syſtem, mit welchem ich verbunden bin, z. B. Vaterland, geſtört wird, und dieſes nähere Syſtem ſich etwa ein Wohl gemacht hat, das die natürliche Zuneigung zum gemeinen Wohl des ganzen Menſchenſyſtems ſtört. — Wie ſoll die Liebe für mein Ich, ſich gegen die Liebe für meine Famille; dieſe gegen die für meine Stadt; dieſe gegen die für das Land, für die Menſchheit, für die Welt und Nachwelt u. ſ. w. verhalten? Wie ſoll ich den moraliſchen Werth eines Regulus beſtimmen, wenn ich ihn als Menſch und nicht als Römer betrachte; wie Sokrates', wenn ich ihn als Athenienſer, und nicht als Weltbürger anſehe; wie Luthers, wenn ich ihn als Mönch, und nicht als Menſch betrachte?

Ferner, die Irrthümer im Urtheil ſchaden der Moralität wenn ſie ſehr grob ſind? Was iſt in dem Iroquöſen grob, was in dem Europäer? Was in dem unter Aberglauben erzogenen und dem zum Denken angeführten Menſchen? Nach meinen Grundſätzen ſchätze ich alle Menſchen nach dem Vorrath ihrer Empfindungen und nach deren Werth. Alle die welche kein Organ haben für Liebe, Schönheit, Vollkommenheit, Harmonie u. ſ. w., kein Organ für alle die Empfindungen welche in der menſchlichen Natur liegen, und die Menſchen in dem ganzen Umfang und der ganzen Dauer ihrer Exiſtenz glücklich machen können; alle die ſcheinen mir keinen moraliſchen Werth zu haben.

Denn — und hier komm ich wieder mit Schäftsbury zuſammen — ſolche Menſchen kontraſtiren mit dem Ganzen, das gebunden ſeyn muß durch Liebe, (die Cohäſion der Geiſter) geordnet zur Vollkommenheit, gebaut nach dem Ebenmaas der Schönheit, und gelenkt nach der unverbrüchlichſten Harmonie! Ich ſage wieder was ich öfter ſagte, ich gehe mit Schäftsbury auf einen Zweck, nur meine ich einen Weg zu gehen, der Menſchen gangbarer iſt, und den das Licht erleuchten kann, das jeder in ſeiner Seele hat; den Weg den Schäftsbury geht, muß das Licht erleuchten, das Weltſyſteme erleuchtet. Er will lieber einer Offenbarung entbehren als ich, und ich brauche ſie nach meinem Syſtem beynahe weniger! — Man wird unten, zumal im zweyten Buch, bey jeder Zeile bemerken, daß Schäftsbury immer auf den Weg den ich gehe, zurückblicken muß, um auf ſeinem, einen Schritt zu thun.

IV. Abſchnitt.

„Sinnloſe Creaturen ſind nur gut oder „böß, je nachdem ſie der Sinn zum Gu„ten oder Böſen treibt; aber denkende „Creaturen, werden nach ihren Grund-

„ ſätzen betrachtet, und ſollten ihre ſinnlichen
„ Neigungen noch ſo ſchlimm ſeyn,
„ wenn ſie nicht ihren Grundſätzen gleichen,
„ und ſie nicht in Thaten ausbrechen,
„ ſo ändert das den moraliſchen
„ Werth nicht, ja der Widerſtand vermehrt
„ den moraliſchen Werth, iſt wenigſtens
„ ein ſtärkerer Beweiß davon. —
„ Auf dieſe Weiſe gibts Grade in der
„ Tugend; und der Laſterhafteſte der noch
„ die geringſte Biegſamkeit zum Guten
„ hat, iſt nicht ganz böſe. — Deswegen
„ läßt ſich von einem Menſchen nie ſagen:
„ er iſt ganz böß.

Wenn ich nicht fürchtete ungerecht gegen das Syſtem des Schäftsbury zu ſeyn; ſo würde ich das ganz unzuſammenhangend nennen. Ich will mich begnügen es nur gezwungen zu nennen. Wenn das Leben für den Zweck des Ganzen, das Gute iſt; und die Neigung zum Guten, Tugend iſt; ſo iſt es, dünkt mich ſehr gezwungen zu ſagen, der welcher nur ein wenig zum Zweck des Ganzen beyzutragen Neigung hat, hingegen daran zu ſchaden, weit mehr geneigt iſt, iſt nicht ganz böß, ſondern hat nur weniger Tugend. Ich ſehe nicht wie eine Neigung zum Zweck des Ganzen möglich iſt, ohne zum ganzen Zweck, ſo weit er dem, welchen wir beurtheilen, erreichbar iſt. — Doch iſt das Phänomen da! — Niemand wird den Räuber von dem Schäftsbury ſpricht, der ſeine Freunde nicht verrathen will, für ſo laſterhaft und moraliſch häßlich halten, als den, welcher ſie um weniger gemartert zu werden, verräth.

Mich dünkt mein Syſtem löſt dieſe Schwierigkeiten ungezwungener. Da ich den moraliſchen Werth nur nach dem Vorrath der Fähigkeiten die Empfindungen zu haben, die dem Menſchen in der ganzen Dauer, und dem ganzen Umfang ſeiner Exiſtenz, wohl thun, ſchätze; ſo kann ich leicht, ſo muß ich Grade in dem moraliſchen Werth annehmen.

Schäftsbury ſchließt hier den zweyten Theil des erſten Buchs. Ich muß aber noch eine allgemeine Reflection über den Unterſchied zwiſchen ihm und meiner Idee anhängen.

Schäftsbury hat zu frühe gefragt, welche Handlungen ſind gut, welche ſind tugendhaft? Die Geſichtspunkte wonach eine Handlung gut oder tugendhaft genannt werden kann, ſind verſchieden.

Das erſte was ich in der Moral frage, iſt: welche Handlung macht den Menſchen ſeiner Natur nach, für den ganzen Umfang und die ganze Dauer ſeiner Exiſtenz glücklich? Ich muß das fragen; denn da die Moral dem Menſchen etwas vorſchreiben ſoll, wonach er ſeine Handlungen einrichten muß; ſo muß ich vor allen Dingen den Zwang angeben, den die Natur ihm anlegt, und der iſt, ſo bald man Neigungen und ſelbſtſtändigen Trieb, und nicht unbedingte Nothwendigkeit annimt, nicht in ſeinem Zuſammenhang mit dem ihm unbekannten Ganzen zu ſuchen; ſondern in ſeinem natürlichen Drang nach Wohlſeyn, täglichem Wohlſeyn, Wohlſeyn in allem.

Iſt das vorausgeſetzt, dann iſt erſt zu fragen: iſt die Handlung auch gut? — Der Begriff gut, wird von uns Menſchen offenbar wieder abgezogen von dem allgemeinen Geſetz des Wohlſeyns das wir ſuchen; und da der Genuß dieſes beſtändigen Wohlſeyns der Zweck iſt, den wir unſerer Natur nach, ſuchen müſſen, ſo nennen wir im Allgemeinen alles Gut, was ſeinem Zweck gemäß iſt. Will man nun fragen; iſt eine Handlung gut? ſo muß man in der ganzen Reihe von Folgen, die eine ſolche Handlung hat, immer erſt den

Punkt veſt ſetzen, wo man ſagen kann — dem gut. Gut iſt gar nichts abſolutes, es iſt ein bloſer Beziehungsbegrif, der immer den Zweck vorausſetzt, auf welchen man das, was man Gut nennen will, anwendet. Unleugbar iſt jede Laſterthat gut, wenn man nur einen Punkt der Zeit, und der Exiſtenz deſſen der ſie begeht allein annimmt; Diebſtahl, Mord und Blutſchande ſind gut für den, der ſie begeht, wenn man ihre nächſten Zwecke allein vor Augen hat.

Eben weil aber der Menſch nicht iſolirt iſt, weil er nicht für einen Punkt lebt, nicht auf einem Punkt; eben deswegen kann man die Rückſicht der menſchlichen Handlungen, auch nicht aus einem Punkt des Umfangs und der Dauer der menſchlichen Exiſtenz nehmen; ſondern da man den Menſchen verbunden ſieht mit dem ganzen Univerſum, und keine Epoche ſeiner Dauer veſt ſetzen kann; ſo muß man um den höchſten Grad von Güte zu finden, in der Theorie, d. i., wenn man allgemeine Sätze angeben will, den Werth der menſchlichen Handlungen, nach ihrer Uebereinſtimmung mit dem Zweck des ganzen Univerſums angeben.

Will man aber nachher herabſteigen auf die Anwendung dieſer allgemeinen Sätze; ſo muß man den Zweck des Univerſums auch angeben. Dieſen weiß kein Sterblicher.

Schäftsbury geht alſo herunter auf die Theile des Univerſums, die er zu kennen glaubt, und ſchränkt ſein Geſetz, ſchränkt die Regel, wonach er urtheilen will, ob die Handlung, welche die Menſchen glücklich macht, auch gut ſey, auf das nächſte Syſtem ein, womit der Menſch verbunden iſt, auf die menſchliche Geſellſchaft, und nennt alſo gut, das was dieſer gut iſt.

Wer hat aber die menſchliche Geſellſchaft gefragt, was ihr gut iſt? — Woher wiſſen wir das? Schäftsbury antwortet: ihre Erhaltung, ihr Wohlſeyn, muß ihr Zweck ſeyn, denn das Gegentheil zerſtört ſie, und das Syſtem der Menſchenart wäre folglich ſich ſelbſt entgegen. Seys! woher erfahre ich aber, was ſie erhält, was ihr wohl thut? das kann ich offenbar blos aus meinem eigenen Gefühl nehmen; nemlich weil ich auch Theil dieſes ganzen Syſtems bin, und zwar ganz homogener Theil, ſo muß das, was mich erhält und mir wohlthut, auch allen wohlthun. Ich bin alſo wieder das Maas dieſes Zwecks; nicht allein das Maas von dem, was die Glückſeeligkeit der Menſchen ausmacht; ſondern auch das Maas, welches die Güte ihrer Handlungen, beſtimmt.

Daß ich jenes ſeyn kann, nemlich das Maas der menſchlichen Glückſeeligkeit, iſt leicht zu begreifen: denn ſo wie ich von einer Pflanze, die im kalten oder warmen, im naſſen oder trockenen Boden aufkommt, ſchlieſſen kann, daß alle ihr gleichartige Pflanzen eben ſo fort kommen; ſo kann ich von dem was einen Menſchen in gewiſſen Umſtänden glücklich macht auch ſchlieſen, daß die andern eben dadurch, unter den nemlichen Umſtänden glücklich werden. Und wann die philoſophiſche Moral gleich von der Beobachtung mehrerer Menſchen abgezogen werden muß; ſo geſchieht doch das nur wegen der Verſchiedenheit der Umſtände.

Ganz anders, und noch durch einen ganz andern Mittelſchluß muß aber bewieſen werden, daß eben die Handlungen, welche den Menſchen glücklich machen, alſo ſeinem Zweck gemäß, folglich ihm gut ſind; auch dem Zweck des Weltſyſtems, dem Univerſum gemäß, dem ganzen Weltſyſtem, dem ganzen Univerſum gut ſind. Weil wir den Zweck des Weltſyſtems, und des Univerſums nicht wiſſen, ſo müſſen wir, um dieſen Satz herauszubringen, annehmen, daß bey einer weiſen, und mit Abſicht planirten Einrichtung des Weltſyſtems, und des Univerſums, jeder Theil deſſelben in dem was er von dem planirenden Weſen, das wir die Natur nennen wollen, empfangen hat, das empfangen haben müſſe, was ihn antreibt, dem Zweck gemäß zu wirken; Iſt es Maſchine; das Reſort, welches ſie dahin zwingt; iſt es ſelbſtſtändige Kraft; die Richtung die dahin weißt; iſt es Weſen, das ſelbſtſtändig nach dem Zweck arbeitet, ſo bald es den Zweck des planirenden Weſens weiß, Kenntniß dieſes Zwecks; iſt es Weſen, das ſelbſtſtändig nach gewiſſen Empfindungen wirkt, die dem Ganzen harmoniſchen Empfindungen. — Betrachten wir nun uns, nach dem was wir uns ſelbſt bewußt ſind von uns, ſo finden wir zwar, daß wir in vielen Rückſichten Maſchine ſind, die durch äuſſere und innere Reſorts getrieben wird; auch daß wir in vielem andern ſind, wie die ſelbſtſtändigen Naturkräfte, die Federkraft, Magnetenkraft u. ſ. w. Aber ſo weit gehören wir auch nicht unter die Moral, ſo weit ſind wir nicht ſelbſtſtändig. Hingegen wiſſen wir, daß wir nicht nach bloſer Erkenntniß des ganzen Plans arbeiten; Aber das ſind wir uns bewußt, daß wir nach gewiſſen Empfindungen ſelbſtſtändig wirken und ſo weit ſind wir einer Moral fähig.

Daher ſchlieſſen wir alſo, daß entweder der Plan des Ganzen, in Anſehung Unſerer fehlerhaft ſeyn müſſe, oder daß die Empfindungen, die uns zu gewiſſen Handlungen unſrer Natur nach beſtimmen, dem Ganzen harmoniſch ſeyn müſſen; daß ſie alſo, ſo wie ſie eben deswegen uns gut ſind, weil wir blos durch das beſtimmt werden, was uns gut iſt; auch gut für das Univerſum ſeyn müſſen! — Und auf dieſe Art werden wir alſo berechtigt, zu ſagen: Was uns, unſrer Natur nach gut iſt; iſt auch dem Univerſum gut. Das was uns gut iſt, nennen wir unſer Wohl, unſre Glückſeeligkeit; nach eben dieſem Räſonement können wir alſo auch ſagen, was uns wohl thut, was unſere Glückſeeligkeit befördert, befördert auch das Wohl des Univerſums; immer in der Vorausſetzung, daß das Univerſum mit Plan entworfen ſey; daß ſich bey uns keine Ausnahme, kein Fehler in den Plan eingeſchlichen habe; und daß die Glückſeeligkeit nicht nach einem Punkt des Umfangs und der Dauer, ſondern in ihrer ganzen Vollſtändigkeit, ſo weit ſie uns erreichbar iſt, angenommen werden müſſe.

Wir dürfen aber noch lange hier nicht ſtille ſtehen; und daß Schäftsbury in ſeiner Philoſophie hier ſtille geſtanden iſt und den Mittelſatz ausgelaſſen hat, welchen ich eben anführte, und ohne welchen ſein ganzer Grundſatz hinfallen muß, ſobald er nicht beweiſen kann, daß wir die Kenntniß des Zwecks, das ganze Univerſum haben, und nach dieſer Kenntniß handeln: das hat ihn in groſſe Verwirrungen geſtürzt, und ſein Räſonement wirklich ungleich ſlacher, ungleich weniger anwendbar gemacht, als es Anfangs ſchiene.

Wollte man hier ſtille ſtehen, wollte man das ſo ganz in ſeinem vollen Umfange annehmen: daß, ſo wie das was uns glücklich macht, gut iſt, und den Zweck des Ganzen fördert; das Gegentheil ihn hindere und ſtöre: ſo würde nothwendig daraus folgen, daß wenn wir von den Regeln, nach welchen wir glücklich werden ſollten, abweichen, der Zweck des Univerſums geſtört werde, folglich der Plan wirklich darinn fehlerhaft wäre, daß nicht jeder Theil des Ganzen, jedes Rad der Maſchine, nothwendig den Gang geben müſſe, den es dieſem Plan nach, geben ſoll.

Wollte man aber das nicht vorausſetzen, noch auch behaupten, daß gar kein Plan da wäre; ſo müßte man doch entweder annehmen, daß das Laſter, welches wirklich begangen würde, und einem eingeſchränktern Syſtem ſchädlich wäre, einem weitern Syſtem oder dem Univerſum ſelbſt, doch am Ende nutze; oder man müßte ſagen: Tugend und Laſter wären dem Plan gleichgültig; oder endlich, jedes ſelbſtſtändige, ſelbſtthätige Weſen, ſey Zweck des Plans.

Das erſte hat Schäftsbury gleich bey dem Eingang ganz philoſophiſch richtig voraus geſetzt und angenommen; mich dünkt aber er hat dadurch ſelbſt, alle Regeln, wonach Gutes und Böſes beurtheilt werden ſoll, aufgehoben; denn da der Menſch nicht Theil eines einzeln iſolirten Syſtems allein iſt; ſondern Theil des Univerſum: ſo kann man alsdann ſeine Einbrüche in das Wohl der untern Syſteme, die dem Plan der höhern nützlich ſind, nicht bös nennen; noch einen Grund finden, warum man ihn nach einem untern Syſtem richten will; ſo wenig man den Componiſten, der die Diſſonanz etlicher Tacte, in ſeiner ganzen Compoſition wohl auflößt, dieſer Diſſonanzen halber ſchelten kann. Umſonſt beruft ſich Schäftsbury auf die Natur, die den Menſchen zu gewiſſen Neigungen gegen ein engeres Syſtem angewieſen hat; dann kein Laſter iſt gegen die Neigungen, welche die Natur in uns alle gelegt hat; ſondern die Neigungen werden nur laſterhaft, durch den Mangel des Verhältniſſes; und der, welcher um ſich zu vertheidigen, ein weiteres Verhältniß annähme, würde auf dieſe Art dem Philoſophen viel zu ſchaffen machen! — Wir wiſſen, ſagten die däniſchen Enthuſiaſten einmahl, daß wir die Menſchen nicht tödten ſollen, nach dem Syſtem unter dem Mond; aber wir tödten doch die unſchuldigen Kinder, um ſie glücklicher zu machen, weil wir das Syſtem über dem Mond, zu unſerm Standpunkt annehmen; So ſagt der blutige Zelote; ſo kann der Tyrann ſagen, der keine Gerechtigkeit kennt; ſo kann jedes Laſter ſich ſeinen Standpunkt wählen. Eben das iſt von denen zu ſagen, die etwa glauben wollten, daß Tugend und Laſter für den Plan des Ganzen gleichgültig wäre; denn dieſe können, wenigſtens aus Schäftsbury Grundſätzen, keine Regel der Tugend und des Laſters annehmen.

Wenn man aber annehmen will, wie ich bey meinem Syſtem mich überzeugt habe; daß es ein Theil des Zwecks, nicht nur der eingeſchränkten Syſteme, ſondern des ganzen Univerſums ſey, daß jedes ſelbſtthätiges fühlendes Geſchöpf,

Geſchöpf, der Glückſeeligkeit genieſſe, die es ſich ſelbſt vorbereitet hat, ſo dünkt mich, wird alles ſehr wohl zuſammen hangen.

Der Zweck des Ganzen wird alsdann freylich eben ſo gut durch die Tugend erreicht als durch das Laſter; ein jedes einzelnes, fühlendes, ſelbſtthätiges Geſchöpf, bekommt aber alsdann einen eignen Zweck, den ihm doch wahrſcheinlich die Natur nahe genug gelegt hat; und der daſſelbe doch nicht vom Ganzen abſchneidet, weil ſeine eigene Glückſeeligkeit, die in dem Genuß der Wahrheit, Liebe, Harmonie, Schönheit, Vollkommenheit beſteht, ſeine einzige Nahrung, wenn ich ſo ſagen darf, aus dem Gang und dem Bau, dem Zuſammenhang und den Verhältniſſen des Ganzen, ſo weit er es kennt, genommen werden muß, und aus der Ueberſicht des Ganzen, ſo weit jeder Standpunkt und Geſichtskreiß reicht, erkannt wird. Alles übrige was nicht in dieſen Gränzen liegt, gehöret nicht zu der Glückſeeligkeit der Creatur, iſt kein Gegenſtand mehr für die moraliſchen Verhältniſſe dieſer Creatur, ſondern in Anſehung alles deſſen muß ſie mit laufen, wie Sonne und Mond, die auf ihren Axen und Weegen gefeſſelt ſind. Sie kann ſich nicht gröſſer machen noch ſtärker als ſie ſeyn ſoll; nicht ſchneller, nicht ſcharfſüchtiger; kann nicht hindern, daß, das Feuer brenne, und die Luft drücke; nicht austrocknen die See, nicht ausebnen die Alpen!

Aber ſagt man, wenn dem ſo iſt, wenn der Genuß ſelbſtgewirkter Glückſeeligkeit der Zweck des Ganzen iſt; Warum werden die, welche ſie ſuchen, ſo oft von andern, welche ſie nicht ſuchen, eben deßwegen in ihrem kleinen Eigenthum von Wohlſeyn geſtört? Warum hat die Macht, welche einrichtete das Ganze, nicht beſſer geſorgt für ſie?. — Eben darum meyne ich, weil die Glückſeeligkeit, die ſie zum Zweck dieſer Creatur aufgehoben hat, der Sorge dieſer Creatur überlaſſen ſeyn ſollte; eben darum, weil ſie nicht abhängig ſeyn muß, vom äuſſern, wenn ſie dauerhaft und wahr ſeyn ſoll; Eben darum hat dieſe Macht, auch uns die wahrſcheinlichſte Hofnung gegeben, in einem andern Syſtem reiner zu genieſſen, die Glückſeeligkeit, wozu wir uns hier fähig machen können!

Und ſo iſt es dann begreiflich, daß Laſter und Tugend auf den Plan des Ganzen arbeitet, und daß jenes, da keine Diſſonanz hervorbringt, ſondern nur in dem Kreiß der Creatur, Diſſonanz iſt, wo es wohnt; in dem

Ganzen, Harmonie, weil es leiden macht wer es aufnimmt. Die Tugend aber wird ganz Wahrheit, Schönheit, Harmonie, und Liebe in den zaubern, der ihr ſich zu eigen macht; und wird ihn zum Gegenſtand der Verehrung und Liebe machen, für jedes Aug das fähig iſt darauf zu ruhen. Denn ſo erkläre ich das, was Schäftsbury von der Schönheit der Seele ſagt, und das, ſo gut er es geſagt hat, für ein Herz das ſein Wort commentirt, noch lang dem Philoſophen nicht gnügen kann!

Das Aug und das Ohr der Seele ſieht und hört allerdings die Schönheit der Seelen, mit denen es ſich communicirt; das Herz wird allerdings für ſie eben ſo intreſſirt, wie für die Schönheit der Formen. Aber warum? Warum doch ſo anders?

Ich habe das nicht in Schäftsbury gefunden. Mich dünkt aber es liegt die Urſache dieſer ſeeligen Erfahrung eben darinn, weil wir die Organe für alles Schöne, alle Harmonie, Wahrheit und Vollkommenheit haben. Sieht nun das Aug unſerer Seele, die ſchönen Seelen in ihrer Harmonie, in ihrer innern Vollkommenheit; ſo werden ſie um deswillen wohlthätige Erſcheinungen für uns; und da das

Anziehende der Liebe in jeder ſchönen Seele iſt; ſo wird ihr bey dem Anblick dieſer Erſcheinung das Band der Geiſter fühlbar, und Seelen ſchlieſſen ſich zuſammen in die enge Kette, womit alles Schöne und Gute gebunden iſt, in der weitern Schöpfung!

Noch enger! weil hier nicht blos die Schönheit und Harmonie und Vollkommenheit, Werk eines andern Meiſters iſt; ſondern weil ſie ſelbſt aus der ſelbſtſtändigen Seele flieſſen in ihren Zirkel, wie ſie aus der ſelbſtſtändigen Natur ins Univerſum ſich ausgegoſſen haben! Denn auch das hat Schäftsbury ausgelaſſen! Vielleicht wollte er nicht in die ſchlüpfrige Lehre der Freyheit eingreifen. Und er hat Recht! Aber warum riß er ſich nicht loß von der gewöhnlichen Philoſophie, und wagte, wenn er ſich nicht trauen konnte, zu beſtimmen, wie die groſſe Kette an Jupiters Finger zuſammen hängt, mit beſcheidener Künheit zu ſagen, was wir davon ſehen! — Ich folge verwegener, aber wahrhaftig demütiger ihrer Spur!

Freyheit im moraliſchen Sinn iſt ein unphiloſophiſches Wort für Selbſtſtändigkeit.

Um zu ſagen was Freyheit iſt, muß der Philoſoph erſt auftreten der das Weſen der

Urkräfte entziffre; und wer will das von Menſchen die ſich nichts bewußt ſind, als der Wirkungen der Kräfte auf ſich, und dieſe nur durch jene kennen!

Auch Selbſtſtändigkeit kennen wir nicht. Aber wenn wir uns einer Thätigkeit bewußt, und uns keiner Kraft bewußt ſind, die uns wirken und handeln macht wie Werkzeuge, ſo ſind wir berechtigt zu ſagen: wir ſind ſelbſtthätig! Iſt eine Kraft da, welche durch uns thut, was wir thun, und wir ſind uns dieſer Kraft nicht bewußt; ſo iſts ſo gut als wenn ſie nicht da wäre!

Und ohne dieſe Selbſtthätigkeit, iſt alles was wir von Seelenſchönheit reden, leer und flach! Es iſt nicht mehr die Seele die wir lieben, die wir umfaſſen; Es iſt der, der ſie treibt! Sie iſt dann immer nur Geſtalt, und kann nur geliebt werden wie todte Geſtalt und fremdes Kunſtwerk!

Ich verlaſſe nun dieſen Theil, und fahre wieder fort in dem Auszug.

„ Wenn das Weſen der Tugend darinn
„ beſteht, daß ſie ſey die verhältnißmäſige
„ Neigung einer denkenden Creatur gegen
„ die moraliſchen Gegenſtände von Recht
„ und Unrecht; ſo folgt daß der Grund
„ der Tugend nicht anders in dieſer Creatur
„ fehlen könne, als dadurch, daß

„ 1) Entweder das rechte Gefühl von
„ Recht und Unrecht weggenommen werde;
„ oder daß,

„ 2) Ein falſches gegeben werde; oder,
„ daß

„ 3) Neigungen in die Creatur kommen,
„ welche dem rechten Gefühl entgegen
„ und dem falſchen beförderlich ſind;

„ Was das Gegentheil von allem dem
„ zu Stand bringt, vermehrt die Tugend.
„ Alles das ſoll ſtückweis beobachtet werden.

„ Unter Gefühl von Recht verſteht man
„ nicht den Begriff davon; Jeder hat den
„ vom gemeinen Wohl, Freundſchaft u.d.g.;
„ ſondern man ſpricht nur von dem Wohl-

„ gefallen und Mißfallen an der Idee von „ Recht und Unrecht. Jedermann weiß, „ daß freywillige Beleidigung des einen, „ dem Beleidiger Haß und Feindſchaft „ der andern zuzieht.

„ Folglich muß jedermann ein Gefühl „ davon haben, daß Unrecht beſtraft, und „ Recht belohnt werde. Soll alſo das was „ zum Weſen der Tugend gerechnet wird, „ etwas beſonders ſeyn, ſo kann man dar„ unter nichts verſtehen, als Liebe zum „ Recht, und Haß gegen das Unrecht, „ ohne Furcht vor Strafe und ohne Be„ gierde nach Lohn.

„ Niemand iſt ſo unnatürlich, daß er „ nicht dieſes Gefühl haben ſollte, ſo wie „ auch niemand iſt, der nicht das Gefühl „ der Verwunderung hätte, und wenn alſo „ das Recht auch nicht ſchon von Natur „ liebenswürdig, das Unrecht haſſenswür„ dig, folglich dieſes Gefühl blos Einbil„ dung wäre; ſo würde doch ſelbſt das „ eingebildete Gefühl von der Natur her„ kommen; und nur lange Gewohnheit, „ Anſtrengung, und Mühe kann das ver„ drängen.

„Iſt das ſo, ſo kann keine bloſſe ſpeculative Meinung das Gefühl gerade zu unmittelbar aufheben; ſondern das kann nur durch lange Gewohnheit, welches eine zweyte Natur iſt, geſchehen; — So wie auch körperliche Gewohnheit, welche wir angenommen, oder wegen unſers natürlichen Baus uns angewöhnt haben, nicht auf einmal durch Nachdenken gehoben werden kann.

„Es kann folglich weder Atheismus, noch Deismus, noch Dämonismus hier gerade zu einige Wirkung haben!

Da Schäftsbury das Weeſen des Guten blos in dem Zweck des Syſtems, mit welchem der Menſch am nächſten verbunden iſt, ſucht; ſo ſchränkt er auch ſeine Erklärung blos auf die Grundſätze von Recht oder Unrecht ein; doch beydes in dem weitläufigſten Sinn, in welchem ſie das Betragen von Menſch gegen Menſch begreifen; und alles andere was der Menſch aus ſelbigen Neigungen thut, iſt ihm nur ſo weit Tugend, als es dieſem Gefühl für das Syſtem dient, wie ſich in der Folge zeigen wird.

Nun glaubt Schäftsbury; weil das Gefühl

von Recht und Unrecht, und ſogar das Wohlgefallen an jenem, und das Mißfallen an dieſem natürlich wäre; die Begriffe aber die ſich einer von Gott, und ſeinem Einfluß auf die Handlungen der Menſchen macht, bloß Meynungen, blos Sache des Kopfs wären; ſo könnte durch dieſe Begriffe, der Sinn, das Wohlgefallen am Recht, und das Mißfallen am Unrecht, nicht weggenommen werden. Denn was die reine urſprüngliche Natur giebt, kann nur durch gegenſeitige Gewohnheiten und Neigungen, nicht durch bloſſe Meinungen aufgehoben werden.

Dieſe Idee iſt vielleicht einigen glänzend, mir ſcheint ſie ein bloſſes Sophisma.

Wenn die Tugend nichts iſt als ein einfaches leeres Wohlgefallen, an dem was Schäftsbury Recht, oder das Gute nennt; und wenn der Atheismus oder Deismus nichts iſt, als eine Meynung; ſo werden freylich beyde immer einander ſo wenig im Weg ſtehn, als die Meynung von der Polhöhe, und der Luſt zur See zu reiſen. Wenn aber einer wirklich zur See reiſen will, und ſich nach ſeiner irrigen Meynung von der Polhöhe, richtet; ſo wird er gewiß ſehr Gefahr lauffen, ſich auf dem weiten Ocean zu verirren.

Schäftsbury hat eine viel zu enge Erklärung von der Tugend angegeben, oder vielmehr eine ſehr unbeſtimmte. Die Tugend ſoll bey ihm nur eine gewiſſe Diſpoſition, eine proportionirte Neigung einer vernünftigen Creatur ſeyn, gegen das was Recht oder nicht Recht iſt. Iſt dieſe gewiſſe Diſpoſition, dieſe verhältnißmäßige Neigung, thätig oder nicht?

Iſt ſie nicht thätig, bleibts blos bey der Neigung, und wird das Ueble immer fort gethan, aber immer mit dem Wunſch, daß man das was man für Gut hält, thäte, oder gethan hätte; ſo würde ich das nicht Tugend nennen.

Iſt ſie aber thätig die Tugend, ſo muß die Neigung zu dem was Schäftsbury Recht nennt und die Abneigung vom Unrecht, ſo groß ſeyn, daß alle andere, gleich natürliche ſelbſtige Neigungen, dagegen nicht zur That kommen.

Ich will zugeben, daß Schäftsbury unter ſeiner gewiſſen Diſpoſition, unter ſeiner proportionirten Neigung, eben das verſtehe, eben das damit ſagen wolle; nemlich daß dieſe Neigung ſtark genug ſey, den böſen ſelbſtigen Neigungen das Gleichgewicht zu halten; dann aber, dünkt mich, muſte ein unpartheyiſcher Philoſoph in der Folge auch ſagen, ob von eben der Natur, welche, wie Schäftsbury richtig ſagt, die Neigung zum Recht giebt, die aber auch ſo viele andere Neigungen giebt, die in der Dißproportion jenen oft widerſtehn, ob eben die Natur auch die Proportion gegeben hat? Und wird er das ſagen können?

Er ſagt, Neigungen welche die urſprüngliche reine Natur giebt, können nur durch ihnen widerſtehende Gewohnheiten ausgerottet werden; ſeys, aber er giebt doch ſelbſt zu, wie aus dem vorigen, aus dieſer Erklärung, und aus dem folgenden erhellt, daß verſchiedene, von der Natur zugleich gegebene Neigungen, unproportionirt gegen einander wachſen können. Wenn er nun ſagen will, nichts als entgegengeſetzte Gewohnheiten können natürliche Neigungen ausrotten, ſo müßte er auch beweiſen, daß die Proportion der Neigungen auch natürlich ſey; daß nichts als ſolche Gewohnheiten die Proportion zwiſchen den Neigungen ändern könne; daß Meynungen das nicht können; daß bloſſe Phantaſien das nicht können. — Und wie will er das beweiſen, da wir täglich in uns das Gegentheil erfahren. — Schon von dieſer Seite ſcheint mir alſo der Schluß, daß die Meynung von Gott, die angebohrnen Neigung zum Recht nicht ausrotten, oder geben könne, ein Sophiſme; denn die Frage iſt nicht vom ausrotten, ſondern vom proportioniren dieſer Neigungen und der ſelbſtigen. Und dieſe iſt in unzähligen Fällen ſehr abhängig von der Meynung; ſo daß faſt kein Beyſpiel iſt von einer, ſelbſt geſelligen Tugend, welche nicht auch bey den klügſten Völkern blos dadurch verbannt worden wäre, weil eine bloſe Meynung, eine andere natürliche Neigung der einzelnen Menſchen in der ganzen Nation übertrieben, und die Proportion geſtört hat. Wie oft hat die Meynung von Vaterlands Wohl, Athen, Rom, und ſelbſt Lacedämon ungerecht gemacht? Wie oft hat die Meynung von Ehre, Tyrannen und grauſame Helden gezeugt; wie oft hat die Meynung vom Werth des Reichtums, ſelbſt Schäftsburis Vaterland, unfühlbar gegen die natürlichen Triebe von Recht und Unrecht gemacht, und die ſelbſtige Neigung aus dem Verhältniß geſetzt? Und, ſagt nicht Schäftsbury ſelbſt höher oben, daß ein Irrtum im Factum nichts vom moraliſchen Werth des Handlenden benehme, aber ein Irrtum im Urtheil zerſtöhre ihn. Was iſt das Urtheil aber anders, als Meynung von den Dingen?

Doch ich will, aus Furcht dem Schäftsburys im mindeſten Unrecht zu thun, und in der That auch, weil mirs weder um ihn, noch um die Religion, ſondern blos um die Wahrheit zu thun iſt; ich will deswegen noch näher bey dem bleiben, was Schäftsbury im engſten Sinne ſagt.

Es ſoll alſo blos die Frage ſeyn, ob eine Meynung von Gott, die von Natur eingepflanzte Neigung des Wohlgefallens am Recht, oder Mißfallen am Unrecht nehmen könne?

So wie Schäftsbury die Idee von Recht oder Unrecht angiebt, und wie ſie in dem vorigen erklärt worden iſt, ſetzt ſie nothwendig Ordnung, Zuſammenhang, Zweck im Ganzen voraus. Wenn nun einer die Meynung von dem Lauf der Dinge hätte, daß ſie ohne Ordnung, Zweck und Zuſammenhang dahin liefen, denn das iſt der Charakter den Schäftsbury dem Atheiſten giebt; Wie würde der die Neigungen anſehen, die wir für natürlich halten? Ich glaube er würde ſie unter die Phantaſien zählen, dergleichen wir ſo viele in uns haben; und wollte er ſeinem Syſtem nicht untreu ſeyn, ſo wurde er ſagen müſſen. „Alles was ihr für natürliche Neigung angebt, „iſt Folge der Erziehung eigennütziger Eltern „und Vorgeſetzten, welche Euch ihrem Vor-

„ theil dienſtbar machen wollten; Ich finde
„ freilich Geſelligkeit, und alle ihre Folgen
„ ſelbſt die Neigung zum Recht, in meinen
„ innigſten Gefühlen, aber nur als untergeord-
„ nete Neigungen, und die erſte wärmſte un-
„ läugbarſte Neigung bleibt immer für mein
„ Ich! Freilich ſehe ich wohl ein, daß wenn
„ die Ordnung der Dinge mit Weisheit pla-
„ nirt wäre, es viel beſſer wäre, und dann
„ würde ich der erſte ſeyn der ſich darüber freuen
„ würde, die Neigungen, die ihr mir als die
„ erſten rühmt, auch als die erſten zu bauen
„ und ihnen mich hinzugeben; Es iſt aber
„ nicht ſo, und wenn nun ich nur allein in
„ dem verwirrten Labyrinth meinen Kreiß hal-
„ ten wollte, ſo würde ich eben ſo unvernünf-
„ tig handlen, als wenn einer in dem Gewühl
„ der Schlacht, nicht anders als nach der Pa-
„ rade-Platz-Richtung ſich bewegen, und
„ nicht anders als nach dem Tempo des Flü-
„ gelmanns ſchieſſen und hauen wollte. In
„ dem ephemeriſchen Leben, würde er fort
„ fahren, iſts am beſten ein paar gute Stünd-
„ chen zu pflücken, woher man kann, und gleich
„ den weitern Inſekten ſeine ſtärkſte Neigung
„ zu ſättigen, ohne zu fragen wer den Baum
„ gepflanzt und die Blume geſetzt hat, deren
„ Frucht wir genieſſen, und deren Duft wir

„ wegſaugen wollen. Ein wenig Unordnung
„ mehr oder weniger, iſt in dem Chaos des
„ Zufalls gleichgültig “.

Ich zweifle, ob Schäftsbury gegen dieſes
Syſtem etwas anders einwenden würde, als
den Machtſpruch „ laßt ihn räſonnieren wie er
„ will, die Neigung wird doch nicht ausge-
„ ſchwatzt werden, ſie wird ſeinem Räſone-
„ ment zum Trutz immer bleiben, wenigſtens im
„ Grund ſeiner Seele. „ — Selbſt dieſer Machtſpruch wird aber den Hauptgrundſatz des Schäftsbury, gegen den Vorwurf, daß, wenn die Neigung auch bliebe, doch die Proportion unendlich zum Vortheil der ſelbſtigen Neigung verlieren werde, nicht retten; ſo wenig, daß Schäftsbury ſelbſt am Ende dieſes Buchs, ihn, wider Willen aufgeben muß.

Und eben das wird bey der andern Art des Atheiſten, von welchen ich oben zu Berichtigung der Schäftsburiſchen Idee geſprochen habe, auch die Folge ihrer Meynung ſeyn müſſen. Der, welcher blos die Wirkung der phyſiſchen Naturkräfte zum Prinzipium annimmt, muß ſich ihrer Miſchung, Richtung, Verwandtſchaft, Verhältniſſen eben ſo überlaſſen, wie die übrigen Naturcörper auch.

Und der endlich, welcher dafür hält, daß die planirende Macht ſich nur um das groſſe Allgemeine bekümmert, und die kleinen Kreiſe, die doch mit den groſſen fortlaufen müſſen, ihren excentriſchen Bewegungen und Divergenzen überlaſſe, weil ſie unmerklich ſind im Ganzen; kann, wenigſtens nach Schäftsburys Grundſätzen, ſich wieder nicht um die Erhaltung der Proportion in ſeinen Neigungen bekümmern, da er ſo wenig Maaßſtab hat, als die andern, nach welchen er die Proportion berechnen und abwiegen kann!

Schäftsbury ſcheint, denn ich bemühe mich ganz unpartheyiſch zu ſeyn, oder vielmehr mein Zweck und meine Liebe zur Wahrheit, zwingt mich zur Unpartheylichkeit; — Schäftsbury ſage ich alſo, ſcheint zwey Dinge verwechſelt zu haben, die doch ſeiner Abſicht nach wohl zu unterſcheiden geweſen wären. Nemlich die Frage: Iſt die Meynung, daß alles in der Welt nach einer gewiſſen Ordnung laufe, von weeſentlichem Einfluß in die Lehre von der Tugend, und ihrer Ausführung; oder iſts auch die, daß dieſe Ordnung von dem Weeſen das wir Gott nennen, muß eingerichtet worden ſeyn? Wenn er dieſe beyden Dinge unterſchieden, und ſeinen ſeinem Atheiſten die erſte Meynung gelaſſen [illegible], ſo würde er ſo weit ſeinen Saz wohl richtiger haben beweiſen können. Denn, ſo wie eine Ordnung und Zweck angenommen wird, ſo ſind Schäftsburys Grundſäze wenigſtens nicht widerſprechend; dieſe Ordnung mag nachher vom Zufall, oder von Gott herkommen! Und warrlich wer die Meynung hat, daß alles nach Plan, Ordnung und Zweck dahin gehe, aber doch von einem Zufall herkomme, durch einen Zufall ſo ſey; der hat eine ſo unbedeutende Meynung, daß deswegen ſeine Moral nichts leiden kann, ſelbſt ſeine Religion nicht; denn ich wüßte nicht, was zwiſchen einem ſo planmäſſigen, ordnungsmäſſigen, zweckabſehenden Zufall, und dem was wir Gott nennen, für ein Unterſchied wäre?

Nach meinen Grundſäzen der Moral iſt es im Grund ſchwerer eine Moral zu haben, ohne Gott. Alle die beſten, ſeeligſten Genüſſe der Menſchen ſind dem gewiß verſagt, der weder Ordnung noch Plan in der Natur ſieht; und er ſeinen Geſichtskreiß blos in das Erde-Le en-einſchränkt, und nichts ahndet von beſſern Weſen; der keine Harmonie kennt, keine Vollkommenheit hoft; keine Schönheit fühlt, als in den Bruchſtücken eines eigenſinnigen Zufalls, der keine Wahrheit auf ſichere Gründe bauen kann, und deſſen wärmſte Liebe blos Folge einer Fermentation, blos Marionettenſpiel einer zufälligen Organiſation iſt; Starr und unfühlbar iſt für ihn das groſſe Senſorium der Welt; Stumm iſt für ihn die Stimme der beſſern Muſe; und ſein Herz wird endlich wirklich die träge Walze, die ſie iſt nach ſeinem Syſtem!

Aber, wie viele ſind, die ſich nie gefragt haben, ob ein Gott iſt? die, wie Schäftsbury bemerkt, keinen beſtimmten Begriff von Gott haben, weil ſie das Bedürfniß nicht haben, von dem zu räſonieren was über ihnen iſt; oder weil es ihnen vielleicht nicht eingefallen iſt, daß man an ſo etwas zweifeln könnte. O gewiß! es wäre uns übel gerathen, wenn unſre Tugend, wenn unſre beſten Gefühle ſo abhängig von unſerm armen Kopf ſeyn müßten, daß wir ſie nicht haben könnten, ohne ihn! Die Glücklichen, die wie Shäckſpear ſagt: Erndten, was ſie eſſen; erwerben in was ſie ſich kleiden; niemand zu haſſen brauchen; keines Menſchen Wohl beneiden; über fremdes Glück ſich freuen; ihr eignes Leiden zufrieden tragen; und keinen Stolz kennen als den, ihre Schaafe waiden, und ihre Lämmer ſtangen zu ſehen — Die Glücklichen brauchen unſere mühſam zuſammengeſtoppelte Schulphiloſophie nicht! Sie haben einen Gott im Herzen, den ſie fühlen wie er iſt, und den ſie ſich nicht erſt ſich zu beweiſen brauchen! — Wehe dem Aufklärer, der bis in dieſe friedlichen Hütten ſeine geflickten Syſteme bringt! — So wie Schäftsbury von dieſen nicht ſpricht, ſondern blos von denen, die ſich einen beſtimmten Begriff von Gott gemacht zu haben glauben. und die wenigſtens ſich das Anſehen geben wollen, keinen Gott zu glauben, ſo muß auch ich blos von dieſen reden. Alſo auch blos in Anſehung dieſer behaupte ich, es folge aus ihren Syſtemen, daß Tugend und Laſter gleichgültig ſey; daß Tugend ſo wenig Wirklichkeit habe, als ihr Gott; daß ohne Ordnung und Harmonie, und Zweck im Univerſum anzunehmen, man keine Regel der menſchlichen Handlungen veſtſetzen, kein Ebenmaas unter den vielen Neigungen des Menſchen denken könne; und daß es ganz unzuſammenhängend ſey, zu behaupten: das groſſe Ganze ſey durch Zufall ohne Zweck entſtanden. laufe fort durch Zufall ohne Zweck; in dem kleinen Kreiß der Menſchen aber, ſollte alles nach planmäſſigem Zweck, und abgemeſſener Ordnung gehen! —

Und doch iſt richtig, was Schäftsbury gleich im Anfang dieſer Abhandlung bemerkt, daß ſo viele Atheiſten, ſo viele Philoſophen, die öffentlich behaupten, und ſich bemühen zu beweiſen, daß entweder kein Gott ſey, oder daß blos der Innbegriff der auf tauſendfache Art durch ihr zufälliges Zuſammenſtoſſen modificirten Kräfte der Natur, Gott wäre; iſt richtig ſage ich, daß viele von dieſen, gute, rechtſchaffene Menſchen, patriotiſche Bürger, treue Männer, Väter, Freunde, edle gute Menſchen, auch glückliche Menſchen geweſen ſind; Beweißt das nicht, daß man Gott läugnen, und doch tugendhaft leben könne? — Mich dünkt, das alles beweißt mehr nicht, als daß, wie es Philoſophen gegeben hat die gut lehrten und ſchlecht lebten, es auch ſolche geben könne, die gut leben und ſchlecht lehren. Gewöhnlich kommt man erſt ſpat zu ſolchen Speculationen; erſt dann, wann der Character ſchon ſeine Falte genommen hat; wann ſchon die beſſeren Gefühle der Natur durch Erfahrung, die beſſern Kräfte durch Uebung, ihre Stärke haben; wann man vorſichtiger in ſeinem Wandel wird; wann man politiſche und privat Verbindungen hat; wann die tauſend Rückhalter der menſchlichen Geſellſchaft, und ſchon unſere Abhängigkeit von dem Ganzen zu viel empfinden laſſen, als daß wir noch den Muth haben ſollten, öffentlich, allem, was gemeine Meynung, Geſetz, Einrichtung, der Gang der ganzen Nation beſiegt, entgegen zu handlen. Endlich iſt es auch ſehr richtig, daß in vielen Menſchen von Natur ſchon eine ſo glückliche Miſchung getroffen worden iſt, daß eben die Gefühle, welche die Tugend fordert, das Uebergewicht haben; oder das vorgehende Leben hat das Mißverhältniß beſſer proportionirt; oder es iſt eine Art von Impotenz in dem ganzen Bau mancher Menſchen, die ſie hindert laſterhaft zu ſeyn, auch wo ihre Grundſätze es gebieten! — Wie viele furchtſam Boßhafte unterdrücken ihren Grimm, weil ſie nicht Muth haben ihn auszulaſſen; wie viele Schwelger leben mäßig, weil ſie die Mittel nicht haben zu ſchwelgen; wie viele Träge laufen die mühſeligſte Laufbahn, weil der Stolz oder der Geitz ihnen gebietet, und ihnen ein Reſort giebt, daß ihre Natur, oder ſelbſt ihre Grundſätze verſagen! Immer wird es aber bey dieſen irgendwo fehlen; und ich hoffe nicht zu ſtreng und feindſeelig zu urtheilen, wenn ich ſage, daß was dieſe gerühmten Philoſophen auch ſonſt gutes und vortrefliches gethan haben mögen, ſo warm ihr Herz, ſo eifrig jeder Trieb ihrer Seele für das Wohl der

Menſchheit geweſen ſeyn mag, dennoch die Unenthaltſamkeit allein, womit ſie ihr Syſtem der Welt, ſo unberufen aufgedrungen haben, genug beweiſe, daß nicht wahre Neigung zum Wohl des Menſchenſyſtems in ihrer Seele war; ſondern daß ſie alle das Wohl, für welches ſie ſich mit ſo viel Eifer zu intreſſieren ſchienen, für nichts achteten, gegen den Ruhm tiefdenkender großherziger Philoſophen. Sie geſtehen überall ſelbſt, daß die Augen des Pöbels ihr helles flammendes Licht zu tragen nicht im Stand ſind; und dennoch ſchwingen ſies unter eben dem Pöbel mit ſo viel Unvorſichtigkeit herum, daß man erkennt, wie wenig ihnen an den Augen des Menſchenſyſtem gelegen iſt! — Weiſe und gut war Fontenelle, da er ſagte; wenn er alle Wahrheiten in ſeiner Hand geſchloſſen hielte, er würde ſich wohl hüten ſie zu öfnen! Warum öfnen denn dieſe Philoſophen ihre Hände, in welchen ſie nicht einmal Wahrheit, ſondern nur Zweifel geſchloſſen halten? Warum wollen dieſe neue Epimetheus, auch noch die Hofnung aus der Büchſe der Pandora fliegen laſſen? Haben ſie etwas anders hinein zu legen, wohl und gut! Wenn ſie aber nichts haben als ihre traurige Philoſophie; und wenn ſie ſelbſt wie Mirabeau, am Ende ſagen müſſen: wir verſtehn unſer troſtloſes, hoffnungsloſes Syſtem auch nicht, aber es iſt uns wahrſcheinlicher; ſo dünkt mich, muß man ſehr parteyiſch ſeyn, wenn man ſolchen Philoſophen Liebe zu dem Creaturenſyſtem zuſchreiben will, welchem ſie ſo alles, ſeinen Gott, ſeine Genien, ſein Eliſium wegnehmen und nichts dagegen geben, als ihren Zufall, und ihr organiſirtes Chaos, wo jede Hoffnung unſers Lebens vom Spiel der Wellen abhängt; und in welchem nichts gewiſſes iſt, als daß dieſe ſpielenden Wellen uns endlich im Abgrund des Nichts verſchlingen werden!

Ich war hier weitläufiger, damit ich im folgenden kürzer ſeyn kann!

Der erſte Fall, in welchem Schäftsbury glaubt, daß die Tugend verlohren gehe, wäre alſo: Verluſt des Gefühls für Recht und Unrecht; und an dieſem ſoll, ſeiner Behauptung nach, die Meynung von Gott nicht Schuld ſeyn können: wo hingegen ich behaupte, daß ſowohl nach Schäftsburis, als nach meinem Syſtem, ſie allerdings Schuld daran ſeyn könne, und, wenn die Meynung mit dem Leben übereinſtimmt, ſeyn müſſe!

II. Abſchnitt.

„Der zweyte Fall, in welchem die
„Tugend verlohren geht; iſt, falſches
„Gefühl oder falſche Einbildung vom
„Recht oder Unrecht.

„Das kann blos aus Erziehung und
„Gewohnheit herkommen; wie z. B.
„bey den menſchenfreſſenden Nationen
„u. d. g., bey welchen die Meynung,
„das Wohl des Vaterlandes erfordre ſo
„etwas, den ſtrengſten Widerwillen über-
„windet.

„Der Atheiſmus kann hier nicht un-
„mittelbar ſchaden; er kann zum Bey-
„ſpiel nicht machen, daß Sodomiterey
„oder Menſchenhaß in ſich ſelbſt, für et-
„was vortrefliches gehalten werde; aber
„falſche Religion kann das.

„Die Religion befiehlt uns Gott zu
„lieben und zu verehren; wird nun der
„Gott als böß, als Feind der Tugend
„dargeſtellt, ſo macht die Religion, daß
„wir das Böſe lieben müſſen — Wird
„z. B. der Gott dargeſtellt als ein We-
„ſen, das uns überall Schlingen legt,

„ (captious) als rachgierig, zornig, wütend,
„ empfindlich; das ſeine Beleidigungen
„ heimſucht, an denen, die ſie
„ nicht verurſacht haben; dichtet man ihm
„ noch Liſt, Betrug und Falſchheit an,
„ wodurch er dieſe Laſter unter den Menſchen
„ begünſtigt; mahlt man ihn als
„ ein Weſen, das wenigen, aus nichtswürdigen
„ Urſachen günſtig iſt, und
„ grauſam gegen die übrigen; ſo iſt es
„ natürlich, daß man mit der Verehrung,
„ mit der Anhänglichkeit an einen ſolchen
„ Gott, eben dieſe Laſter zu lieben, und
„ ihnen anzuhängen lerne. Freilich wenn
„ in dem Dienſt, der einem ſolchen Gott
„ gewidmet wird, nichts weiter als Form
„ und Ceremonie, keine wahre Anhängigkeit,
„ nichts Herziges, nichts von Liebe
„ und wahrer Hochſchätzung iſt; ſo kann
„ dieſe Idee von Gott nicht ihren ganzen
„ Einfluß auf den Charakter haben; freilich
„ wenn es blos Furcht iſt, die den
„ Diener eines ſolchen Gottes zu Thaten
„ nöthigt, die er heimlich verdammt, oder
„ über die er ſich zu richten aus Furcht
„ enthält; ſo leidet auch dadurch ſeine
„ Tugend weniger; aber wenn er ſich
„ nach und nach mit dieſen Eigenſchaften

„ verſöhnt, ſo wird ſeine Religion bald in ihm ſeine Tugend ausrotten. Wer ſagt, ſein Gott wäre gerecht, muß vorher einen Begriff von Recht haben, nach welchem er ſeinen Gott abmißt; wer aber ſagt, weil Gott das will, ſo iſts gerecht; ſagt eigentlich nichts: denn er müſte, wenn z. B. der Gott einen für den andern ſtrafte, dieſe Art von Strafen für gerecht halten; wenn der Gott einige vorher zu ewigem Elend beſtimmte, andre zu ewigem Glück, ſo müßte auch dieſes gerecht ſeyn, und alſo würde das Wort Gerecht gar keinen Begriff haben.

„ Es folgt alſo daß, wenn eine Religion ihren Gott nicht darſtellt, wie die Regeln von Recht und Unrecht verlangen; ſie abweicht von dieſen Regeln, und ihre Anhänger auch abweichen macht; Stellt ſie ihn hingegen in allem als ein Muſter des Rechts vor; ſo kann ſie allerdings der Tugend überaus viel nutzen. Der Atheiſmus hingegen kann zwar Gelegenheit zu einer falſchen Idee von Recht und Unrecht geben, aber niemal als Atheiſmus durch ſich ſelbſt

„ eine veſt ſetzen, wie eine Religion kann,
„ die eine ſolche falſche Idee in ihrem
„ Gotts annimmt.

In dieſem ganzen Abſchnitt ſpielt Schäftsbury falſches Spiel. Er ſagt in Grund nichts, als was Baile in ſeinem weitläufigen Sophißme, über die Cometen auch ſagt: nemlich daß der Atheißmus beſſer wäre, als der Aberglauben; Allein die Beyſpiele des Aberglaubens, oder der falſchen Religion die er anführt, ſind ſo offenbar aus den mißverſtandenen Grundſätzen der jüdiſchen Geſchichte und Religion, und des chriſtlichen Glaubens genommen, daß es nicht ſchwer iſt, den Zweck dieſes Abſchnitts durchzuſchauen.

In der Hauptfrage dieſes Abſchnitts begeht aber wieder Schäftsbury den Fehler, den er im vorigen begangen hat. Er vergißt wieder daß, nach ſeinem eigenen Begriff vom Atheißmus, dieſer nicht blos in der Meynung beſtehe, daß die ſchöne Ordnung, und der zweckmäſſige Plan des Ganzen, nicht von Gott ſey; ſondern darinn, daß kein Zweck noch Plan da ſey, vielmehr alles vom Zufall abhänge!

Stellt man ſich nun den Atheißmus ſo vor; ſo dünkt mich, iſt nach Schäftsburys Syſtem gar kein Gefühl von Recht und Unrecht haben möglich; denn es iſt gar keine Regel da, nach welcher dieſer Gegenſtand des Gefühls abgemeſſen werden ſollte! Und will man den Ruf der Natur, den Trieb derſelben, dafür gelten laſſen; ſo iſt hier wieder zu bemerken, was ich bey dem vorigen Abſchnitt ſagte: daß das Daſeyn dieſer Gefühle nicht geläugnet werde, aber, daß auch das Daſeyn der ſelbſtigen Neigungen, nicht geläugnet werden könne, und daß die Natur uns kein Gefühl gegeben habe, das beyde immer in ihrer Proportion halte.

Wir müſſen, einige glücklich organiſirte Menſchen vielleicht ausgenommen, dieſes Verhältniß blos durch unſern Verſtand finden; wir zumal, die wir das Unglück haben, über uns zu räſoniren, oder gar ſuchen zu wollen.

> Unde omnes Natura creet res, auctet, alatque
> Quove eadem rurſus Natura peremta reſolvat.

Wenn nun bey dieſen räſonirenden Menſchen der Gedanke zum Grund liegt, daß alles, Zufall, nichts Ordnung ſey; ſo ſehe ich in der That nicht ab, warum es nicht natürliche Folge dieſes Räſonements wäre, daß, wir auch unſere Grundſätze von Recht und Unrecht einem

Zufall überlaſſen ſollten? Jch kann alſo dem Schäftsbury darinn gar nicht beyſtimmen, wenn er auch nur hier den Atheißmus nicht für eine Urſach halten will, wodurch falſche Gefühle, falſche Neigungen für Recht und Unrecht entſtehen können.

Nach meiner Idee von der Moral, hat der Atheißmus dieſe Wirkung noch viel mehr! denn da er nicht erlaubt auf etwas zu rechnen; da er die Dauer unſerer Exiſtenz, blos auf das körperliche Leben einſchränkt; da er das ganze Gemälde, von Schönheit, Harmonie, Vollkommenheit ſo verwiſcht; da er den Kreiß der Liebe ſo zuſammen zieht; da er die Glückſeeligkeit der Menſchen ſo ganz herabſetzt, ſo ganz abhängig vom Zufall macht: ſo läſit er nichts zum Zweck des Menſchen übrig, als jede gegenwärtige Stunde, jeden augenblicklichen Punkt der Exiſtenz; und concentrirt alſo alle unſere Sorge, alle unſre Tugend, die ich ausdehnen möchte, auf den ganzen unbegränzten Umfang einer ewigen Exiſtenz, auf den armſeeligen Moment, zwiſchen aufſtehn und ſchlafen gehen.

Darinn ſcheint mir Schäftsbury hingegen ſehr richtig zu urtheilen, daß wer die Moral und Tugend, auf willkührliche Befehle ſeines

Gottes baut, und dieſe Befehle nicht zuſammen hält mit den Gefühlen, in welchen er eine lang erprobte Glückſeeligkeit gefunden hat, und ohne welche weder das Menſchenſyſtem, noch das Syſtem des ganzen Univerſums aller denkenden und fühlenden Creaturen, beſtehen kann; daß der ſehr groſſe Gefahr laufe, ſich ein Ungeheuer zum Gott zu wählen, und ſelbſt ein ſolches Ungeheuer zu werden.

Auch darinn hat er Recht, daß der Gott, den er zum Beyſpiel giebt, ein ſolches Ungeheuer wäre, für diejenige, welche gelernt haben, ihr Leben nach den groſſen Regeln von Recht und Unrecht abzumeſſen! Um aber zu urtheilen, ob eine Religion einen ſolchen Gott annehme, würde es-wohl ungerecht und ſehr unphiloſophiſch ſeyn, einzelne, aus den Umſtänden geriſſene Züge, einzelne Offenbarungen dieſes Gottes, in den erſten Epochen, ganz anders denkender, fühlender, handelnder Menſchen, für ihre ganze Religion anzunehmen; noch ungerechter, Geſchichte der Anhänger einer Religion, politiſche, mit der Religion verbundene Geſetze, oder gar Meinungen, Mißverſtände, Jrrthümmer, Mißbräuche der Ausleger und Diener der Religion, für Gottes Gemälde darzuſtellen.

Da Schäftsbury keine Religion, die ein ſolches Ungeheuer für ihren Gott annimmt, mit Namen nennt, und da hier der Platz nicht iſt, die Apologie eines Religionsſyſtems, vielweniger einer Offenbarung zu machen: ſo enthalte ich mich aller weitern Beobachtung. So wie aber eine Religion, die einen ſo haſſenswürdigen Gott, als Schäftsbury ſeinen mahlt, zum Gegenſtand der Liebe und der Verehrung, ihrer Welt aufdringen wollte, der Tugend ſehr gefährlich wäre, ſo ſcheint mir hingegen die zur Beförderung der wahren Tugend ſehr nützlich, welche Gott als ein einziges allmächtiges, allgegenwärtiges, vollkommenes ſo liebendes Weeſen darſtellt, daß ſein Geſetz nicht allein die gemeine Tugenden von Eltern- und Kind-Liebe, von Enthaltung Mords, Ehebruchs, fremden Gutes, anbefehle, ſondern auch ſogar den Neid, das Begehren fremden Eigenthums, für unrecht hielte; ſogar die Menſchenliebe auf die Thiere erſtreckte, nicht das Lamm mit ſeiner Mutter zu würgen; nicht das Neſt mit der Brütenden auszuheben, erlaubte; ſelbſt Großmuth zum Geſetz machte, von der Wittwe kein Pfand zu nehmen verſtattete; keinen Wucher duldete; keinen Mitbürger über eine geſetzte Zeit von Jahren zur Dienſtbarkeit zu binden, zuließ, und das Volk, dem dieſer Gott ſich offenbarte, nur deswegen von andern Völker der Erde abſonderte; um es patriotiſcher, freyer von Laſtern, ſichrer gegen Aberglauben zu machen u. ſ. w.; wenn dieſe Religion dann überdiß noch am Ende, ihre erſte ſtrenge Einrichtung nur auf die Zeit einſchränkte, wo ſie dieſem, etwa durch lange, harte, ungerechte Sklaverey, gedrückten und verhärteten Volk nöthig wäre, ihm aber immer die Zeit in der Ferne wieß, wo der Gott, Schöpfer aller, auch allen ſich gleich offenbaren, allen eine gleiche Religion, deren Grund blos Liebe und Wahrheit wäre, mittheilen wollte, und ſie endlich ſelbſt mittheilte; ſo würde ſie auch dadurch einen höchſt weiſen Stifter verrathen. Und wenn auch eine ſolche Religion irgendwo nach etlichen tauſend Jahren, der Gedenkungsart der Menſchen nicht mehr gemäß wäre, ſo würde doch das nicht berechtigen zu läugnen, daß ſie nicht vor den etlichen tauſend Jahren eine mächtige Stütze der Tugend unter dem erſten rohern Geſchlecht geweſen ſey; und nach den etlichen tauſend Jahren würde man ſie nicht anders beurtheilen können, als wenn man ſich ganz in die vorigen Umſtände zurück denken könnte!

III. Abſchnitt.

„ Endlich kommt Schäftsbury auf den „ dritten Fall, in welchem die Tugend „ leiden kan; nemlich auf die Erregung „ ſolcher Neigungen, welche dem geraden „ natürlichen Gefühl für Recht und Un„ recht entgegen ſind.

„ Der Menſch muß offenbar den natür„ lichen Neigungen für Recht und Un„ recht anhängen, wenn er ſie nur eini„ ger maſſen beſitzt; und das ſo lange, „ bis eine andere eingewurzelte Neigung „ zu ſeinem privat Wohl, oder ein Stoß „ der Leidenſchaft ſich ihnen widerſetzt. „ Dieſe Neigungen ſind da, ehe die Idee „ von Gott da iſt. So wie eine Creatur „ die ohne Vernunft wäre, und doch Liebe „ zu ihres Gleichen, Muth, Dankbarkeit „ u. ſ. w. hätte, ſo bald ſie Vernunft be„ kommt, auch dieſe Eigenſchaften ſchön „ finden wird, ſo muß das Gefühl für „ Recht und Unrecht bey allen ſeyn, wenn „ ſie auch nur jene Eigenſchaften und Ver„ nunft, und noch keinen Begriff von

„ Gott haben. Nun laßt ſehen, was die Idee von Gott darauf wirkt?

„ Sie kan auf zweyerley Art darauf wirken; Entweder dadurch, daß ſie den Gott als mächtig, und geneigt das Unrecht zu ſtrafen und das Recht zu belohnen vorſtellt; oder ſo herrlich in Liebe zum Recht, und Haß gegen Unrecht, daß er um ſeiner ſelbſt willen geliebt wird.

„ In dem erſten Fall erregt die Idee von einem ſolchen Gott keine Liebe zum Guten; ſondern nur Liebe zum Lohn, keinen Haß des Böſen, ſondern nur Furcht vor der Strafe; alſo keine Tugend.

„ Im andern Fall, und wenn dazu noch der Gott nicht blos als ein Beyſpiel, ſondern als Zeuge jedes geheimen Gefühls gedacht wird, iſt ſein Einfluß von dem gröſten Gewicht.

„ Laßt uns nun näher betrachten was eine Religion die auf Furcht und Hoffnung gebaut iſt, für einen Einfluß auf die Tugend hat.

„ An ſich kan wirklich da, wo die gute Neigung allein wirken ſoll, wie

„ geſagt, eine ſolche Religion keine Tugend
„ geben.

„ Sie kan ihr vielmehr noch ſchaden, weil
„ ſie die ſelbſtigen Neigungen begünſtigt,
„ und ſie immer mehr vom gemeinen Gu-
„ ten abzieht. Sie mindert ſo gar die
„ Frömmigkeit, weil ſie macht, daß man
„ Gott nur um des Guten willen liebt
„ das er giebt, nicht um ſeiner ſelbſt
„ willen.

„ Mit allem dem kan doch auch dieſe
„ knechtiſche Hoffnung und Furcht der
„ Tugend ſelbſt nützen.

„ Denn, wie ſchon geſagt, die natür-
„ liche Neigung zum Recht, hat an den
„ Leidenſchaften und dem Eigennutz groſſe
„ Feinde, alſo iſts gut wenn die Furcht
„ und Hoffnung dieſe in Schranken hält.

„ Auch wo üble Gewohnheiten, die Nei-
„ gungen zur Tugend faſt ganz unterdrückt
„ haben, kan eine ſolche Religion wieder
„ aufhelfen, wenn ſie dem Menſchen zeigt,
„ daß was er der Tugend aufopfert, ihm
„ wieder erſetzt wird in jenem Leben.

„Eben dieſe Wirkungen haben Belohnungen und Strafen im bürgerlichen Leben und in der Familie, nur müſſen die, welche ſie austheilen, gerecht ſeyn.

„Noch vortrefflicher aber wird eine ſolche Religion, wenn die Belohnungen die ſie anbietet, in nichts beſtehn als im Genuß, und in der Ausübung der Tugend in jenem Leben.

„Dieſes erklärt den Einfluß der ſelbſtigen Neigungen auf die Tugend! An ſich nützen ſie nichts, aber die Tugend erhält ſich beſſer wenn ſie mit dem Eigennutz übereinſtimmend gemacht wird.

„Wer überzeugt iſt, daß Tugend ihn glücklich macht, das Laſter elend, iſt an ſich ſelbſt ſicher; wer aber wenigſtens glaubt, daß ſein Gott ſich um das Leben der Menſchen bekümmre, und den Guten ſchätze und belohne; oder wer auch ohne den Einfluß der Vorſicht anzunehmen, doch glaubt, daß Gott das Gute lohne, das Böſe ſtrafe, der iſt auch ſicher. Doch lauft er eine andere Gefahr, nehmlich die, durch dieſes beſtändige Aufmerken auf eigenes

„ Intereſſe, das allgemeine aus dem Geſichte zu verlieren, und, wie von vielen Zeloten beobachtet wird, für jene künftige Belohnung, Freunde, Weib, Kinder, Vaterland, die ganze Welt zu verachten, und zurückzuſetzen.

„ Der Atheißme iſt hier zwar freylich „ ſehr mangelhaft. Wenn er falſch urtheilt über Recht und Unrecht, ſo hat „ er nichts ihn zurecht zu weiſen; aber „ er iſt doch nicht die Urſache dieſes falſchen Urtheils: denn man braucht die „ Idee von Gott nicht, um den Werth „ der Tugend zu fühlen. — Doch iſts „ wahr, der Atheißme zeigt ſelten dem „ Weeg nach! — Es iſt gewiſſermaſſen — —

Ich muß dieſe Stelle überſetzen, denn ſie rechtfertigt, was ich bisher behauptete, das Widerſprechende in Schäftsburys Syſtem zu deutlich, ſie iſt dabey ſehr ſchön und ſehr wahr.

„ Es iſt gewiſſermaſſen unmöglich, „ daß jemand einen groſſen Begriff von „ der Tugend, und der Glückſeeligkeit haben könne, welche ſie giebt, wenn er „ vorher ſeine Seele nicht erhoben, und

„groſſe Gedanken gefaßt hat von den Seeligkeiten, die aus der edlen Liebe und Anbetung der Tugend flieſſen; Nichts als die Erfahrung einer ſolchen Seeligkeit kann uns von ihrem Werth, von ihrer Gröſſe, ihrer Wirklichkeit verſichern. Der Hauptgrund, worauf dieſe Meynung von der Seeligkeit, welche die Tugend giebt, ruhen kann; muß in dem mächtigen Gefühl dieſer edlen moraliſchen Stimmung liegen, und in der Kenntniß wie mächtig und ſtark ſie iſt!

„Nun iſts aber wahr, daß dieſe moraliſche Stimmung nicht ſehr ſtark, die reine Liebe zur Tugend und zum Guten nicht ſehr mächtig werden kann; bey dem, welcher glaubt, daß in dem Ganzen ſelbſt weder Güte noch Schönheit wäre, und der überhaupt kein Beyſpiel eines änlichen Gefühls in einem höhern Weſen erkennt. Solch ein Glaube muß vielmehr alle Neigungen zu allem Schönen, zu allem innern Werth vermindern, und ſelbſt die Gewohnheit und natürliche Neigung, die Schönheit der Natur, und alles was im Lauf der Dinge, Zweck, Harmonie, Ueberein-

„ſtimmung hat, zu bewundern, gänzlich
„unterdrücken!

„Wie kann der eine Ordnung lieben,
„und mit Wohlgefallen ſehen, welcher
„das Ganze für ein Muſter der Unordnung
„hält? wie kann der eine untergeordnete
„Schönheit in einem Theil umfaſſen
„und ſchätzen, welcher ſich überredet,
„daß das Ganze ſelbſt unvollkommen,
„und nichts als eine leere unbegränzte
„Häßlichkeit iſt?

„Wahrlich nichts kann melancholiſcher
„ſeyn, als der Gedanke, zu leben in einem
„verwirrten Univerſum, wo ſo vieles
„Uebel zu befürchten iſt, und wo nichts
„Gutes, nichts liebenswürdiges ſich darſtellt,
„nichts das der Betrachtung genügen,
„nichts das eine andere Empfindung,
„als Haß, Verachtung und Mißfallen
„erregen kann.

„Eine ſolche Meynung von den Dingen
„der Welt, kann nach und nach
„den Charakter verbittern, und nicht
„allein die Liebe zur Tugend kälter machen,
„ſondern ihre Grundlage, ſelbſt die
„natürlichen Neigungen zur Güte, unter-

„ graben und zerſtören helfen! So weit
„ vom Atheißme. Schäftsbury kommt
nun zum Deißme zurück, und ſagt wieder;
„ daß, wenn die Meynung von Gott
„ ſo wäre, daß der Gott dem Grundſatz
„ des Rechts gemäß handle, und ſein
„ Lohn nur der wahren Tugend zukomme;
„ eine ſolche Religion der Tugend ſelbſt,
„ dennoch nutzen könne, wenn ſonſt dieſe
„ Religion noch ſo ſchlimm von der menſchlichen
„ Natur denken mache, und wenn ſie
„ ihm auch ſelbſt die traurigen Gedanken
„ beybringe, daß Tugend eine Feindin
„ der menſchlichen Glückſeeligkeit wäre. —
„ Doch das, ſagt er, könne keine Meynung
„ eines reinen Deißme ſeyn!

„ Endlich ſoll noch eine Bemerkung
„ mitgetheilet werden, welche dem Deißme
„ den Vorzug über den Atheißmus giebt.

„ Nemlich: jede Creatur hat ſeinen Widerwillen
„ gegen alles was ihr ſchadet;
„ Iſt der in gehörigem Verhältniß, um
„ ſie gegen das Uebel zu verwahren, ſo
„ iſt er gut; wenn aber das Uebel da
„ iſt, und der Verdruß des Mißvergnügens
„ wird noch ſtärker, ſo iſt er fehlerhaft;
„ die Geduld aber wird alsdann Tugend.

„ Nun iſts gewiß, daß ſo, wie der Atheiſ-
„ mus, über das, was die Atome zuſam-
„ men bringen, keine Freude haben kann;
„ er auch beym Unglück ſich kaum vor dem
„ äuſſerſten Verdruß bewahren kan, welcher
„ am Ende ſein Gefühl für die Ordnung der
„ Dinge ſtören muß. Der Deiſmus giebt
„ aber dagegen den Troſt, daß was hier
„ nicht wohl thut, doch gut iſt, in der
„ Ordnung des Ganzen. Folglich iſt die-
„ ſer auch in ſo weit eine beſſere Stütze
„ der Tugend.

„ Auch iſt richtig, daß der Deiſmus,
„ welcher die Ordnung der Welt ſo herr-
„ lich darſtellt, die Tugend, welche ſelbſt
„ im Grund nichts iſt, als die Ordnung
„ im geſelligen Leben, durch die Liebe
„ zu der Ordnung im Ganzen ſehr be-
„ fördert. Nur kommts darauf an, wie
„ der Deiſmus dieſe Ordnung anſieht:
„ Sieht er ſie irrig an, ſo iſt er doch
„ der Tugend beförderlich, ſo weit dieſe
„ von ihm mißverſtandene Ordnung eine
„ Liebe in ihm erregt, welche der Tugend
„ und der Güte beyſteht; ſieht er ſie
„ richtig an, wie ſie iſt, ſo iſt er ſelbſt
„ durch dieſe Liebe ihre ſicherſte Stütze.

„ Und hieraus kann man das Verhältniß
„ der Frömmigkeit zur Tugend erkennen.
„ Dieſe iſt ohne jene nicht vollkommen,
„ denn ſie hat nicht eben die Veſtigkeit,
„ das nemliche Wohlwollen, und Gleich-
„ müthigkeit.

„ Alſo giebt der Glaube an einen Gott
„ der Tugend ihre höchſte Vollkommen-
„ heit „.

Es iſt, dünkt mich, kaum zu überſehen, daß Schäftsbury in dieſem Abſchnitt, ſich ſelbſt in Wiederholungen und einen unmethodiſchen Gang ſeiner Ideen verwickelt, den man in den übrigen Theilen ſeines Buchs nicht ſo gewahr wird; und die Stelle vom Atheißmuß, welche ich überſetzt habe, ſcheint mir überhaupt zu beweiſen, daß er etwas zu ſpät den ganzen Umfang ſeiner Behauptung überſehen habe. Vielleicht wenn er ehe bemerkt hätte, daß der Atheisme keinen Gedanken von Ordnung erlaube, würde er auch bey dem erſten der drey Fälle, die er vorausſetzt, beobachtet haben, daß nicht die Unwiſſenheit von Gott, ſondern der Glaube, daß kein Gott ſey, den Sinn, die Neigung zum Guten nehme, ſobald der Menſch zu räſoniren anfängt, und ſeine üblen Neigungen mächtig werden; und eben ſo würde er bey dem zweyten Punkt beobachtet haben, daß dieſer Glaube, falſche Neigungen gebe, weil er die giebt, auch ſich dem Zufall und jeder Stimmung, jedes Augenblicks zu überlaſſen.

Ich finde ſonſt in dieſem Abſchnitt ſehr wenig zu bemerken; denn ich bin mit allem, und ſonderlich damit vollkommen einverſtanden, daß willkürliche Strafen und Belohnungen keine Tugend geben. Ich glaube auch, daß, nach meiner Art die Tugend mir zu gedenken, gar keine Strafe noch Belohnungen gedenkbar ſind; ſondern daß der Zweck der Tugend unmittelbar auf die Folgen guter Handlungen gehe, die an ſich wohlthätig ſind, im ganzen Umfang und der ganzen Dauer unſerer Exiſtenz; wohingegen die Folgen des Laſters, auch, aber nur in einem Punkt des Umfangs oder der Dauer unſerer Exiſtenz wohlthätig, in den andern deſto drückender und ſchädlicher ſind.

Auch darinn bin ich völlig mit Schäftsbury einig, daß Tugend da ſeyn kann vor dem Begriff von Gott. Ja noch mehr, ich glaube ſie kann da ſeyn, und iſt am ſicherſten da, ſelbſt ohne Begriff von Tugend!

So wie man ſich aber auf das räſoniren aus Begriffen einläßt; ſo dünkt mich, muß man in der Materie von der Moral ſeine Begriffe blos aus des Menſchen Herz nehmen, denn das gebietet ihm allein zur Tugend! — Und wer das ſtudirt hat, der wird finden wie es ſich ausbreittet über Zeit und Ewigkeit, und wie wenig es nöthig iſt, aus unſern Felſen-Ritzen hinauszuahnden auf den Zweck des Univerſums der fühlenden Weſen, um zu begreifen, daß ihr Wohl unſer Wohl ſey!

Schäftsbury dehnt ſich in ſeinem zweyten Buch auch darüber aus; und ich werde da noch Gelegenheit finden, mich ganz über dieſe groſſe Wahrheit zu erklären.

Ende des erſten Buchs.

Zweytes Buch.

I. Theil. I. Abſchnitt.

„Nach der Unterſuchung von dem Weſen der Tugend, will Schäftsbury noch unterſuchen, was uns verbinde, uns ihren Vorſchriften gemäß zu betragen.

„Die Neigung zum Beſten des Syſtems deſſen Theil eine Creatur iſt, giebt das, was wir Rechtſchaffenheit nennen; das Gegentheil iſt das Laſter.

„In jeder Creatur iſt ein beſtändiges Verhältniß, und Bezug der Neigungen gegen dieſes gemeine Intereſſe; aus dieſen folgt aber oft ein Widerſpruch zwiſchen jenen und dieſen. Daraus ſollte man ſchlieſſen, daß beyde ſich ganz entgegen ſeyen.

„Daher haben einige, weil ſie bemerkten, daß die Neigung für das Wohl des Syſtems wozu ſie gehören, ſie nöthige aus ſich heraus zu gehen, die Hypotheſe aufſtellen wollen, daß man alſo

„ das Wohl des Ganzen völlig auſſer Augen
„ ſetzen, und alle Neigungen dazu
„ unterdrücken, hingegen ſich ganz allein
„ um ſein eignes Wohl bekümmern ſolle.

„ Dieſe Hypotheſe iſt aber ſehr irrig,
„ und ſetzt eine groſſe Unordnung in dem
„ Ganzen voraus. Das ganze Syſtem wäre
„ nach dieſem, gleich einem Cörper, deſſen
„ einzelne Theile dann am geſündeſten
„ wären, wann ſie dem ganzen Cörper
„ entgegen zu ſeyn, geneigt und geſchickt
„ wären.

„ Es iſt alſo zu beweiſen, daß es ganz
„ anders ſey; daß das privat Intreſſe der
„ Menſchen mit dem Intreſſe des ganzen
„ Syſtems, wozu wir gehören, völlig unzertrennlich
„ ſey, und daß die moraliſche
„ Rechtſchaffenheit (das iſt, die Neigung
„ für das ganze Syſtem) gerade das Wohl
„ eines jeden, ihr Gegenſatz, ſein Uebel
„ ſey.

Es iſt ſchwer zu begreifen, wie ein Mann von Schäftsburys Scharfſinn, deſſen Philoſophie ſich ſonſt ſo ſehr zu bemühen ſcheint, alles einfältig, und nach dem gemeinen Menſchenſinn zu beurtheilen, ſeine Leſer ſo herum führen konnte, als wir hier herumgeführt werden. Nachdem wir im erſten Buch von nichts hörten als von dem gemeinen Wohl des Syſtems; überall darauf gewieſen, und ſo mühſam aus uns ſelbſt heraus gewieſen worden ſind: ſo ſagt man uns nun auf einmal; Aber, das gemeine Wohl, das wir Euch geprediget haben, iſt euer eigenes Wohl, und eben weil es das iſt, ſo ſeyd ihr dazu verbunden.

Noch mehr! Nachdem man uns geſagt hatte, der Atheiſt, welcher alles für Zufall, folglich Unordnung hält, kann dennoch durch dieſe Hypotheſe die Neigungen zum gemeinen Wohl nicht ausrotten; ſo ſagt man uns nun, wenn man dieſe Neigungen ausrotten wollte, ſo müßte man alles für Zufall und Unordnung halten!

Ich habe dergleichen Widerſprüche, oder Deräſonements in den meiſten Büchern, welche eine Gleichgiltigkeit gegen die Religion, oder gar Haß gegen ſie predigen, gefunden; und eben darum bin ich auf den Gedanken gefallen, ſie zu anatomiren, und den Gang ihres Räſonements von den Auszierungen, womit ſeine Wendungen und Verwicklungen zugedeckt werden, zu befreyen. Die meiſten Leſer dieſer Schriften haben dazu keine Geduld; viele haben keine Fähigkeit dazu, viele leſen ſie nicht bis ans Ende!

Kommt denn noch die Eſtime ſur Parole dazu; kommt die dem Deutſchen am meiſten fühlbare Furcht vor Spott und Perſifflage dazu, ſo werden oft die gröſten Flachheiten, die man an den Vertheidigern der Religion allerdings zu rügen berechtigt iſt, bey ihren Feinden mit aller Nachſicht aufgenommen, oft gar gerechtfertigt!

Und in der That ſind auch dieſe Flachheiten oft nur Flachheiten an dem Ort wo ſie ſtehn, und würden tiefe Wahrheiten ſeyn, wenn ſie wo anders ſtünden. Aber dann würden auch die Schlüſſe daraus ganz anders ausfallen.

Wenn ich Zeit und Luſt behalte, den Helvetius, das Syſtême de la Nature, die Fabel von den Bienen, Hobbe, Hume eben ſo durch zu gehen, wie hier den Schäftsbury, ſo werde ich eben das noch öfter zu zeigen Gelegenheit finden. Wenn man Schäftsburis zweytes Buch zum erſten machte, ſo würde alles der reinen Vernunft, ſo weit ſie mir wenigſtens vorleuchtet, viel angemeſſener ſeyn; aber dann würde auch folgen, was ich behaupte, nemlich:

daß

> Daß wenn man anfängt über die Moral aus Begriffen zu räſoniren, keine gedacht werden kann, ohne Religion; nicht, weil dieſe Quelle der Moral, ſondern weil ſie unzertrennlicher Theil derſelben iſt; daß aber die, welche ſo glücklich ſind, den Tact von Tugend, welchen die Natur uns allen gegeben hat, rein zu erhalten, das Räſonement nicht brauchen, ſondern ſich ſicher dieſem Tact überlaſſen können; auch ſicher, in Anſehung der Religion, für welche dieſe Glückliche dann auch gewiß den Takt haben, den die Natur eben ſo gut jedem mittheilt, und der gar keine Folge von Räſonement iſt.

Ich habe in dem, was ich über Schäftsburys erſtes Buch ſagte, ſchon vieles bemerkt, worauf dieſer Satz gegründet iſt. Um ihn aber in ſein ganzes Licht zu ſetzen, und um deſto weniger bey dieſem zweyten Buch bemerken zu müſſen, will ich hier mein ganzes Moralſyſtem, in ſeinem Umriß voraus ſchicken.

Es beſteht dieſes in folgenden Sätzen.

Der Zweck des Ganzen und aller ſeiner Theile iſt von zweyerley Art. Zum Theil wird er nach ewigen unfehlbaren Regeln erzwungen; zum Theil wird er durch ſelbſtthätige Geſchöpfe erreicht.

Jenen Zweck kennen wir wenig oder nicht; er kann für kein Geſchöpf etwas anders als blos Gegenſtand der Speculation ſeyn; und was er iſt, ſo iſt er unfehlbar dem Ganzen gemäß, unveränderlich, einfach, gut, ohne Möglichkeit böß zu werden.

Dieſer, nemlich der Theil des Zwecks, welcher durch ſelbſtthätige Geſchöpfe erreicht wird, iſt zwar für das Ganze eben ſo unveränderlich gut; aber weil er ſelbſtthätigen Geſchöpfen überlaſſen werden ſollte, ſo beſteht er nicht darinn, daß das Ganze dadurch gebeſſert, oder erhalten werde, u. ſ. w., ſondern darinn, daß wie das ſelbſtthätige Geſchöpf handelt, ſo es genieſſe. Der Cirkel, worinn die ſelbſtthätigen Weſen eingeſchloſſen ſind, hat alſo weiter keinen Einfluß auf das Ganze als den, daß Theile darinn ſeyn ſollten, die genieſſen, wie ſie handeln.

Unter dieſe Art von Geſchöpfen gehöret der Menſch auch.

Was in und an ihm iſt, das zu dem erſten der oben bemerkten Zwecke gehört, das muß ſeinen Gang gehen, wie der Zweck es fordert; iſt alſo unabhängig von dem Menſchen, und nur Gegenſtand ſeiner Speculation: Dahin gehört ſein Bau, ſeine Gröſſe, Stärke, Reichthum phyſiſcher Kräfte und Fähigkeiten, Inſtinkt, zum Theil ſelbſt ſeine Schwäche und Einſchränkung u. ſ. w.

Was aber in und an ihm iſt, das zum zweyten Zweck gehört; deſſen Folge giebt ihm Genuß und Leiden; und zwar Genuß und Leiden von der Art, die wir moraliſchen Genuß und Leiden nennen; dahin gehört Genuß der Wahrheit, der Liebe, der Schönheit, der Vollkommenheit, der Harmonie in ſeiner eignen ganzen Exiſtenz u. d. g.

Der Unterſchied zwiſchen dieſer Art Leiden, und dem gemeinen Leiden; dieſer Art von Genuß und dem gemeinen Genuß, liegt theils in den Gegenſtänden des Genuſſes, theils auch darinn, daß das moraliſche, mit dem Bewußtſeyn der Selbſtthätigkeit verbunden iſt; das gemeine mit dem Bewußtſeyn, daß es von einer andern Urſache herkommt.

So wie aber der Menſch, in dem geringſten Theil ſeiner Exiſtenz ſelbſtthätig iſt; in allem andern abhängig von dem Lauf der Dinge;

ſo entſteht nothwendig ein Contraſt, wenn er dieſem, ihm nothwendigen Lauf der Dinge widerſtrebt; und eine Harmonie, wenn er ſelbſtthätig, in ſeinem freyen Theil das genießt, was Gegenſtand des moraliſchen Genuſſes iſt, und allen Contraſt mit dem, was nicht von ſeiner Selbſtthätigkeit abhängt, vermeidet oder verhindert; oder, wenn er auch das nicht kann, geduldig trägt.

Der Contraſt, giebt das, was wir Leiden nennen; die Harmonie, das, was wir Genuß nennen.

Das iſt das τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν (*) der Stoa; ſie kannte aber nur den Theil der Moral, welcher den Menſchen mit dem Gang des Ganzen harmoniſch macht; den aber, welcher ihn zu dem Genuß ſtimmt, den er durch ſeine Selbſtthätigkeit erhalten kann, den kannte ſie wenig.

Erfahrung und Inſtinkt giebt dem Thier, das auch in einem Theil ſeiner Exiſtenz ſelbſtthätig iſt, Regeln an, wie es den Contraſt mit dem Gang des Ganzen vermeiden, und die, ſeiner Selbſtthätigkeit überlaſſenen Genüſſe, ſich

---

(*) Einiges hängt von uns ab, einiges nicht.

verſchaffen ſoll; aber es ſcheint dennoch keinen moraliſchen Genuß noch Leiden haben zu können, weil, ſo viel wir an ihm bemerken, es kein Bewußtſeyn ſeiner Selbſtthätigkeit hat.

Eben dieſe Erfahrung, eben der Inſtinkt, aber auch noch der Menſchen-Sinn, das iſt die uns allen gemeine Kraft zu beurtheilen und zu denken, und der höhere Verſtand, lehrt den Menſchen in ſehr vielen Fällen finden, was der nothwendige Gang des Ganzen, ihn, ſeines Zweckes wegen, leiden, was er ihn genieſſen macht; und wie er in dem Kreiß ſeiner Selbſtthätigkeit handeln muß, um ſich mit dem Gang des Ganzen immer in Harmonie zu erhalten; wie ſeine Selbſtthätigkeit wirken muß, daß er ohne die Harmonie zu ſtören, genieſſen könne, was er durch ſeine Selbſtthätigkeit genieſſen kann.

Geht der Gang des Ganzen gerade ſo, daß ſein Individuum dadurch mehr Genuß als Leiden fühlt; ſo iſt er auf gemeine Art glücklich, im Gegentheil unglücklich. Und das iſt, was viele überredet hat zu glauben, die Macht, welche dieſen Gang eingerichtet hat, bekümmre ſich nicht um die Individua.

Geht dieſer Gang nicht ſo; das Individuum aber hat durch ſeine Selbſtthätigkeit ſich ſo geſtimmt, daß der Gang des Ganzen ihm weniger Leiden giebt; hingegen ſeine Selbſtthätigkeit es immer mit dem Lauf der Dinge, von welchen es ſich nicht los machen kann, in Harmonie erhält, und ihm die ihm überlaſſene Genüſſe ſchaft, ſo wird dieſes Individuum moraliſch glücklich.

Die Stoa glaubte dieſer moraliſchen Glückſeeligkeit am nächſten zu kommen, wann ſie ſich abhärtete gegen das, was der Gang des Ganzen, ihr von Leiden zuzöge; und wer es ſo weit brachte, litte weniger; aber weniger leiden iſt noch nicht genieſſen.

Der Zuſtand des Menſchen iſt ſehr zuſammen geſetzt; folglich kann der Gang des Ganzen in einem Punkt, oft mit dem ſelbſtthätigen Gang des Individuums harmoniren, im andern nicht.

Ferner: der Menſch lebt nicht für einen Augenblick; der Gang des Ganzen kann alſo zwar in einem Punkt der Zeit mit dem Menſchen ſehr harmoniſch ſeyn, in ſeiner Folge aber ſehr contraſtiren; es kann in einem Punkt, in einem Moment ein Genuß ſelbſtthätig gewirkt werden, der in dem andern Punkt und Moment allen Genuß unmöglich macht.

Zur Harmonie unſers ſelbſtthätigen Gangs mit dem nothwendigen Gang des Ganzen, und zum vollen moraliſchen Genuß, gehört alſo: daß dieſe Harmonie in dem ganzen Umfang unſerer Exiſtenz, und in ihrer ganzen Dauer beſtehe.

Damit das möglich ſey, mußte alſo das ſelbſtthätige Jndividuum, die Gabe haben, von Theilen auf das Ganze, von Urſachen auf die Folgen zu ſchlieſſen: Das iſt das, was wir Vernunft nennen.

Da es oft ſchwer iſt, in jedem Augenblick den Gang des Ganzen und ſeiner Theile, und ſeinen Einfluß auf uns, ſo zu kennen, daß man gleich entſcheiden könne, was man in dem Augenblick, in welchem die Selbſtthätigkeit handeln ſoll, thun müſſe, um die Harmonie im ganzen Umfang, und der ganzen Dauer unſerer Exiſtenz zu erhalten; ſo haben die Weiſen aller Zeiten, dieſem Gang des Ganzen nachgeſpürt, und den Umfang und die Dauer der menſchlichen Exiſtenz zu überſehen getrachtet, damit ſie aus Zuſammenhaltung beyder, die Regeln abziehen könnten, wonach der

Menſch in jedem Vorfall, ſeine Selbſtthätigkeit ſollte handeln laſſen, damit er die Harmonie erhalte, und den Contraſt vermeide. Sie haben die moraliſchen Genüſſe der Menſchen aufgeſucht, und wie weit, und unter was für Bedingniſſen der Lauf des Ganzen ſie der Selbſtthätigkeit möglich machen, zu erforſchen getrachtet. Die Sammlung dieſer Beobachtungen, nennt man wiſſenſchaftliche Moral; Man ſieht aber leicht, daß dieſe immer ſehr unvollſtändig ſeyn, ſehr im Allgemeinen bleiben muß, indem, wenn ſie vollſtändig werden ſollte, ſie jeden Menſchen in ſeinen individuellen Umſtänden, prüfen, wenigſtens ein Innbegriff aller Wiſſenſchaften ſeyn müßte; denn alle beſchäftigen ſich damit; entweder den Gang des Ganzen in ſeinen Theilen und Folgen zu erkennen; oder den Umfang und die Dauer der menſchlichen Exiſtenz zu erforſchen; oder den Einfluß, den der Gang des Ganzen auf den Menſchen hat, zu ergründen; oder die Art, wie und was die Selbſtthätigkeit für moraliſche Genüſſe geben kann, zu unterſuchen.

Man hat drey Verhältniſſe des Menſchen angenommen, und geſucht wie er in dieſen Verhältniſſen handeln müſſe, um mit dem ihn umgebenden Univerſum nicht zu contraſtiren, vielmehr neben ihm ſo viele moraliſche Genüſſe zu erhalten, als möglich iſt.

Ich nehme lieber vier an.

Jede Regel, von dem was der Menſch thun muß, dieſen Contraſt zu vermeiden, hat man Pflichten genannt; das heißt Vorſchriften von den ſelbſtthätigen Handlungen, die gethan oder gelaſſen werden müſſen, unter der Bedingniß, wenn der Menſch in ſeinem ſelbſtthätigen Kreiß genieſſen will, was er kann, ohne mit dem Ganzen zu contraſtiren.

Ich nehme drey dieſer Regeln an: Sich dem nothwendigen Gang des Ganzen zu ergeben, und ſich dagegen zu ſchützen, wo man kann; Sich ſo viele Fähigkeiten zum Genuß, und ſo viel Genüſſe zu ſchaffen, als man kann; und endlich, alles für die ganze Dauer, und den ganzen Umfang unſerer Exiſtenz zu berechnen. Dieſe drey Regeln wendet die Moral auf die vier Verhältniſſe des Menſchen an, und in dieſe theilen ſich alle Wiſſenſchaften und Künſte.

Diejenige die annehmen, daß ein Gott ſey, haben das erſte Verhältniß in dem Gang Gottes gegen die Menſchen geſucht. Dahin gehörte von Wiſſenſchaften die ganze Theologie, ſo wohl die philoſophiſche als die geoffenbarte mit ihrem Anhang, bey jedem Volk und jedem Glauben.

Das zweite Verhältniß iſt das, gegen des Menſchen eigne, phyſiſche oder natürliche Kräfte. Dahin gehört die ganze Medizin mit allem ihrem Anhang; die Vernunftlehre, Methodick, ſpekulative Philoſophie, alle Talente die Genüſſe geben u. ſ. w.

Das dritte iſt gegen die Thiere, und die lebloſe Schöpfung. Dahin gehört die Natur, Phyſik, Matheſis, Mechänik, und die ihnen verwandte Wiſſenſchaften.

Das vierte iſt das Verhältniß gegen andere Menſchen; denn da dieſe auch nicht den Gang gehen, den jeder will, ſo iſt dieſes Verhältniß dem gleich, welches zwiſchen dem Menſchen, und dem von ihm unabhängigen Gang des Ganzen Platz findet. Dahin gehöret die Rechtswiſſenſchaft, Politik, und die ihr angehörige Theile u. ſ. w.

Die Moral kann aber, wie geſagt, nicht alle dieſe Wiſſenſchaften umfaſſen, ſondern muß ſich begnügen, bloß die Zwecke dieſer Wiſſenſchaften anzugeben; zu zeigen wie ſie dienen, die vom Menſchen unabhängige Natur zu beobachten, und kennen zu lernen, und ſeine ſelbſtthätige Handlungen dieſer gemäß einzurichten, um mit ihr nicht zu contraſtiren, ſondern aus ihr diejenige Genüſſe zu ziehen, die ihm möglich ſind.

Weil aber, wie ich ſchon ſagte, die Harmonie zwiſchen unſerm ſelbſtthätigen Kreiß, und unſerm nothwendigen Kreiß, den ganzen Kreiß der ganzen Dauer unſerer Exiſtenz umfaſſen ſoll; eine und die nemliche Handlung aber oft in einzelnen Punkten und Momenten harmoniren, in andern contraſtiren kann: ſo entſteht daher das, was wir Colliſionen nennen.

Und weil die menſchliche Seele nach jeder Harmonie und jedem Genuß ſtrebt, von jedem Contraſt, jedem Leiden ſich entfernen möchte; ſo geſchieht es daß oft ungleich gröſſre Contraſte in dem ganzen Kreiß, aus Harmonien in einzelnen Punkten entſtehn, ungleich gröſſere Genüſſe, aus kleinern Leiden oder Entbehrung folgen. Es iſt alſo nöthig, daß ein ſelbſtthätiges Geſchöpf, welches die gröſte, möglichſte Harmonie erreichen will, immer den ganzen Umfang, und die ganze Dauer ſeiner Exiſtenz vor Augen habe. Dieſes kann oft von Natur bey gewiſſen Claſſen von Handlungen geſchehen; daraus entſteht das moraliſche Gefühl; oft giebt das die Erfahrung, oft der Unterricht, welcher die Imagination mit Bildern des Zuſtandes, in welchen der Menſch nach ſeiner Handlung kommen wird, füllt, und den alsdann folgenden Contraſt oder Harmonie, und die künftige Genüſſe voher fühlen macht.

Je harmoniſcher der Menſch in ſeiner Selbſtthätigkeit mit dem Gang des Ganzen dahin lauft, jemehr er das Gute, das er genieſſen kann, ohne mit dem Ganzen zu contraſtiren, genießt; deſto glücklicher wird er. Die Harmonie und die Empfindung dieſes Glücks, macht die Seele auch ſchön; giebt Zufriedenheit, Gleichmüthigkeit, Amenität, und zieht das Band der moraliſchen Cohaeſion. die Liebe, veſter zuſammen als das Band der nothwendigen Cohaeſion, das man in der Lehre der Empfindungen, Geſelligkeit nennt!

Dieſes iſt die begreiflichſte Skizze der Moral wie ich ſie mir denke. Alles was Schäftsbury geſagt hat, und in dem folgenden ſagt, lößt ſich darinn auf. Auch das lößt ſich darinn auf: Ob zu einem moraliſchen Leben nach dieſer Idee, eine Kenntniß von Gott gehöre?

Ich ſage nochmal; für den, welcher ohne zu räſoniren, die Harmonie erhält und erhalten kan; die Seeligkeiten die dem Menſchen gegeben ſind, genießt und genieſſen kann, als wonach ich allein den moraliſchen Werth beurtheile; für den iſt weder wiſſenſchaftliche Religion, noch wiſſenſchaftliche Moral nöthig; ſein guter Genius, ſein eigenes Gefühl leitet ihn.

Sobald aber einer anfängt zu fragen: Warum ſoll ich moraliſch handeln? Sobald muß er Zweck und ſichern Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen voraus annehmen; folglich Ordnung und Zuſammenhang im Ganzen. Und daß der, welcher Gottes Exiſtenz läugnet, das nicht kann, hat Schäftsbury ſelbſt am Schluß des vorigen Buchs ſo deutlich geſagt, daß niemand, wenn er dieſes geleſen hat, mehr zweiflen kann. Auſſer dem aber iſt auch aus dieſem allem ſchon klar, daß wer Gott läugnet; oder daß auch ſchon der, welcher nur ſeine, und der höhern Geiſter Communication mit dem Menſchen läugnet; welcher die Unſterblichkeit nicht glaubt; oder über alles das keine Meynung hat, für alles das kein Gefühl hat; unendlich an den ſeeligſten Genüſſen, an dem Gefühl für Wahrheit, Harmonie, Vollkommenheit, ſelbſt an Liebe verlieren muß; weil er immer eingeſchränkt bleibt in den Kreiß unter dem Mond, nie hoffen darf mehr zu ſehen von der gröſſern Harmonie und Schönheit, nie inniger zu lieben, nie enger, als durch Haut und Knochen zu umfaſſen, nie wärmer zu glühen, als der Schlag ſeines Pulſes erlaubt.

Ich fahre nun fort in dem Auszug.

II. Abſchnitt.

„Ein ungeſelliger Menſch ohne Großmuth und Liebe, iſt immer ein unglücklicher Menſch. „Das geſteht jedermann „zu, wenn der Mangel dieſer Tugend „total iſt; und die Erfahrung beweißts „auch zu gut.

„Aber wenn der Mangel dieſer geſelligen Eigenſchaften ſich nur zum Theil „äuſſert, ſo will man das nicht glauben; „das iſt, den nicht für lahm halten, dem „nicht alle Glieder gelähmt ſind.

„Wenn wir unſerer innern Geſundheit „beſſer nachſpürten, würden wir nicht ſo „oft glauben-es ſey mancher einer üblen „That wegen, nicht ſchlimmer dran als zuvor auch, ſondern wir würden oft die eigne „üble Lage unſers Humors und unſerer „Seele blos darinn finden, weil wir übel „gehandelt haben.

III. Abſchnitt.

Alles was ſelbſtthätige Handlung ſeyn ſoll, muß aus Neigung geſchehen. Es giebt deren dreyerley:

„1) Zum gemeinen Beſten; 2) Zum „ſelbſtigen Wohl; 3) Die unnatürlichen „die zu keinem von Beyden gehören.

„Die erſten und zweyten ſind nur in „der gehörigen Verhältniß gut, im Ue„bermaas ſchädlich; die letzten ſind im„mer ſchädlich: Welche die ſtärkſten ſind, „nach denen wird gehandelt.

„Daß die erſten, und überhaupt daß „natürliche Neigungen zu ſtark ſeyn kön„nen, ſcheint wohl anſtößig, es iſt aber „richtig.

„Die Neigungen zum gemeinen Wohl „können in einzelnen Fällen fehlerhaft „werden, weil ſie zu ſtark ſind, und alles „andre ſo an ſich reiſſen, daß die Creatur „zu nichts nach dieſem Fall mehr wirken „kann.

„Die privat Neigungen ſind um jener „willen nöthig, alſo finden, wenn dieſe

» zu ſchwach ſind, jene nicht ſtatt. Dieſes
» Verhältniß muß aber nach der beſondern
» Oeconomie des Subjects abgemeſſen
» werden.

» Und das iſt bey den Menſchen am
» meiſten bemerklich. Ihre Religion und
» Geſetze, Erziehung u. ſ. w. machen,
» daß einer von dem andern ſo verſchieden
» iſt, welches man bey andern Creaturen
» nicht beobachtet.

» Menſchen werden von Menſchen ausgezeichnet;
» Unterſchiede werden veſtgeſetzt;
» Meynungen bey Strafe gebotten;
» Antipathien eingeſogen; Abneigungen
» gegen einander eingepflanzt; und faſt iſt
» unter keinem Himmelsſtrich mehr eine
» menſchliche Geſellſchaft die menſchliche
» Geſetze hätte. Darum iſts ſo ſchwer in
» ſolchen Geſellſchaften einen natürlichen
» Menſchen zu finden.

» Um die Frage die noch zu erörtern
» iſt veſtzuſetzen, muß nun bewieſen werden:

I.) Daß das der gröſte Selbſtgenuß iſt;

„ die ſtärkſtmöglichſte Neigung, zum ge-
„ meinen Beſten zu haben.

II.) Daß zu ſtarke ſelbſtige Neigungen
„ elend machen.

III.) Daß unnatürliche Neigungen, die
„ weder eignes noch gemeines Wohl zum
„ Zweck haben, am aller elendeſten ma-
„ chen.

Da nach meinem Syſtem alle menſchliche Tugenden blos die Glückſeeligkeit deſſen abzwecken, welcher ſie ausübt; ſo brauche ich mich auf alle dieſe Fragen nicht einzulaſſen, welche Schäftsbury blos deswegen aufwerfen, und ſo künſtlich einrichten mußte, weil ſein ganzes Syſtem künſtlich iſt.

II. Theil. I. Abſchnitt.

Beweiß des erſten Satzes.

„ Selbſtgenuß oder Wohl, oder Ver-
„ gnügen, welches hier einerley iſt, iſt ent-
„ weder körperlich, oder Vergnügen der
„ Seele.

„Jedermann zieht dieſe vor, und muß ſie vorziehen, weil das Vergnügen der Seele auch dem Leiden des Cörpers Trutz bieten kan; jenes nicht dieſem.

„Alles Vergnügen der Seele beſteht entweder ſelbſt, in dem Genuß der natürlichen Neigungen; oder fließt aus ihnen.

„Es folgt alſo, daß die ſtärkſtmöglichſte Neigung zum gemeinen Beſten den gröſten Selbſtgenuß giebt.

„Geſelligkeit iſt nach aller Erfahrung dem der ſie fühlt die gröſte Seeligkeit; und wenn viele dieſe Seeligkeit nicht fühlen, ſo iſt das ein Beweiß, daß ſie die geſellige Neigung nicht haben.

„Suchen nach Wahrheit, iſt eine natürliche Neigung, weil ſie die Harmonie und Ordnung des Ganzen umfaßt, folglich der Neigung zum Ganzen dienet, auch macht ſie unausſprechlich glücklich, aber nicht ſo wie die geſellige Tugend.

„So die höhere Liebe!

„Als Folgen derſelben, giebt eigner

„Beyfall und Bewußtſeyn des Beyfalls von andern, ein groſſes Vergnügen der Seele.

„Aber man glaube nicht, daß die geſellige Tugend gegen Einzelne das könne, ohne Beziehung auf das Ganze. Solls Neigung zum ganzen Syſtem ſeyn, die nur auf Einzelne angewendet wird; ſo iſt dieſe Neigung irrig, weil ſie keinen Grund im Ganzen hat; folglich auch unſicher.

„Solls blos Sympathie ſeyn, blos Neigung auf Einzelne concentrirt; ſo kann ſie auf das Vergnügen des Bewußtſeyns, der groſſen Neigung zum Ganzen, keinen Anſpruch machen, und weder ſolche Liebe noch Freundſchaft, kann ſtätigen Genuß geben, oder veſt ſich erhalten.

„Allein anders iſt es mit den, das ganze Syſtem umfaſſenden Neigungen.“

Ich muß hier im Allgemeinen bemerken, daß mein Auszug dieſes zweyten Buchs viel freyer ſeyn muß; weil wirklich dieſes Buch im Grund wenig mehr, als gemeine Declamation enthält. Ich werde, um nicht in eben den Fehler zu fallen, am Schluß nur einiges in Rückſicht auf mein Syſtem darüber ſagen. Hier aber, und wo ich ſonſt einige ſehr auffallende Paradoxen finde, wird man mir erlauben ſie nur kurz zu prüfen.

Dem erſten Anſehn nach ſchickt Schäftsbury die Pylades und Oreſte, die Hercules und Philoctete, die Jonatan und Davids, alle ins Reich der Grillen und Phantaſien: Er will aber in der That nur ſagen, daß dieſe Freundſchaftsverbindungen, dieſe nur auf Einzelne eingeſchränkte Liebe, ohne Liebe zu dem ganzen Menſchenſyſtem, weder ſicher ſey, noch das Vergnügen gebe, das die allgemeine Liebe giebt.

Mir ſcheint Schäftsbury in der That ſeinem Syſtem zu gefallen, hier dem Menſchenſinn ſehr zu widerſprechen. Vielleicht hätte er ihn weniger beleidigt, wenn er nur geſagt hätte, daß dieſe Verbindung mit Einzelnen, dem Ganzen nicht entgegen laufen müſſe. Allein auch dann würde es ihm ſchwer geweſen ſeyn, den Gränzpunkt anzugeben, wo Freunde einander verlaſſen ſollen. Und würde er ſich vollends auf Patriotiſmus ausgebreitet und ſich gefragt haben: wie weit ein Bürger ſeinem Vaterland getreu bleiben ſoll, wann das gröſſere Wohl des Menſchenſyſtems ein anders fordert; ſo würde er ſich mit ſeinen Grundſätzen eben ſo verwickelt haben, wie ein jeder kleiner Mann ſich verwickelt, der ſich in einen allzu groſſen Mantel kleiden will. — Das ſcheint mir überhaupt das Bild zu ſeyn, von einem Menſchen, der Menſchenſitten, nach Göttergrundſätzen beurtheilen will! — Mich dünkt, ſobald man zugeben muß, daß es ſchöne Seelen giebt, daß die Schönheit der Seele eben ſo gut Grade hat, als wie die Schönheit der Formen; und daß der tugendhafte Menſch eben darum tugendhaft iſt, weil er fühlbar für die Schönheit der Seelen iſt; (lauter Sätze die Schäftsbury annimmt und ich) — wenn das alles, ſage ich, ſo iſt; ſo dünkt mich, hat man Unrecht, wenn man Sympathien und Freundſchaft gegen Einzele, zu dem Reich der Grillen verweißt; und ſollte auch einer oft ſolcher Freundſchaft zu gefallen, das Wohl ſeiner Exiſtenz ſtören; ſollte er nach Schäftsbury Syſtem, das Wohl des Ganzen ſtören; So würde er darum doch nicht weniger tugendhaft ſeyn, wenn die Seele, die er liebte, eine ſchöne Seele wäre, und er ſie um ihrer Schönheit willen liebte!

Schäftsbury glaubt ſeine vorige Ausführung ſeines Satzes wäre zu ſcholaſtiſch, und will ihn nun in freyerer Form verfolgen.

» Uebler Humor, ſagt er, muß einem
» Leben, das ſich blos nach Einfällen
» richtet, nothwendig folgen. Dieſer
» wird durch das, was Schäftsbury natürlich
» oder menſchenfreundlich nennt, vertrieben,
» wie jeder, der mit Ernſt darauf
» arbeitet, empfinden muß. Religion
» kann das nur wirken; wenn in ihr eben
» dieſe Neigungen zum Grund liegen;
» wo nicht, ſo ſchadet ſie dem Humor noch
» mehr.

» Aeuſſerlicher Wohlſtand. Nichts macht
» den Menſchen empfindlicher gegen jeden
» Anſtoß, als ein ſo begünſtigter äuſſerlicher
» Zuſtand. Man darf nur das
» Glück der Höfe und der Tyrannen anſehen.

» Eben ſo iſts mit den Vergnügen des
» Geiſtes. (Mind.) Der Geiſt oder ſein
» Werkzeug, der Verſtand kann nicht fehlen,
» auf ſich zu reflectiren; und was
» kann ihm da Zufriedenheit geben, als
» die menſchenfreundlichen Neigungen?

„ Bewußtſeyn einer begangenen Unge-
„ rechtigkeit heißt Gewiſſen. Will jemand
„ die Ungerechtigkeit nach einem falſchen
„ Grundſatz von Ehre, von Religionseifer
„ und dergl. abmeſſen; ſo wird ein fal-
„ ſches Phantom das Leiden des Gewiſ-
„ ſens nicht heilen; vielleicht endlich gar
„ das Gewiſſen härten, und dadurch den
„ Menſchen aller Achtung vor ſich ſelbſt
„ berauben. Nichts als die Beurtheilung
„ des Rechts und Unrechts nach den
„ Grundſätzen der natürlichen Neigungen,
„ kan den Genuß des Gewiſſens geben;
„ und die Seeligkeit des Gefühls innerer
„ Schönheit!

„ Bewußſeyn einer begangenen Thor-
„ heit, macht zwar den Menſchen nicht
„ innerlich häßlich ſcheinen, aber es giebt
„ doch ein Gefühl von Unwürdigkeit, und
„ wer ſich dagegen abhärtet, wird end-
„ lich alle Empfindung von moraliſchem
„ Werth verlieren “.

Alſo kann nichts der Seele und dem Gemüth ihr Wohlſeyn geben, als ſtäte Anhängigkeit an das was Schäftsbury natürliche Neigungen nennt.

Mit welchen Umſchweifen Schäftsbury zu ſeinen Beweiſen gelangt; und wie freygebig er immer die Wahrheit ſeines Satzes vorausſetzt, kan niemand entgehen! Alle ſeine Sätze ſind aber ſo allgemein, daß man ſie nicht läugnen kann, bis man ſie auf einzelne Fälle anwendet. Allein da wird ſich oft zeigen, daß bey dem Mangel eines beſtimmten Standpunkts, wonach das ſo complizirte, ſo wenig zu überſehende Wohl des ganzen Menſchenſyſtems, geprüft werden ſoll, in den wenigſten Fällen eine beſtimmte Entſcheidung möglich ſey.

Sein Hauptſatz, daß ohne Wohlwollen gegen das Menſchengeſchlecht, keine wahre dauerhafte Glückſeeligkeit eines Menſchen möglich ſey; iſt richtig; aber, ohne Wohlwollen gegen mich ſelbſt, gegen Sonn und Mond, Baum und Staude, gegen die ganze mich umgebende Natur, gegen die Ordnung, und den Plan des Ganzen, iſt es auch nicht möglich. — Und noch weniger iſt es möglich ohne eigene Genüſſe! — Nichts kann, dünkt mich, hier den Standpunkt für den Menſchen, wonach er ſein Wohl abſehen ſoll, abgeben, als der Menſch ſelbſt. Und wird der richtig geſehen, ſo umfaßt dieſer Geſichtskreiß alles, was hier oder dort auf den Menſchen Bezug haben kann, Für mehr zu ſorgen, als für ſich und ſeine Verhältniſſe, iſt aber dem Menſch nicht gegeben; iſt, dünkt mich, nur Gottes alleiniger Vorzug; der allein fremdes Wohl austheilt, ohne ſich zum Zweck zu ſetzen; der allein das ſeeligſte Weſen bleibt, wenn alles um ihn ſich ſelbſt elend macht!

Wohl weiß ich, daß dieſer mein Grundſatz, den ich ſo weit mit dem Epikur anzunehmen nicht zweifle, in Rückſicht auf Gott und die Menſchen ſehr mißbraucht worden iſt. Wer aber den Menſchen im ganzen Umfang und in der ganzen Dauer ſeiner Exiſtenz überſieht, wird ihn bey dieſer nicht falſch anwenden; und wer von der Gottheit würdig denkt, wird ſie deswegen weder menſchlich zürnend, oder liebend denken, noch in der unfühlenden Ruhe ſehen, in welche ſie manche ſetzen wollten; noch kindiſch glauben, daß ſie uns der Ehre wegen auf die Welt geſetzt habe: **Er wird ſich die Gottheit denken wie eine Sonne, die Alle mit Wohlgefallen erwärmt und erleuchtet, wann der, den ſie erleuchten will, ſich nicht ſelbſt in den Schatten ſetzt; und wird begreifen, daß dieſe Sonne ihrer Klarheit und ihrer Wärme genieſſen könne, wenn auch alles** die Decke der Finſterniß über ſich her ziehen wollte.

„Nun kommt Schäftsbury auf das „körperliche Vergnügen, und beweißt, „daß ohne Geſelligkeit das Vergnügen „der Tafel abgeſchmackt ſey; und daß „die Sättigung der Wolluſt zwiſchen den „Geſchlechtern für Mann und Weib ei„nen wahren Eckel mache, wenn die „Liebe des gegenſeitigen Wollwollens, „ſie nicht würzt.

„Ferner Unthätigkeit macht den Men„ſchen und das Vieh krank, ſo wohl am „Leib als an der Seele; die Neigun„gen zum Ganzen ſind die weſentlichen „Beſchäftigungen der Seele, wo dieſe „fehlt, muß der Körper verlieren und „geſchwächt werden.

„Endlich wenn das Gleichgewicht den „Neigungen fehlt, oder vielmehr, wenn „dieſe nicht mit dem Zuſtande ſtimmen, „in welchem eine Creatur ſich befindet, „ſo muß die Creatur elend ſeyn. Und „das iſt alſo auch die Folge in dem „Menſchen, welcher mitten in der Ge-

„ ſellſchaft lebt, und dennoch für dieſe
„ keine Neigung hat.

„ Das ſehen wir — (ich muß dieſe Stelle
überſetzen, ſie iſt, dünkt mich, mehr werth
als der ganze Abſchnitt.) „ Das ſehen
„ wir in den Vornehmern ſelbſt Für-
„ ſten und Monarchen, die über an-
„ dere Menſchen ihrem Stand nach
„ erhaben, eine Entfernung von die-
„ ſen ihren Mitgeſchöpfen affectiren.
„ Doch ſind ſie nicht ſo entfernt ge-
„ gen alle. Freylich die Beſſern und
„ Weiſern leiden ſie ſelten um ſich;
„ freylich ſchenken ſie dieſen ſelten ihr
„ Vertrauen, dennoch rufen ſie we-
„ nigſtens Menſchen zu ſich, mit wel-
„ chen ſie, ob ſie gleich oft die ſchlech-
„ teſten und verächtlichſten der ganzen
„ Race ſind, doch wenigſtens eine er-
„ phantiſirte Freundſchaft ſchlieſſen,
„ und aus welchen ſie ſich ihre Günſt-
„ linge wählen. — Dieſe pflegen dann
„ die Gegenſtände des Wohlwollens
„ und der Menſchenliebe für die Groſ-
„ ſen zu ſeyn; Für dieſe ſind ſie oft
„ bekümmert und beſorgt; auf dieſe
„ ſetzen ſie einiges Vertrauen; mit

„ dieſen theilen ſie gern ihre Macht und Gewalt; gegen ſie ſind ſie offen, frey, großmüthig, zutraulich, gütig, bis zu einer Reinheit, die ſich am Wohlthun allein ergötzt, die frey iſt von allem Eigennutz, ſo frey, daß ſie dieſem oft das Wohl des Staats nachſetzen. Aber, bey denen, bey welchen weder die Liebe zum Menſchengeſchlecht überhaupt; noch nur die Neigung zu einem oder einigen ein Gewicht hat; bey dieſen erſcheint die tyranniſche Neigung immer in ihrer ganzen Gröſſe; und durch das ganze Leben, mit der Bitterkeit, Grauſamkeit und Mißtrauen, die gewönlich dem einſamen und finſtern Gang einer gemachten Gröſſe folgen, welche niemand liebt, und ſich niemand mittheilt. “

Man erzählt vom Cambyſes, wo ich nicht irre, daß er ärgerlich über die Vertraulichkeit worinn ſein Vater mit dem Cröſus, und den edlen Perſiern die ihm das aſſyriſche und mediſche Reich erobern halfen, zu leben pflegte;

über die Liebe, welche er zu ſeinen Weibern getragen, und über die Ehrfurcht, womit er die Magier, die Weiſen ſeiner Nation, oft um Rath zu fragen pflegte, ſich, als er die Regierung angetretten, den Grundſatz veſtgeſetzt habe, niemand zu lieben, niemand zu ſchätzen, niemand zu fragen. — In der That drückte er auch den Cröſus und ſeine Freunde mit Spott und Härte, und oft mit Grauſamkeit wo er konnte; bey ſeinen Weibern ſchlief er nur wo es die Wolluſt gebot, und nie ſahen ſie an ihm, den Blick der Liebe; ſeine Magier ſahe er an als einen Zaun ſeiner gränzloſen Herrſchſucht, und gieng Tag und Nacht damit um, ſie ganz zu entfernen; Jeden erſten Stoß ſeiner Phantaſie machte er zum Geſetz für ganze Nationen, jede üble Laune beſtimmte das Schickſaal ſeiner Unterthanen! — Dadurch wurde er aber auch der erſte perſiſche Tyrann. Und ob er gleich, ut, wie Ammianus ſagt, mos eſt Principibus, quorum diffuſa poteſtas, localibus ſubinde medetur aerumnis hier und da meiſt bis zur Grauſamkeit gerecht war; ſo kannte er doch überhaupt nirgend Gerechtigkeit, hatte kein Ohr für Menſchenliebe, kein Aug für die Kunſt und Wiſſenſchaft der Egyptier; keinen Sinn für Weißheit, und kein Herz für Groſsmut! —

In neuern Zeiten findet man eine ſolche Ausartung der Gröſſe weniger; zumal in den Zeiten und in den Landen, wo noch die Unterthanen und das Heer Nerv hatten, die Groſſen zu lehren, daß ſie menſchenfreundlich ſeyn müſſen, und wo die Räthe der Groſſen, und ihre Diener noch ſelbſt ſo viel von den edlern Empfindungen der Menſchheit hatten, daß ſie weder ihren Kopf noch ihre Hände den Winken des Deſpoten verkauften.

II. Abſchnitt.

» Zu ſtarke ſelbſtige Neigungen machen,
» zum Andern, auch unglücklich; dahin
» zählt Schäftsbury Liebe zum Leben;
» Rachgierde, Luſt zum Eſſen und Trin-
» ken, und Wolluſt; Begierde nach Reich-
» tum, Ehrſucht, Trägheit.

» Zu langes Leben, iſt Leyden; zu ängſt-
» lich erhaltenes Leben, wird oft dadurch
» verlohren; die Furcht es zu verlieren,
» macht das Leben elend; Zorn und Ra-
» che ſind oft nöthig uns gegen andere
» zu bewahren und andre zu ſchröcken;
» an ſich ſind ſie aber peinlich.

„Die Wolluſt und ſinnliche Vergnügen
„ſind erſchöpflich, machen in dem Uebermaaß
„Leiden u. ſ. w.

„Geiz und Habſucht genießt nie ruhig
„des Zwecks auf welchem ſie zu arbeiten
„ſcheinen u. ſ. w.

„Ehrſucht macht ängſtlich; Trägheit
„löſt Leib und Seele auf; alle ſelbſtige
„Neigungen in dem Uebermaaſſe, nehmen
„uns die Freymüthigkeit, Offenheit
„u. ſ. w.

Man ſieht daß, da all dieſes Räſonement blos vom Uebermaaß ſpricht, das ganze Capitel nichts als Declamation ſeyn kann.

III. Abſchnitt.

Unnatürliche Neigungen.

„Die Unmenſchlichkeit, wenn man gerne
„Menſchen martern ſieht; Schadenfroher
„Muthwillen; Uebelwollen gegen andere
„Menſchen; Neid, Miſanthropie, Inhoſpitalität;
„auch rechnet Schäftsbury
„hierher, die aus dem Aberglauben entſtehenden
„Leidenſchaften; ferner, die wider-

„ natürliche Wolluſt, Tyranney, Ver„ rätherey und Undankbarkeit.

„ Wenn auch dieſe traurigen Neigungen „ manchem auf Augenblicke wohlthun, ſo „ ſind ſie doch ſelbſt äuſſerſt quälend; wer „ ſie nur Augenblicke lang in ſeinem Hu„ mor fühlt, iſt ſchon elend; wie viel „ mehr wer darinn exiſtirt?

„ Und aus allem dem ſchließt endlich „ Schäftsbury, daß, da nur die Neigung „ zum gemeinen Beſten, glücklich, alle an„ dre unglücklich machen; die Tugend „ allein das Gute, das Laſter immer das „ Böſe ſey.

Und damit endigt ſich dieſer Aufſatz.

Ich wage zu behaupten, mein Born, daß ſo wie dieſes kleine Werk mir vor Augen liegt, ſelbſt die wenigen ſchönen Stellen die darinn zu finden ſind, daſſelbe nicht würden von den andern Büchern ſeiner Art unterſchieden haben; wenn es nicht mit Bitterkeit auf die chriſtliche Religion geblickt, und ein Paradoxe angegeben hätte, das ſeit Bailes Zeit, dem leſenden Publicum um ſoviel willkommner war, jeweniger die Lehrer der Religion damal die Kunſt verſtan-

verſtanden, Philoſophie, Menſchenſinn und Religion überhaupt, und die chriſtliche Religion insbeſondere, mit einander zu verbinden!

Es kann wohl, auch einem flüchtigen Leſer, nicht entgangen ſeyn zu bemerken, daß was Schäftsbury von dem Gott ſagt, der einen ſtraft für die andern; ein Vorwurf gegen die chriſtliche Religion ſeyn ſoll. Wo aber Schäftsbury in der eigentlichen chriſtlichen Religion, das gefunden hat; wie er, wenn ſeine Begriffe von der chriſtlichen Religion, auch aus dem Mund der ſchiefeſten Orthodoxen genommen worden iſt, überſehen konnte, daß wenn auch der Eine für alle geſtraft worden wäre; wie in dem ſchiefen Syſtem der falſchen Orthodoxie geſagt wird, doch ſelbſt auch dieſer Eine dieſe Strafe gerne übernommen hat; das iſt in einem Schriftſteller, welcher ſich die Mine eines unterſuchenden Philoſophen geben will, ſehr ſchwer zu erklären. Eben das kann man bey dem Vorwurf von willkürlichen Strafen und Belohnungen ſagen; welche Meynungen auch ſo weit von dem Sinn der ächten Religion der Chriſten entfernt iſt! — Doch laſſen wir das. Warum aber hat Schäftsbury überhaupt ſich einfallen laſſen, ein ſo wenig populäres, ein ſo künſtliches, ſo wenig einleuchtendes Prinzipium der Tugend anzunehmen, da doch das die erſte Eigenſchaft der Moral ſeyn muß, daß ſie einfältig faßlich ſey, und jedem Menſchen ſo nahe liege, daß, ſobald er über ſeine Pflichten denkt, er den Grund einer jeden in ſich finde!

Warum hat er endlich den groſſen Zweifel ununterſucht gelaſſen, wie die Unordnung, die jeder, der gegen Schäftsburys Grundſatz handelt, in das Menſchenſyſtem einführt, Ordnung im ganzen Univerſum ſeyn könne? Iſt ſie Ordnung; ſo muß folgen, daß, wenn jedes Individuum in dem Menſchenſyſtem, dieſe Unordnung vermiede, und dem Schäftsburiſchen Grundſatz treu bleibe, Unordnung in dem Univerſum eingeführt würde; folglich würde die Abweichung von dieſem Grundſatz bey einigen nothwendig ſeyn; Und iſt ſie Unordnung; wie iſt dann in dem partikularen Menſchenſyſtem eine Ordnung anzunehmen, ein Grundſatz veſtzulegen? — Alle die unzuſammenhängenden Folgen dieſes Syſtems, fallen in die Augen.

Und je mehr ich dieſen nachdenke, deſto mehr werde ich überzeugt, daß der Menſch, in dem was ſeiner Selbſtthätigkeit überlaſſen iſt, ſelbſt, und zwar jeder einzele Menſch, Zweck der Macht ſey, die alles gemacht hat; daß aber das, in welchem wir nicht ſelbſtthätig handeln, nicht unabhängig ſind, Zweck des Univerſums ſey.

Wer alſo Leiden hat, die er nicht abwenden konnte, und Freude die er ſich nicht gegeben hat, der iſt in ſo weit Werkzeug zum Ganzen; und deſſen Tugend iſt: den Creiß in welchem er ſelbſtthätig wirkt, ſo zu bebauen, daß er dem Gang des Ganzen nicht kontraſtire, und ihn ſo voll unabhängiger Seeligkeiten zu machen, als er vermag! Die höchſte unter dieſen iſt reine Liebe für gute Menſchen, und gefühltes, nicht phantaſirtes Leben mit Gott und beſſern Geiſtern!

Und das mein Born, iſt die ächte Religion die man, ohne grauſam gegen das Menſchenſyſtem zu ſeyn, uns nicht ſtören kann! — Leben Sie wohl!

* * *

J. G. Schloſſer,

über die

Apologie

des

Predigtamts des Deismus

in dem

Braunſchweiger Journal V. Stück

für 1789.

Dem

Herrn Konſiſtorial-Rath Jacobi

in Zelle

gewidmet.

Frankfurt am Mayn,
bei Johann Georg Fleiſcher,
1789.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Puerilis Experientia, omnem Philoſophiam appellabit matrem, adulta vero matrem veram internoſcit.

Baco Aug. Scient. L. III. C. 4.

An

Herrn Konſiſtorial-Rath Jacobi

in Zelle!

Ich habe, verehrter Greis, als Jüngling, Ihr Buch von der Dankbarkeit gegen Gott geleſen und noch ſind mir die Eindrücke gegenwärtig, die daſſelbe damahls auf mich gemacht hat.

Ich widme Ihnen den kleinen Aufſatz den Sie hiebey erhalten, blos um Ihnen das zu ſagen; denn ich glaube, daß wir unſern guten und weiſen Alten unſre Ehrfurcht nicht beſſer beweiſen können, als wenn wir ihnen ſagen, wie nützlich ſie unſerer Jugend waren.

Carlsruhe den 10ten Aug.
1789.

Schloſſer.

Vorrede.

In dem fünften Stück des Braunſchweigiſchen Journals von dieſem Jahre, ſteht ein Aufſatz über die Frage:

> Haben die Chriſten Urſache, ſo ſehr wider den Deismus zu eifern?

Dieſen Aufſatz ſehe ich an als eine Apologie des Predigtamts des Deismus; und da ich über dieſes Predigtamt eine andere Meynung habe, als der Verfaſſer dieſes Aufſatzes, ſo lege ich meine Ideen von der Sache, neben ſeine, um beyde der Prüfung der Weiſern aus der Nation zu übergeben.

Die Frage: wie weit Volksreligion di Philoſophie über Gottſeligkeit und Moralitä einſchränken dürfe, iſt nicht neu. Sie wurde dünkt mich, zuerſt um die Zeiten des Sokrates herum, aufgeworfen, da nemlich, als ma anfieng in den Schulen der Philoſophen, übe die Religion überall zu ſchweigen, und au hörte in den Tempeln der Prieſter etwas fü ſie zu empfinden.

Die Zeiten, in welchen wir leben, ſind jenen beynahe völlig gleich; die Entſcheidun dieſer Frage iſt aber bisher noch nicht erfolgt.

In den Zeiten der griechiſchen Philoſophi bis um und nach Conſtantins Zeit, benahm ma ſich in dieſer Sache, wie man ſich von Conſtantins Zeiten bis zu uns benommen hat. Nemlich man fieng an mit Verfolgung, das iſt, mit gewaltſamer Vertheidigung der Volksreligion, erſt der Heidniſchen, dann der Chriſtlichen, und hörte auf mit Gleichgültigkeit gegen alle Religion überhaupt.

Man braucht wenig Einſicht, um zu begreifen, daß das eine ſo wenig taugt als das andere, vielleicht iſt wohl gar das leztere gefährlicher als das erſtere; ſo wie die Auszehrung gefährlicher iſt als eine wirkliche Krankheit; indeſſen iſt beides Krankheit.

Die Weisheit unſerer Philoſophen wird mir alſo wohl Beyfall geben, wenn ich behaupte, daß der Mittelweg der beſte ſey.

Dieſer Mittelweg würde nun, wie ich glaube, darinn beſtehen, wenn man die Volks religion ſo weit einſchränkte, daß ſie die Menſchen nothwendig weiſer und beſſer machen müßte, wenigſtens nicht ſchlimmer machen könnte; und die Philoſophie ſo weit, daß ſie, ſtatt Fragen entſcheiden zu wollen, die ſie aus Mangel der Vorausſetzungen nicht entſcheiden kann, ſich lieber bemühte zu demonſtriren, daß ſie das nicht kann. Und da ſie alsdann dem, welchem die Entſcheidung dieſer Fragen nützlich iſt, gar wohl erlauben würde, zu einer weiſen Offenbarung ſeine Zuflucht zu nehmen; ſo würden, bey einer ſolchen Beſcheidenheit im Denken und Empfinden, Religion und Philoſophie vertraulicher in dieſer ſchönen Welt neben einander hergehen können.

Die ächte chriſtliche Religion ſcheint mir ſo beſchaffen, wie ſie es ſeyn muß, um zu dieſer Vereinigung, ohne alle Verkünſtelung, geſchickt zu ſeyn. Unſere Philoſophie aber iſt noch nicht ſo rein, daß ſie die Hand dazu bieten könnte; und die neue Kantiſche Philoſophie, welche vielleicht am geſchickteſten wäre, ſie zu dieſem Endzweck vorzubereiten, hat, ich weiß nicht, ob durch den Fehler ihres Stifters, oder durch die Sektirerey ſeiner Anhänger, einen Weg genommen, der dem Menſchenſinn zu fremd iſt, als daß ſie unmittelbar ſo große Dinge thun könnte.

In der That ſind wir auch, ſelbſt von der Seite des guten Willens, noch nicht ſo weit. Die Religion möchte ſich gerne mit der Philoſophie vereinigen, aber dieſe iſt bisher noch zu ſtolz ihr einen Schritt entgegen zu thun; und bis ſie dieſen Stolz ablegt, wird ſie weit davon entfernt ſeyn, den Beweis ihres Unvermögens zu führen. Sie beharrt lieber entweder bey den Dogmatikern auf ihrer Allwiſſenheit, oder brüſtet ſich unter den Skeptikern ſelbſt mit ihrer Unwiſſenheit, und will ſchlechterdings nicht nachgeben, bis ſie die Religion ſelbſt zur Philoſophenſekte macht.

Der Verfaſſer des Aufſatzes, den ich vor mir liegen habe, thut wenigſtens dieſe Forderung, und nichts als die Weisheit der Nation ſcheinet mir im Stande zu ſeyn, hier zu entſcheiden, oder einen Vergleich zu vermitteln.

Blos in der Abſicht, dieſen lezten Richter oder Vermittler aller philoſophiſchen, politiſchen, oder religiöſen Streitigkeiten, an ſeine Pflicht zu erinnern, und ihn dazu aufzurufen, habe ich es gewagt, dieſe wenigen Blätter zu ſchreiben, und groß wird ihr Verdienſt ſeyn, wenn ſie einen ſo ſchönen Vergleich veranlaſſen können.

Es werden zwar freylich auch nach ihm noch manche Halb- und Afterphiloſophen an der Religion zu necken ſuchen; aber ſie werden ihr alsdann wenig ſchädlich ſeyn; und wären ſie es auch, ſo müßte ſie es tragen: denn dieſes Chor nichts empfindender Halbdenker iſt unüberwindlich, und kein Vergleich iſt mit ihm möglich.

Unüberwindlich iſt es, weil es wie Proteus tauſenderley Geſtalten annimmt, und wie die **Hydra**, für jeden Kopf, der ihm abgehauen wird, um ſo mehr hundert neue hervorſtößt, je weniger die Produktion ihrer Köpfe Anſtrengung koſtet; zu keinem Vergleich iſt aber das Chor der Afterphiloſophen zu bringen, weil dieſe Leute keinen offenſiven, ſondern einen defenſiven Stolz haben, welcher von ganz anderer Natur iſt, als der offenſive.

Der offenſive Stolz nemlich iſt ſich eines Vorzugs bewußt, und ſtößt alle die weg, die ihm dieſen Vorzug nicht zu haben ſcheinen.

Dieſem kann man beykommen, wenn man ihm entweder die Meinung von ſeinem Vorzug benimmt, oder wenn man ihn überzeugt, daß man ihm dieſen Vorzug nicht ſtreitig mache.

Der defenſive Stolz hingegen weiß, daß er den Vorzug, auf welchen er ſtolz iſt, nicht beſitzt, und ſtößt ſie nur deswegen weg, damit man nicht merke, woran es ihm fehlt. Dem defenſiv Stolzen kann man alſo weder ſeine Meynung von ſich benehmen, denn er weiß, daß er nichts iſt; noch kann man ihm jemals das Zutrauen einflößen, daß man ihm ſeinen eingebildeten Vorzug ungekränkt laſſen wolle, weil ſein Gewiſſen ihn überzeugt, daß das unmöglich iſt, ſo bald man ihm näher kommt. Deswegen übertreibt der defenſive Stolze auch immer ſeine Rolle. Die Baroneſſe von 8ten und 9ten Jahrhundert wird viel eher leiden, daß du neben ihr auf dem Sopha ſitzeſt, als die von vorgeſtern; die wirklich Schöne wird viel eher leiden, daß du ein anders Mädchen ſchön findeſt, als die gemachte; der wirklich Tapfere wird viel eher einem andern Helden Lorbeeren reichen, als der thraſoniſche; der wirkliche Gelehrte wird viel eher mit einem Ungelehrten, Menſchenſinn reden, als der Halbgelehrte. — So wird auch der wirkliche Philoſoph ſich eher mit dem Freund der Religion vereinigen, eher die Unzulänglichkeit ſeines Verſtandes geſtehen, als der Halbphiloſoph, der, weil er ſeinen Verſtand noch unzulänglicher findet, als er bey andern iſt, gleich einem verarmten Verſchwender, nichts mehr fürchtet, als die Reviſion ſeiner Kräfte.

Mit dieſer Klaſſe von Menſchen muß ſich alſo die Philoſophie ſowohl, als die wahre Religion, behelfen, wie ſie kann.

Viel geholfen wäre indeſſen ſicherlich der Menſchheit, wenn nur die wahre Philoſophie, und die wahre Religion Chriſti ſich vereinigen könnten; und deswegen wird es mir zu verzeihen ſeyn, daß ich es wage, dem Apologeten des Deismus, dieſe paar Bogen entgegen zu ſetzen.

Man wird mir auch nicht vorwerfen, daß dieſer Gegenſtand ſo ganz weit auſſer den Gränzen meines Berufs liege, und daß ich mich folglich nicht mit demſelben abgeben ſollte; denn, da die Religion täglich mehr, und gewiß zum Beſten des Ganzen, das theologiſche Gewand abzieht, in welches ſie ſeit dem dritten und vierten Jahrhundert ſo eingehüllt wurde, daß man bis zu Luthers Zeiten, kaum etwas von ihrer wahren Geſtalt ſehen konnte: ſo wird ſie täglich mehr Gegenſtand allgemeiner Betrachtung. Und mich dünkt, ich ſehe auf der Bank der Gegner der Religion auch ſo viele ſitzen, die, vermög ihres Berufs nicht mehr Recht haben als ich, von derſelben zu ſprechen. — Zudem wird dieſer ganze Streit vor dem Richterſtuhl der Weisheit geführt, deſſen Schranken jederman offen ſtehen.

Um dem Leſer nicht die Mühe zu machen, das Braunſchweigiſche Journal nachzuſehen, habe ich den Aufſaz, welchen ich in dieſen Bogen unterſuche, aus demſelben beydrucken, und an dem Rand die Seitenzahlen bemerken laſſen, welche ihn in dem Journal ſelbſt bezeichnen, weil ich mich auf die Seiten des Journals berufe. Ich hofſe, der Verfaſſer, dem es um die gute Sache der Wahrheit und der Weisheit zu thun zu ſeyn ſcheint, wird mir dieſe Freyheit nicht übel nehmen.

Der Verfaſſer.

Braunſchweiger Journal

Vtes Stück, von 1789.

2.

Haben die Chriſten Urſache, ſo ſehr wider den Deismus zu eifern? *)

Es iſt jezt ſehr gewöhnlich, daß diejenigen, welche ſich für ächte Bekenner, Befolger und Beförderer der chriſtlichen Religion ausgeben, wider den Deismus eifern, und die Welt be-

---

*) Dieſer Aufſatz hat einen eben ſo gelehrten, als angeſehenen und ehrwürdigen Geiſtlichen zum Verfaſſer. Wir glaubten, dies anzeigen zu müſſen, weil es vielleicht dazu dienen kann, theils übereilten Urtheilen über einige darin enthaltene freymüthige Aeußerungen vorzubauen, theils das Intereſſe zu vergrößern, mit welchem man dieſe Aeußerungen leſen wird.

Die Herausg. des Braunſchw. Journ.

reden wollen, man könne kein Freund des Chriſtenthums ſeyn, ohne den Deismus zu verabſcheuen, ja zu befehden, weil jener dieſem dem Untergang nicht allein drohe, ſondern gewiß herbeiführe. Man unterläßt nicht, den Deismus mit den ſchwärzeſten Farben zu ſchildern, und ihn unter den verrufenſten Namen verhaßt zu machen, ihn mit Freigeiſterei und Irreligion zu verwechſeln, und als ſein Gefolge die (10) ſchändlichſte Gewiſſenloſigkeit nebſt der frecheſten Laſterhaftigkeit anzugeben; ja was ſich irgend für politiſche und moraliſche Uebel hervorthun, die durch Ueppigkeit, ſchlechte Erziehung, abergläubiſche Religion, welche denn bey der in höhern Ständen jezt herrſchenden Aufklärung, und dem leichten Welttone wegfällt, erzeugt ſind, dieſe alle werden dem Deismus angerechnet.

So fromm nun aber auch jener Eifer ſeyn mag, ſo wird er doch redliche Weiſe nicht hindern, zu fragen: iſt denn das wirklich Deismus, gegen das man eifert? Iſt es nicht vielmehr frecher Leichtſinn, Spottſucht, oder Feindſeligkeit gegen das Chriſtenthum, deſſen wahre Beſchaffenheit man nicht kennet? Kann auch völlig reines Chriſtenthum, d. i. die helleſte, ausgebreitetſte, richtigſte und fruchtbarſte Erkenntniß ihrer Lehren, ſie mögen Gott, den Menſchen, oder die Geſetze der Tugend betreffen, Statt finden, ohne reinen Deismus, ohne Erkenntniß Gottes aus der lichtvollen ewigen Offenbarung, die den Verſtand am meiſten erleuchtet und das Herz am ſtärkſten erwärmt? Oder ſollte das Chriſtenthum ſo ſchwach ſeyn, ſo wenig freies Forſchen und unbefangene Unterſuchung ertragen, daß es durch Deismus gewiß verdränget würde? Und endlich, wenn ſich ſowohl ſchlechte Deiſten als ſchlechte Chriſten finden, ſollte das ein (11) Grund ſeyn, den Deismus zu verdammen?

Was iſt doch eigentlich Deismus? Das
ollte doch vor allen Dingen zuerſt unterſucht
werden, davon ſollte man ſich einen deutli-
hen und beſtimmten Begrif machen, ehe man
iber deſſen Natur und Folgen urtheilte. Daß
s aber viele, die gegen den Deismus nament-
ich ſtreiten, daran fehlen laſſen, ſiehet man
ffenbar daraus, daß ſie bald gegen Leicht-
nn, bald gegen Irreligion, bald gegen Uep-
igkeit und Wollüſtigkeit, bald gegen religiöſe

Meynungen, die von den ihrigen abweichen, unter dieſem Titel eifern. Dieſe Art willkührlicher Deutung ſteht ihnen zwar frey, doch werden ſie auch unpartheiiſchen Freunden der Wahrheit nicht wehren können, ihr Verfahren zu misbilligen, und es eine unverſtändige oder muthwillige und unſtatthafte Verdrehung zu nennen. Denn wo iſt eine Sache ſo ehrwürdig und heilig, die nicht könnte durch Schikane, durch gehäßige Namen, durch Andichtung abſcheulicher Folgen verdächtig oder verhaßt gemacht werden?

Ob der Deismus gut oder böſe, zu empfehlen oder zu verwerfen ſey, darüber müſſen wir gänzlich unſer Urtheil zurückhalten, bis wir erſt feſtgeſetzt haben, was er eigentlich iſt. Denn wer uns irgend eine Sache anpreiſen oder verachten wollte, ohne ſie zu (12) kennen, ohne einmal beſtimmt zu wiſſen, was ſie ſey, den würden wir doch gewiß bedauern oder belachen. Und ſo iſts billiger Weiſe auch hier.

Um uns aber deſto eher über den Begrif, der mit Deismus zu verbinden iſt, zu vereinigen, wollen wir ihn gerade nach der Angabe ſeiner Gegner aufnehmen. Dieſe ſetzen ihn dem Chriſtenthum, oder überhaupt aller poſitiven Religion entgegen; ohne dabey in Abrede zu ſeyn, daß wahre Deiſten auch Theiſten, oder Gottesverehrer ſind. Denn die dies Letzte nicht zugäben, ſetzten offenbar irrig Atheismus ſtatt Deismus, welcher ſich vom Theismus blos durch die Uebergehung oder Verwerfung jeder angeblichen Offenbarung unterſcheidet. Alſo iſt doch Deismus Religion, nur ſolche, die blos auf Erfahrung, geſunden Menſchenverſtand und gebildete Vernunft ſich ſtützt.

Der wahre Deiſt erkennet Gottes Daſeyn, Natur, Regierung und Abſichten, die Beſtimmung des Menſchen; und Tugend als ein Mittel zur wahren und ewig dauernden Glückſeligkeit. — Mit welchem Recht könnte man ihm alſo Irreligion, die zur Laſterhaftigkeit führe, beimeſſen?

Manche aber, welche alle, die das Mindeſte von dem, was ſie dem herrſchenden Glauben gemäß annehmen, entweder bezweifeln,

(13) oder es nicht ſo, wie ſie, würdigen und mit gleichem Eifer vertheidigen, für leichtſinnige, böſe und abſcheuliche Menſchen halten, weil ſie nicht einſehen, wie verſchieden die Erkenntniſſe und Meinungen der Menſchen, unbeſchadet ihrer innern Rechtſchaffenheit, ſeyn können; die dazu von Kindheit an gewöhnt ſind, über alle, die es nicht mit ihnen halten, das Verdammnißurtheil auszuſprechen: haben weder Geduld, einen Andersdenkenden anzuhören, noch Unbefangenheit genug, ihm Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen. Für ſolche wird alſo auch dieſe Unterſuchung nicht ſeyn, weil ſie längſt mit Wuth und Geifer das Anathema geſprochen haben. Indeſſen könnten ſie doch noch wohl das bedenken: da doch nicht alle Menſchen Chriſten, und nicht alle Namenchriſten wahre Chriſten ſind, daß es doch wohl beſſer wäre, wenn Jene nur Vernunftreligion, als gar keine hätten; und daß in unſern Tagen, wo ſo viele das Abentheuerliche und Vernunftwidrige der Lehren und Gebräuche ihrer Kirche einſehen, und daher mit der wahren Lehre und Anordnung Jeſu gänzlich unbekannt, das Chriſtenthum, weil ſie es nicht anders, als verderbt und verderblich ken-

nen, ganz verwerfen; der Deismus doch unendlich viel beſſer zur Beruhigung und Tugendleitung dieſer Beklagenswerthen iſt, als der Atheismus, in welchen ſie, bey Ermangelung (14) einer reinen Vernunftreligion, gewiß verfallen.

Der Deismus, da er nicht auf Ueberlieferung und blinden Glauben gebauet iſt, ſondern auf freie Erkenntniß eigener Vernunft, ſetzt bey denen, die ihm in der That ergeben ſind, vielfältiges gewiſſenhaftes Forſchen nach Wahrheit, eigenes Nachdenken über Gott und göttliche Dinge, alſo auf der einen Seite ſo viel Gewiſſenhaftigkeit, als großen Verſtand voraus. Denn wem dieſer fehlt, wie kann der zu einer reinen ſelbſtſtändigen Vernunftreligion gelangen? Und wer ohne jene iſt, wie wird der Antrieb genug haben, ſich der beſten Erkenntniß Gottes und des göttlichen Willens zu befleißigen? Dies nun vorausgeſetzt, ſo behauptet immerhin, daß davon der reine Ertrag für Beruhigung und Stärkung der Tugend ſo gar groß nicht ſey: dennoch werdet ihr eingeſtehen müſſen, daß die durch eigene Anſtrengung erlangte Gotteserkenntniß, wenigſtens gröſſern innern Werth habe, als blinder Glaube ohne deutliche Erkenntniß und ohne Gründe.

Unterſcheidet man doch wahre Chriſten von Namenchriſten, und wahres Chriſtenthum von den verſchiedenen kirchlichen Lehrſyſtemen: ſollte man denn nicht auch billig wahre Deiſten von falſchen, und reinen Deismus von affek-
(15) tirter Deiſterei, die in antireligiöſer, atheiſtiſcher und naturaliſtiſcher Nachbeterei und Spötterei beſteht, unterſcheiden?

Reiner Deismus, geſchöpft aus der groſſen, allen Geiſtern gegebenen ewigen Offenbarung Gottes, gegen welche die kleine zeitliche, einigen Völkern der Erde gegebene ſchriftliche Offenbarung gering iſt, die nur aus jener floß, auf ſie zurückleitet, ſich endlich in ſie ergießt und aufhöret; reiner Deismus, kann ſeiner Natur nach, da er nur bey Menſchen von ganz vorzüglichem Verſtande und Herzen Statt finden kann, nie, wenn nicht die Beſchaffenheit der Menſchen auf dem ganzen Erdboden ſehr glücklich verändert wird, ſo allgemein werden, als Nachbeterei, als Glaube ohne deutliche Erkenntniß und Einſicht der Gründe.

Daher können die Eiferer für die poſitiven Religionen ihre Beſorgniß ſparen, als ob der Deismus ſie überwältigen und verdrängen werde. Die wenig verſtändige ungebildete Menge der Menſchen, die ſo wenig Zeit, als Anlage und Anleitung zum vernünftigen Nachdenken hat, bedarf ſowohl zu ihrem Troſte, als zur Abſchreckung vom Böſen und zum Antrieb des Guten, Religion. Die Gewahrnehmung ihrer Schwäche und Abhängigkeit, das moraliſche Gefühl und die Ahndung der Unſterblichkeit mahnt ſie dazu. Können ſie nun nicht durch (16)
eigene Geiſteskraft die himmliſche Bahn der Wahrheit hinanklimmen, bedürfen ſie vielmehr eines Leiters und Führers; wie ſehr iſts ihnen zu wünſchen, daß ſie einen erlangen, der weder ihrer ſpottet, noch ſie muthwillig irre führt, noch ſie boshaft quält und abmattet, oder mit grauſenvollen Vorſpiegelungen martert und ängſtigt, ſondern ihnen die gerade Bahn zeigt, ihnen die Hand bietet, und durch Troſt, Ermunterung und frohe Hofnung ihre Laſt erleichtert! Zeigt ſich der Deſpotismus mit der

Hierarchie vergeſellſchaftet in jener Geſtalt, ſo zeigt ſich in dieſer, in der liebenswürdigen Geſtalt eines wie vom Himmel geſandten weiſen treuen und wahrhaftigen Freundes, die chriſtliche Offenbarung.

Der wahre Deiſt, der weiſe und religiöſe Selbſtdenker, wird leicht bemerken, daß die meiſten Menſchen etwas bedürfen, woran ſie ſich halten können, einen Stellvertreter der Vernunft, des Auslegers der Natur und des göttlichen Willens, ſo wie einen Stellvertreter der ihnen mangelnden Tugend, der wenigſtens ihnen immer das Ziel, wornach ſie ſtreben ſollen, vor Augen ſtelle. Daher wird und kann er, als ein Freund Gottes und der Menſchen, nie ein öffentlicher Gegner des Chriſtenthums oder ein Beſtreiter aller poſitiven Religion ſeyn. (17) Ein leichtſinniger Menſch, ein Unchriſt, ein Feind der Religion, der ſich den Namen eines Deiſten giebt, mag das thun; aber kein weiſer und gewiſſenhafter Erforſcher des göttlichen Willens, kein Freund der Wahrheit und des Guten. Vielmehr wird dieſer aus Liebe zur Wahrheit und zum Wohl der Menſchen nur die den wahren und guten Lehren der poſitiven Religion beygemiſchten Misbräuche und ſeelenverderblichen Irrlehren zu verdrängen ſich bemühen, aber nicht die Brille denen nehmen, die ohne ſie gar nicht ſehen können.

Unvorſichtig iſt es, wenn Eiferer den Deismus beſchuldigen, als führte er Verderben in die Welt. Dies kann er ſchon wegen der geringen Anzahl ſeiner Anhänger nicht; zu geſchweigen, daß wahre Religion, ſie ſey aus Vernunft oder Offenbarung geſchöpft, das an ſich nicht kann. Ich nenne aber darum jene Anſchuldigung unvorſichtig, weil ſie Veranlaſſung giebt, in die Geſchichte zu gehen, und die Folgen des Deismus und des Chriſtenthums aufzuſuchen, wo ſichs dann zeigt, daß nie Philoſophen, die zu einer reinen Erkenntniß Gottes und ſeines Willens ſich erhoben haben, verfolgend geweſen ſind, ſondern blos ihr wohlthätiges Licht um ſich haben leuchten laſſen, daß hingegen die Anhänger des Chriſtenthums Blutbäder in Menge angerichtet, und daß ſich endlich unter den Chriſten ſo viel Abſcheulichkeiten und moraliſche (18) Greuel gefunden, als ſonſt nur irgendwo. Es zeigt ſich auch bey einigem Nachdenken, daß wohl von Prieſtern verwaltete poſitive Religionen, weil das durchs Anſehen regierte ihnen anhängige Volk leicht durch ſie zu blinder Wuth und zu allem Böſen, wenig aber zur wahren Tugend geleitet werden kann, verfolgend ſeyn können, nicht aber eine freie Religion des Geiſtes, die blos auf Erkenntniß der Wahrheit beruhet und auf reine tugendhafte Gottesverehrung hinausgeht. Dieſe hat nichts Aeußeres, keine feſtgeſezte Gebräuche, nichts, woran der Unverſtand klebt, nichts, was die Phantaſie erhizt, oder zu blinder Schwärmerey und Verfolgung reizt; und kann unter jedem Volke, bey jeder üblichen äußerlichen Gottesverehrung Statt finden. Legt der Deiſt gleich keinen Werth darauf: ſo läßt er Andere doch dabei. Oder ſucht er ſie zu verdrängen: ſo geſchiehts doch nur aus Liebe zu ſeiner Nebenmenſchen Wohl, nicht aber aus Haß gegen ſie, welches bey den Beſtrebungen der kirchlichen Partheyhalter der gewöhnliche Fall iſt.

Daß man den Deismus als eine Quelle der einreiſſenden Spottſucht, der Irreligioſität, Ungerechtigkeit und Unzucht anſiehet, kommt daher, daß man ganz mit Unrecht, wie ſchon bemerkt worden, die ganze Schaar (19) leichtſinniger Spötter, irreligiöſer Thoren und Laſterhaften pflegt Deiſten, Philoſophen, helle Köpfe und ſtarke Geiſter zu nennen, da dieſe doch ſo wenig Deiſten, als Chriſten ſind. Es iſt zu allen Zeiten die Art unphiloſophiſcher Köpfe geweſen, die Sitten ihres Zeitalters, aus Unkunde voriger Zeiten, für ganz verfallen und verdorben zu halten; die vorigen Zeiten zu loben, und ihnen, weil man ihre Mängel nicht kennt, mehr Religion und Tugend zuſchreiben; dann den Verfall der Sitten und Mangel der Tugend in außerweſentlichen Dingen, die meiſt auf Mode beruhen, wie im abnehmenden Kirchengehen, zu finden; und daraus endlich den kläglichen Zuſtand der väterlichen Religion zu ſchließen, woran denn die, die gegen dieſelbe Kaltſinn, oder Abneigung verrathen, Schuld ſeyn ſollen. Und ſo beſchuldigt man auch unſer Zeitalter einer größern und immer zunehmenden Irreligioſität, die man dem Deismus zuſchreibt. Wie viel die franzöſiſche Deiſterei, wie viel der veränderte Ton der Zeit, wie viel die herrſchende Philoſophie, wie viel der Luxus, und die daraus entſpringende

Weichlichkeit daran Schuld ſind, das ſieht man nicht genug in Betracht. Dazu kommt, daß man großentheils das Weſentliche und Beſte der öffentlichen Religion nicht genug kennet, und jedes abhängiggewordene Vorurtheil, jeden beſpotteten Aberglauben, jede (20) alberne Grille oder abentheuerliche Behauptung, die ſonſt ein heiliges Anſehen hatte, und nun von ihr getrennt wird, für großen Verluſt derſelben anſiehet. Aus dieſer Urſache klagt man über Verfall der Religion, den man denn dem Deismus zuſchreibt. Sähe man aber nur ein, daß dies nichts anders heißt, als behaupten, daß die Vernunftreligion der chriſtlichen zuwider ſey, daß dieſe durch jene zerſtört werde, oder, welches einerley iſt, keine Aufklärung, keine freye Unterſuchung litte, ſo würde man, wegen der Bemerkung des Widerſinnigen und Nachtheiligen, was darin liegt, dieſe Behauptung unterdrücken.

Daß der Deismus der Tugend nachtheilig ſey, und Laſterhaftigkeit begünſtige, läßt ſich weder aus der Erfahrung darthun, noch aus ſeiner Natur glaublich machen. Denn,

will man ſagen, es gäbe ſchlechte laſterhafte
Deiſten, ſo kann man antworten: es gäbe
nicht weniger ſchlechte und laſterhafte Chriſten,
und wenn bey dieſen Unwiſſenheit, Aberglaube,
und darauf gegründetes Vertrauen auf phyſi-
ſche Mittel der Liebe Gottes und der Seelig-
keit theilhaftig zu werden, ſich fände, ſo ſey
bey jenen Schuld, daß die beſſere und rich-
tige Erkenntniß ſtatt der vorigen Unwiſſenheit
und Verblendung von ihnen erſt bey reifern
Jahren, wo die Gewohnheit ſchon ſo viel
vermogte, und die neuen Grundſätze bey dem
ſetzen Drängen der Geſchäfte nicht genug Fe- (21)
ligkeit erlangen können, erreicht worden.
lebrigens ſehe ich nicht, wie die Erfahrung
achtheilige Folgen einer philoſophiſchen Re-
igion ergäbe. Wäre das aber, ſo müßte man
ie dem richtigen und beſten Gebrauche der
Vernunft beimeſſen, und behaupten, Unwiſ-
enheit ſey beſſer und der Tugend günſtiger,
ls helle richtige und ausgebreitete Gotteser-
enntniß, Aberglaube dem Wohl der Menſchen
ngemeſſener, als wahre Religion. Und wä-
e das, mit welchem Recht hätten dann die
rößten Weiſen des Alterthums, ja die Pſal-
miſten, die Propheten, Jeſus und ſeine Apo-

ſtel immer auf richtigen Gebrauch der Ver
nunft, auf Erkenntniß Gottes, der Vorſe
hung und der Pflichten, aus der Einrichtung
der Natur und Erfahrung gedrungen! Iſ
denn das Weſentliche der Religion des alte
Teſtaments (die politiſchen Einrichtungen Mo
ſis und das damals nöthige Ceremoniel abge
rechnet) etwas anders, als Deismus? Ma
zähle alle darin befindliche Religionslehren, di
keinem Streit unterworfen ſind, auf; und ſ
he dabei, wie ſie ſo geradezu aus der Be
trachtung der Natur geſchöpft ſind, die Lehr
von Gottes Größe und Majeſtät in den Pſal
men, von ſeiner erhabenen Regierung i
Hiob u. ſ. f. ſo wird man von der Wahrhe
des Geſagten überzeugt werden. Aber ma
gehe noch weiter, und nehme ſelbſt die Leh
(22) **Jeſu, was iſt ſie ihrem Hauptinhalte, wa
iſt ſie der Hauptſache nach anders, a
Deismus?** Denn von den verſchiedenen Au
wüchſen kirchlicher Syſteme darf doch wo
hier die Rede nicht ſeyn. Dieſe zu vertheid
gen, oder gar für das Weſentliche der chri
lichen Religion zu erklären, wird kein einſicht
voller Freund der Wahrheit unternehmen, u
wer es thut, muß entweder die Ungereimth

be

begeben, Eine Kirche für untrüglich zu erklären, oder die höchſtwiderſprechenden Dinge vereinigen zu wollen. Und auch dann würde er doch ſchwerlich einen geſcheuten Menſchen bereden, daß dieſer Kehrigt die Hauptſache der chriſtlichen Religion ſey. In allen Hauptlehren von Gott, ſeinem allerhöchſten unerforſchlichen Weſen, ſeinen liebenswürdigſten Vollkommenheiten, ſeiner unendlichweiſen und wohlthätigen Vorſehung, von der Natur, den Bedürfniſſen und der Beſtimmung des Menſchen, von der Unſterblichkeit der Seele und den Mitteln der höchſten Glückſeligkeit des Geiſtes, von den Geſetzen des Rechtverhaltens, der Weisheit und Tugend, — iſt der Deismus mit dem Chriſtenthum völlig übereinſtimmend. Wer alſo ein Feind der reinen Vernunftreligion iſt, der iſt auch offenbar ein Feind der eigentlichen Lehre Jeſu, ſo großen Eifer für die Aufrechthaltung und Beförderung (23) derſelben er auch irgend vorwenden mag.

Durchaus unterſcheidet ſich reiner Deismus von reiner chriſtlichen Religion nur in der Erkenntnißquelle. Denn wenn jener bloß aus der Offenbarung Gottes in der Na-

tur, die durch Erfahrung, geſunden Sinn, und geübte Vernunft verſtanden wird, ſchöpft: ſo nimmt dieſe eine von Gott veranſtaltete Belehrung der Menſchen zu Hülfe, um dem ungeübten Geiſte der Menſchen ſein großes Geſchäft zu erleichtern, das Volk von hierarchiſcher Tirannei, wie von Unwiſſenheit und verderblichem Aberglauben, zu befreien, auf die Bahn der wahren Erkenntniß zu leiten, ihn das Wichtigſte, worauf es zu merken habe, anzuzeigen, und die Stelle der Gründe, die es nicht finden und deren Kraft es nicht fühlen kann, zu vertreten. So unverkennbar wohlthätig darin das Chriſtenthum iſt, nicht allein ſeinem Zwecke, ſondern auch Folgen nach — denn wie würde es ſonſt um die Aufklärung des menſchlichen Geſchlechts geſtanden haben und noch ſtehen, hätte dieſer Pharus nicht geleuchtet! — ſo iſt es doch thörigt den Deismus, den ja das Chriſtenthum einſchließt, der das Weſentliche ſeiner Lehren enthält, deswegen zu verwerfen, weil er der populären Beglaubigung nicht bedarf. Braucht denn der, der etwas ſelbſt ſiehet und mit Gewißheit weiß,
(24) es noch auf eines Andern Zeugniß zu glauben? Iſt in ſolchem Glauben an ſich ein hoher Werth,

oder ein Verdienſt? Freilich iſt erfahren und glauben einer wichtigen Sache dem viel werth, der noch nicht weiter gekommen iſt, oder nicht weiter kommen kann: aber was ſoll einer ſeine Erkenntniß verleugnen, und fremdem Zeugniſſe glauben, was er mit Gewißheit ſelbſt weiß? Die rechtgläubigſten Prediger aller chriſtlichen Partheien haben ja ohnehin von jeher die Lehren und Anſprüche der heiligen Schrift erklärt und bekräftiget durch Anführung der Erfahrung, Geſchichte, Einrichtungen Gottes in der Welt, durch Entwickelung der Sache und Vernunftſchlüſſe: was haben ſie aber damit anders gethan, als Deismus zu lehren? Nie alſo, wenn man nicht wahnſinnig geweſen iſt, hat man natürliche und vernünftige Religion, oder Darlegung heiliger Lehren aus der Beobachtung der Natur und dem rechten Gebrauche der Vernunft, für das Gegentheil des Chriſtenthums gehalten, ſondern als Freundin, Vertheidigerin, Beſchützerin deſſelben.

Wie aber endlich, wenn Jeſus ſelbſt als ein Deiſt und zwar als der größte Deiſt anzuſehen wäre? Man erſchrecke nicht vor dieſer Ausſprache; man halte die Unter-

ſuchung dieſer Angabe nicht für Blasphemie; man wähne nicht, daß ich blos etwas Auffal-
(25) lendes ſagen wolle, oder in Vertheidigung meines Thema zu weit ginge. Die Sache iſt wohl einiger Betrachtung werth, und wir wollen ſie kühl und unpartheiiſch anſtellen.

Sollte Jeſus ſelbſt ein Deiſt geweſen ſeyn, ſo muß er eigene Religionseinſicht, im Gegenſatz der erlernten und von auſſen erhaltenen, gehabt, geliebt, empfohlen; ſchriftliche Offenbarung hingegen nicht für die einzige oder nächſte und beſte Erkenntnißquelle gehalten, und die Religion der Vernunft aller poſitiven Religion vorgezogen haben.

Recht! ſchreiet man mir entgegen; nun iſt alle fernere Unterſuchtung unnütz; denn wir wiſſen, daß ſich Jeſus auf Moſen und die Propheten berufen, und daß er ſelbſt ja eine poſitive Religion geſtiftet hat. Wie könnte er alſo die göttliche Offenbarung bezweifelt, geringe geſchäzt, und alle poſitive Religion verworfen haben!

Dies hat einen großen Schein. Aber ha
denn Jeſus ſeine Religionslehren ſelbſt aus de

damals vorhandenen ſchriftlichen Offenbarung geſchöpft, und bewieſen? Oder hat er ſie nur den daran gewöhnten Menſchen dadurch beglaubigt? Das lezte deucht mir offenbar. Nur rohe Juden verwies er auf Moſen und die Propheten, unbefangenere lehrbegierige Zuhörer auf die Offenbarung Gottes in der Natur. Daß er ſelbſt eine politiſche Religion geſtiftet, (26) und dieſer Eingang zu verſchaffen ſich auf ſeine himmliſche Abkunft, ſeinen Umgang mit Gott ꝛc. berufen hat, beweiſet hier wohl zu wenig, oder man müßte auch leugnen, daß Orpheus und Pithagoras Deiſten geweſen ſeyn.

Jeſus war wenigſtens ein Freund des Deismus. Denn er verlangte von allen Menſchen Wahrheitsliebe, Verwerfung der Vorurtheile und blinden Anhänglichkeit an hergebrachte Satzungen; er verlangte freien Gebrauch der uns von Gott verliehenen Verſtandeskräfte, rühmte das Licht der Seele, und warnte vor der Verfinſterung und Verblendung des Verſtandes. Wohin zielte das alles anders, als Unwiſſenheit, blinden Glauben und unvernünftige Anhänglichkeit an Vorurtheilen zu verdrängen, und die Menſchen durch Aufklärung des Verſtandes zur eigenen hellen und richtigen Gotteserkenntniß zu leiten? Bey ſeinen Lehren von Gott und der Vorſehung berief er ſich auf die Natur, und erweckte Jederman ihr Zeugniß wahrzunehmen; andere Lehren verband er durch Erläuterungen, Gleichniſſe, Anſpielungen, mit natürlichen Eräugniſſen, die darauf deuten, oder Licht darüber verbreiten, oder leicht daran erinnern. Daraus iſt doch wol unwiderſprechlich, daß er keinen blinden Glauben, keine Anbetung oder Nachbetung einer geſchriebenen Offenbarung (27) wollte, ſondern offenen Verſtand und Herz, Gott ſelbſt aus ſeiner ſtetsfortwährenden Offenbarung, deren Sprache von allen Völkern kann verſtanden werden, kennen zu lernen. Iſt das aber; war er alſo ein Freund des Deismus: ſollten wir denn, die wir uns für ſeine Nachfolger bekennen, deſſen Feinde ſeyn?

Ich könnte hiebei ſtehen bleiben, weil ich das zu Erweiſende dargethan, daß es unverſtändig iſt, wenn Chriſten ſo heftig gegen den Deismus wüthen: aber ich wage mich auch an die folgende Unterſuchung, weil ſie, wenn mehrere ſie erſtlich hell und vielſeitig zu beleuchten würdigen wollten, meines Bedünkens, zu wichtigen Aufſchlüſſen führen würde Woraus ſchöpfte Jeſus ſeine eigene Religionskenntniſſe? Nach ſeiner Ausſage, wie ſie die Evangeliſten angeben, aus unmittelbarer Eingebung Gottes, oder, aus ſich ſelbſt (denn ſowohl jenes finden wir ausdrücklich, als auch dies, wo er ſich auf ſeine göttliche Abkunft bezieht;) nach der Meinung der Apoſtel eben daraus; und nach dem, was ſeine Lehren ſelbſt ergeben, aus der Natur. Wir wollen von dem lezten anfangen. Wenn einer aus den Denkwürdigkeiten Jeſu, alle ſeine Religionslehren und Vorſchriften aushebt, ſtößt einer da wohl auf irgend etwas, das Jeſus nicht anders, als aus unmittelbarer Eingebung Gottes habe wiſſen können? Sind nicht alle ſeine Lehren von Gott, von der Vorſehung, (28) von den Pflichten der Menſchen, höchſt faßlich und ſimpel? Sind ſie nicht aus der Beobachtung der Natur, und aus dem ſittlichen Gefühle offenbar geſchöpft? Haben nicht die größten Weiſen aller Zeiten, wie ſchon die Kirchenväter bemerkten, blos durch Natur und richtigen Verſtand geleitet, eben dieſelbigen

Wahrheiten gelehret? Man muß nur, u
das deutlich zu ſehen, ſowohl jüdiſche Theolo
gie, als die in kirchlichen Lehrbüchern her
ſchenden Ausgeburten des Aberglaubens, al
auch das, was man Beweiſe für die Wahrhe
der chriſtlichen Religion zu nennen pflegt, w
von nachher die Rede ſeyn ſoll, von der Go
teslehre Jeſu ſelbſt unterſcheiden, dann wi
man überzeugt werden, daß ſie an u
vor ſich ſelbſt keinen außer- oder übernatür
chen Urſprung verrathe.

Dennoch aber hat das Religionsſyſtem Je
bey ſeiner Einfalt und höchſten Faßlichkeit e
was bewundernswürdiges Göttliches. Der
wo iſt je der Weiſe geweſen, der, ſo ſehr
ſich auch vom herrſchenden Aberglauben lo
wandte, ſo viele Religionswahrheiten er ei
zeln auch im helleſten Licht aus der Natur e
kannte, das Ganze ſo, wie Jeſus, überſah
und ein ſo fein begrenztes, ſo vollendetes Idea
wenn ich ſo ſagen darf, ganz menſchlich da
ſtellte, daß es jedem wahrheitliebenden Me
(29) ſchen einleuchten, als ein bekannter Freund vo
kommen, und ſich ſeinem Herzen andring
mußte! Hieraus ergiebt ſich, daß Jeſus ein

außerordentlichen Geiſt, den lebhafteſten, helleſten, richtigſten Verſtand, verbunden mit der edelſten Art der Empfindſamkeit, das iſt mit dem religiöſeſten und tugendhafteſten Herzen hatte. Wie nun Genien überhaupt ſelten ſind, ſo ſind es vorzüglich religiöſe und moraliſche Genien. Sagt man, daß alles Gute von Gott kommt: ſo muß man auch ſagen, daß vortrefliche Weiſe, Ideale der Tugend, erhabene Lehrer der Religion und Tugend von ihm kommen, wie geſchrieben ſtehet: Siehe, ich ſende euch Propheten, Weiſe und Schriftgelehrten. Solche außerordentliche, für die Welt höchſtwohlthätige Menſchen, die in der Hand Gottes große Mittel ſind, höheres Glück der Menſchen zu befördern, müſſen als Geſandte Gottes geehret werden, und ſie ſelbſt können, da kein Stolz ihre Seele blendet, ihre Vorzüge ſo wenig ſich, als einem blinden Ohngefähr, ſondern nur allein Gott zuſchreiben. Dies wiſſen wir auch von alle den größten Weiſen des Alterthums, von allen erhabenen Wohlthätern des menſchlichen Geſchlechts. Und ſo konnte auch Jeſus das Große und Außerordentliche, das er bey ſich fand, niemand anders als Gott, oder nach jüdiſcher Sprache, dem Geiſte Gottes, d. i. einer unſichtbaren Würkung Gottes zuſchreiben; er (30) mußte ſich, wegen ſeiner erhabenen Vorzüge, für einen Liebling und Eingebohrnen der Gottheit halten, und ſich eine göttliche Abkunft beimeſſen. Das giebt die Natur der Sache ſo ſehr an die Hand, daß es unbegreiflich iſt, wie dies ſo ſehr übergangen, und dieſe ſo natürliche Deutung, die doch, richtig verſtanden, zur größten Ehre Jeſu gereicht, durch eine dunkele und ganz unverſtändliche verdränget wird.

Hier ſehen wir alſo, in welchem Sinne ſich Jeſus eine göttliche Abkunft, eine höhere Natur, und als Günſtling Gottes, als Verkündiger ſeiner wahren Natur und ſeines Willens, und al Mitarbeiter Gottes am Wohl der Menſchheit, Gemeinſchaft, innigſte Vertraulichkeit und Verbindung mit Gott, dem Vater der Menſchen anmaßen mußte; wie er Gott im vorzüglichen Sinne ſeinen Vater, und ſich vor allen Kindern Gottes, Gottes Sohn und Eingebohrnen nannte, ohne daß er dadurch ſich blos für menſchliche Figur oder Maſchine erklärte, in der un durch die Gott würkte, oder daß er hätte behaupten wollen, daß er ſeine Religionseinſichten nicht durch die von Gott erhaltene Kraf ſeines Geiſtes aus der Natur, ſondern durch unmittelbare Eingebung empfangen hätte.

Zwar verſtanden die Juden, zu denen auch ſeine Jünger gehörten, ſeine Worte alſo, weil ſie ihren hohen Sinn nicht faßten, und von Kindheit auf an Begriffe dieſer Art gewöhnt waren; allein dieß kann doch den wahren Sinn derſelben nicht ändern. Jeſus alſo war ein Freund der Naturreligion; er empfohl ſie, und ſuchte Andere dahin zu bringen, Gott in allem zu ſehen; er ſelbſt ſchöpfte ſeine Religionskenntniſſe aus der Natur; und bezeigte endlich Misfallen an den poſitiven Religionen. Er ſahe nämlich, welchen Schaden alles über Religion Feſtgeſezte brachte; wie die geſezmäßigen Lehren den Verſtand feſſelten und begrenzten, ſeine edelſte Würkung hinderten, allerlei ungeheure Zuſätze und höchſtwiderſinnige abentheuerliche Ausbrütungen verurſachten; wie alles Gelernte bloßes Geplapper ohne Verſtand und Gefühl ſey; wie der Gottesſinn dabei ganz erſticke; wie die Gebräuche und Ceremonien nicht allein ſinnlos würden, ſondern Menſchen gegen Menſchen empörten, und die Laſterhaftigkeit unterhielten. Daher ſeine Aeußerungen gegen das ſinnloſe Judenthum, gegen die Unwiſſenheit, Faulheit, Wollüſtigkeit und Heuchelei der Geiſtlichen, gegen die Satzungen der Aelteſten, gegen die tiran- (31)

niſche Hierarchie; daher ſeine Anpreiſung der Verehrung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit. (32) Sollte man ihn, den Freund und Begünſtiger des reinen Deismus, alſo nicht mit Recht ſelbſt einen Deiſten nennen dürfen?

Dem ſteht aber das entgegen, daß er ſelbſt den meiſten Chriſten ein Stifter einer neuen poſitiven Religion zu ſeyn ſcheint. Aber war er das würklich? Und wird er mit Recht ſo angeſehen? Das ſollte doch wol zuvor ausgemacht werden.

Jeſus wollte offenbar keine neue Gebräuche, Formeln, Satzungen einführen, vielmehr den Verſtand der Menſchen entfeſſeln, ſie auf die Bahn der Wahrheit leiten, ihnen die Fackel der wahren Gotteserkenntniß und Tugendlehre vortragen, und ein Licht ſeyn, die Menſchen zu erleuchten; ſie ſelbſt ſollten Augen haben zu ſehen, Ohren zu hören, Achtſamkeit auf alles Göttliche zu merken, und zu eigener Erkenntniß und daraus entſpringender geiſtiger und moraliſcher Verehrung Gottes zu gelangen. Er konnte aber nur an Einem Orte auftreten, nur bey Einem Volke den Anfang machen. Wo ſollte oder konnte er das aber beſſer, als bey dem, deſſen Mitglied er war? Ließ ſich auch bey einem fremden Volke, bey dem damals herrſchenden Nationalhaſſe, und der Verachtung, womit man Juden anſahe, ſolcher Eingang finden, als bey ſeiner väterlichen Nation? Mußte und wollte er aber unter ihr als Religionslehrer auftreten, ſo mußte er ſich nach ihrer Sprache und Denkungsart richten, (33) und wenigſtens mit Prophetenanſehen erſcheinen, weil er ſonſt gegen Hierarchie, ſimboliſche Lehre und Gewohnheit nichts vermogte. In der Rückſicht fand er die Begriffe der Juden, die unbeſtimmten dunkeln und vieldeutſamen Erwartungen eines Meſſias ſehr dienlich, ſie, vermittelſt einer geiſtlichen Deutung, auf ſich, den Sohn und Liebling Gottes, den Stifter einer beſſern Religion, anzuwenden; und überdem die heiligen Bücher der Juden ſehr brauchbar, ſeinen Lehren das Anſehn des Alterthums und Gewicht der Heiligkeit zu geben, und ihnen dadurch den Eingang zu verſchaffen. Nur war die ſchwere Aufgabe: wie reiner Deismus einzuführen möglich ſey, da das Volk nicht ſelbſt denken kann, und allemal mit Auctorität verſehene Belehrung bedarf. Er befreiete die Gotteserkenntniß und Gottesverehrung von allem Zwange, von allen Satzungen; er verlangte von ſeinen Anhängern Streben nach Wahrheit; er ſchrieb aber nichts, und wollte auch nicht, daß ſeine Jünger etwas ſchreiben ſollten, damit man nicht am Buchſtaben kleben und den Geiſt vergeſſen, ſondern damit die Religion ganz frei rein und geiſtig bleiben möge; er gieng, ſo bald er dazu den hinlänglichen Grund gelegt hatte, da ſeine leibliche Gegenwart nicht mehr nöthig war, indem er in dem Zeitalter noch (34) nichts weiteres bewürken konnte, ja da ſie gar ſeinen großen Abſichten hätten nachtheilig werden mögen, durch einen freiwilligen Tod aus der Welt, um die Erwartungen der ſinnlichen Juden, die heftig geſpannt war, niederzureiſſen, und ſie dadurch höher zu leiten; er verlangte von denen, die unter die Zahl ſeiner Anhänger mit Veranlaſſung des väterlichen Aberglaubens und Ablegung ihrer Laſterhaftigkeit treten wollen, im Anfange nichts weiter, denn Glauben an Gott, als Vater aller Weſen; — an ihn ſelbſt, als einen Geſandten Gottes, — und an die immerfortwährenden Würkungen Gottes, aller Menſchen Seelen zu erleuchten und zu heiligen; — das erſte um den Grund aller wahren Religion zu legen, nämlich die Lehre aufzuſtellen, daß Gott die Liebe ſelbſt iſt; das andere, um ſeiner Lehre Eingang zu verſchaffen, und deſto leichter Andere zu bewegen, ihre väterliche Afterreligion zu verlaſſen; und das dritte, um auf Gottes immer-

fortwährende Offenbarung aufmerkſam zu machen,
weil ſie der Geiſt in alle Wahrheit leiten,
und von Zeit zu Zeit das Nöthige angeben, ja
die Summe der Erkenntniß immer vermehren
würde. So hat er alſo die Anlage zum reinen
Deismus gemacht, der doch in den Augen des
blöden Volks immer poſitive Religion iſt und
auf eine ſehr heilſame Art bleibt. Dadurch iſt
Zwang, Trägheit des Geiſtes und Herzens ſammt
hierarchiſcher Tirannei, vom wahren Chriſtenthum (35)
entfernt; die Gotteserkenntniß ganz frei
und immerwachſend; und doch wird alle heilige
Wahrheit, die von Zeit zu Zeit geoffenbaret
wird, durch jene Grundwahrheiten gedeckt, beſtätigt,
verbreitet und fortgepflanzt. Alſo iſt
das eigentliche Chriſtenthum, ohnerachtet es
für eine poſitive Religion kann angeſehen werden,
nichts anders, als reiner Deismus. Iſt
es alſo wohl chriſtlich dem Deismus, der geiſtigen,
aus Gottes ewiger und allgemeiner
Offenbarung mit Geiſt und Herzen ſelbſtgeſchöpften
Religion, Schimpfnamen zu geben?
Kann auch einer ein wahrer Chriſt, im beſten
Verſtande des Worts, ein rechter Nachfolger
Jeſu heiſſen, ohne zugleich ein wahrer
Deiſt zu ſeyn?

Mögten doch dieſe Betrachtungen mehr Billigkeit der mit Heftigkeit gegen Andere Streitenden, die doch in der Hauptſache mit ihnen gleich denken, und nach demſelben Ziele ſtreben, veranlaſſen! und Chriſten bewegen, die Perſon, den Zweck und das Betragen Jeſu natürlicher zu betrachten, wo es denn nicht fehlen könnte, daß ihre fruchtloſe Anſtaunung in eigentliche Erbauung, weil ſie alles in näherer Beziehung und Anwendbarkeit auf ſich ſehen würden, übergienge; und daß ſie zugleich von dem trägen fleiſchlichen Vertrauen auf Theilnahme an äußerer (36) kirchlicher Religion zum Beſtreben nach wahrer Gotteserkenntniß und Tugendübung erwachten. *)

---

*) Jezt, da der Leſer den obigen Aufſatz bis hieher durchgeleſen hat, ſey es uns erlaubt, ihn an den im erſten Stücke des vorigen Jahrganges befindlichen Plan zu dieſem Journal zu erinnern, welchem zufolge wir nicht bloß unſere eigenen Ideen und Meinungen vortragen und geltend machen, ſondern auch ſolche Vorſtellungsarten, welche nicht die unſrigen ſind, vorlegen wollen, um dadurch neuen Anlaß zu neuen Prüfungen ſolcher Sätze zu geben, welche für die fortſchreitende Ausbildung, Aufklärung und Beglückung der Menſchen wichtig zu ſeyn ſcheinen. Man wolle alſo dieſen unſern Zweck nicht aus dem Auge verlieren, und uns nichts verantworten laſſen, was wir weder ſelbſt behauptet, noch durch unſere Beiſtimmung gebilliget haben. Prüfet alles, und behaltet das Gute!

Die Herausg. des Braunſchw. Journ.

Ueber die

Apologie

des

Predigtamts des Deismus.

Im Braunſchweigiſchen Journal V. Stück 1789.
S. 9—36.

Wenn etwas keiner Apologie zu bedürfen ſcheint; ſo iſt es wohl die Freyheit zu denken. Dieſe Freyheit iſt nicht allein ein Privilegium der Menſchheit; ſondern ſie iſt ſogar eine von den Beſitzungen, in deren Gebrauch ſelbſt der unbeſchränkteſte Deſpot, in welchem ſelbſt der Menſch, ſich ſelbſt kein anders Geſetz vorſchreiben kann, als das Geſetz der Logik, und der Pſychologie. — Es ſcheint alſo nur ein Mißverſtand zu ſeyn, wenn unſere Philoſophen ſich ſo viele Mühe geben, die Freyheit zu denken, in ihren Schutz zu nehmen; und ſie wollen mit den Apologien derſelben, eigentlich mehr nicht verantworten, als die Freyheit zu ſagen was man denkt.

Der Verfaſſer der Apologie des Deismus, die ich vor mir liegen habe, ſcheint offenbar nur dieſe letztere Art von Freyheit ſeinen Protegirten erwerben zu wollen. Denn, da er vom Anfang bis zu Ende ſich nur mit den Chriſten zu thun macht, welche dieſe Freyheit nicht geſtatten wollen; und da weder die Chriſten, noch ſonſt jemand auf Erden, jemal einem einzigen Menſchen, die Freyheit zu denken verboten hat, oder verbieten kann: ſo kann dieſer Aufſatz wohl von nichts anderm verſtanden werden, als von der Freyheit den Deismus zu predigen.

Selbſt aber auch in der Einſchränkung ſcheint der Apologiſt die Hauptfrage verrückt zu haben.

Die Deiſten ſind zu unſerer Zeit zumahl, ſo wenig in dem Fall, eine Apologie gegen die

Chriſten nöthig zu haben, daß vielmehr dieſe weit eher eine gegen jene bedürfen; und, wenn wir ſehen, wie manche angeſehene Theologen jtzt in ihren Schriften ſich drehen und wenden, um das Chriſtenthum, wie ſie ſagen, vernünftiger zu machen; ſo können wir uns nicht verbergen, daß die Parthei der Antideiſten, bey weitem nicht mehr ſo gefährlich iſt. Ja, wenn man Acht giebt, nach welchem Maaßſtaab die Kritiker aller polirten Nationen, Ehre und Tadel austheilen, ſo iſt offenbar die Reihe an den Chriſten, ſich zu — ich will nicht ſagen, verantworten, ſondern zu entſchuldigen, und um Verzeihung für die Eingeſchränktheit ihres Geiſtes zu bitten, die ſie hindert von der Religion Chriſti abzugehen.

Weit gefehlt alſo daß die Chriſten auf dem Tribunal ſäßen, vor welchem die deiſtiſchen Juſtine ihre Apologie zu machen hätten, ſcheint das Verhältniß beynahe umgekehrt; wenigſtens ſind die beiden Partheien ſo ſehr im Gleichgewicht gegen einander, daß die Frage, welche der Apologiſt, den ich vor mir habe, zu unterſuchen gedenkt, nur ſo ausgedrukt werden darf: Ob es weiſer ſey, den Deiſten die

Predigt ihrer Lehre zu verſtatten, oder ſie ihnen zu verſagen!

Wird die zwiſchen den Apologiſten und den Anhängern Chriſti ſtreitige Frage ſo ausgedrückt; ſo wird ſie nicht allein der tiefen Ehrfurcht gemäßer ſeyn, welche alle Religionen der Erde, der Religion der Vernunft ſchuldig ſind; ſondern ihre Beantwortung wird auch eher bey den reinen Deiſten Eingang finden, deren Sache von dem Apologeten in dem vor mir liegenden Aufſatz allein vertheidigt werden ſoll. Denn, wenn derſelbe ſich gleich darüber nicht erklärt hat, ob ſein reiner Deiſt auch ein weiſer Mann ſeyn muß: ſo ſcheint es mir doch, daß ohne Weisheit nichts rein iſt; wenigſtens daß wer ſich anmaßt in dem Volk zu reden, eher alle Vorzüge der Eloquenz, als der Weisheit entbehren kann.

Wenn nun aber die Frage ob etwas weiſe iſt, oder nicht, entſchieden werden ſoll: ſo iſt es wohl kein Zweifel, daß ſie auch nur von Weiſen entſchieden werden kann. Was Shakeſpear von der Freundſchaft ſagt, daß, wenn die Weisheit ſie nicht binde, die Thorheit ſie bald auflöſe; *) das läßt ſich von allen Cabinetten, Regierungen, Gerichtshöfen und Synoden ſagen; wollen wir alſo etwas über die vorliegende Frage denken, das Beſtand haben könne; ſo müſſen wir ſie nur von den Weiſen beyder Partheien unterſuchen laſſen; folglich müſſen wir dem reinen und weiſen Deiſten des Apologeten, einen reinen und weiſen Chriſten entgegen ſtellen.

Der Apologete hat ſich nun zwar ein leichter Tagewerk dadurch gemacht, daß er ſich einen unreinen, unweiſen Chriſten zum Gegner zu wählen ſcheint. Er ſagt auf allen Seiten daß ſeine Gegner nur eiferten, zankten, wütheten, geiferten und ſo weiter; und konnte ſich ſogar nicht enthalten, (S. 16.) die ſehr oft ſchon vorgebrachte Beſchuldigung der Verfolgungsſucht, ihnen wieder zur Laſt zu legen. Ein weiſer und reiner Chriſt verdient alle dieſe Beſchuldigen auf keine Weiſe; folglich wird der Apologete von ſelbſt bemerken, daß ein

---

*) The Amity Wisdom that knits not,
Folly will eaſely untie.

Shakeſp. Creſſida.

großer Theil ſeiner Apologie, gegen den weiſen und reinen Chriſten wegfällt: denn der wüthet nicht, zankt nicht, geifert nicht, verfolgt nicht, ſondern er begnügt ſich vorzuſtellen, zu ermahnen, zu bitten; und fährt ſein unweiſer Gegner dennoch in ſeiner Unweisheit fort, ſo überläßt er ihn dem Gerichte ſeiner eignen Thorheit.

Der weiſe reine Chriſt unternimmt auch nicht, über das Betragen ſeiner Gegner das Urtheil: **der Unweisheit ſchuldig**, ohne Prüfung auszuſprechen, und er wird alſo dem Apologeten gerne verſtatten, die Weisheit der Sache ſeiner Protegirten, der Deiſten zu plädiren; allein das wird ihm wohl nicht zu verdenken ſeyn, daß er von denſelben verlange, daß ſie vor allen Dingen feſtſetzen, was eigentlich der Deismus iſt, deſſen Predigt ſie für ſo weiſe halten.

Der Apologete ſieht ſelbſt ein, daß er von der Fixirung des Charakters des Deismus und des Chriſtenthums ausgehen muß. Wenigſtens ſagt er das ſelbſt (S. 11.) Wenn man aber dann (S. 12.) nachſucht, wie er dieſen

Charakter angiebt, ſo muß man bald bemerken, daß er nur ſeinen Deismus überhaupt zum Grunde legt.

Der wahre Deiſt, ſagt er daſelbſt, erkennt das Daſeyn Gottes, deſſen Natur, Regierung und Abſichten, die Beſtimmung des Menſchen und die Tugend als ein Mittel zur wahren ewig daurenden Glückſeligkeit; und das alles ſoll er aus der großen, allen Geiſtern gegebenen ewigen Offenbarung Gottes, (nach S. 23.) durch Erfahrung, geſunden Sinn und geübten Verſtand herausſchöpfen.

Ich weiß in der That nicht, auf welche Weiſe der Deiſtenapologete ſo glücklich war, durch ſeine Erfahrung alles das zu ſchöpfen, und, woher er die geſunden Sinnen, den geübten Verſtand genommen hat, der ihn dieſe große Wahrheiten alle lehren konnte. Die Introduktionsnote zu dieſem Aufſatz (S. 9.) verſichert zwar, daß dieſer Apologete des Deismus, ein gelehrter, angeſehener ehrwürdiger Geiſtlicher ſey; aber, hat er das alles durch ſeine Erfahrung, durch ſeine geübten Sinne, durch ſeinen Verſtand gefunden: ſo nehme ich kein Bedenken, ihn über die erſten der Menſchen, über die Menſchheit ſelbſt hinauf zu ſetzen, und ihm mit ganzer Seele zu huldigen.

Ich habe in meiner großen Eingeſchränktheit es bisher zu wahr gefunden, was Lucian ſagt, daß die Gottheit offenbar das wahre Centrum aller Philoſophie, (worunter er vermuthlich die Wahrheit verſteht:) in dem Faß der Dinge, unter die unterſte Häfe verſteckt habe. *) Ja noch mehr, ich habe ſogar geglaubt, daß wenn ein Philoſoph das ganze Faß aller Erkenntniß mit ſammt den Häfen ausgetrunken hätte, er doch von Geſchmack des Unterſchieds der Wahrheit und des Irrthums, nichts erwerben könne. Mir hat es immer geſchienen, daß hier der menſchlichen Natur etwas fehle, das die Philoſophie auf keine Weiſe erſetzen könne, und alles was ich über das Kennzeichen der Wahrheit geleſen, gehört, gedacht habe, hat mich überzeugt, daß

---

*) ἀτεχνως γαρ ἐν τῳ πυθμενι δοκει μοι ὁ θεος κατακρυψαι το φιλοσοφιας ἀγαθον, ὑπο την τρυγα αὐτην.

Lucian. de Sectis.

daſſelbe nicht auf Schlüſſen, ſondern auf einem unmittelbaren Bewußtſeyn ruhe. Es hat mir geſchienen, daß all unſer Denken und Wiſſen, daß das Denken und Wiſſen des reinſten Geiſtes ſelbſt, immer nur ſeinen Stoff aus dem nehmen müſſe, was die reelexiſtirenden wirkſamen Prinzipien ihm geben, und daß folglich die exiſtirenden Prinzipien ſelbſt, ſo lange Urſache und Wirkung als verſchieden gedacht werden müſſen, nie in das Bewußtſeyn übergehen, folglich nie einem denkenden Weſen, ihrem eigenen Weſen nach bekannt werden können. Aus dieſem Unterſchied des Seyns und des Denkens, habe ich dann geſchloſſen, daß auch der reinſte Geiſt nicht durch Schlüſſe heraus bringen könne, was dem Weſen des Prinzipiums noch außer den Wirkungen möglich ſey, die aus dem Univerſum des Seyns, in denſelben übergegangen ſind; das iſt, die er erfahren hat. Da nun keine Wahrheit gedacht werden kann, wenn deren Gegenſtand nicht ganz gedacht worden iſt; ſo hat es mir geſchienen, daß der Charakter der Wahrheit nicht in der Kraft zu denken, ſondern in dem Gefühl eines jeden denkenden Weſens liegen müſſe; wodurch es, ob daſſelbe gleich nie die Sachen ſelbſt, ſondern nur gewiſſe Wirkungen erfährt, doch eben ſo gewiß weiß, daß eine Sache nur iſt, wie ſie ihm erſcheint, als es ſeiner eignen Exiſtenz bewußt iſt.

Dieſes Gefühl habe ich in Gott, wenn ich mir ihn, durch die Abſtraktion, blos als denkend vorſtellte, Gottes Wahrheit; in dem Menſchen aber, habe ich es, in meiner eingeſchränkten Philoſophie, den Menſchenſinn genannt, wenn ich es in dem, was der Natur des Menſchen im Durchſchnitt genommen, gemein iſt, betrachtete. So wie ich aber nun leicht beobachten konnte, daß dieſes Gefühl, gleich allen andern Gefühlen des Menſchen, erweitert und verengt, verbeſſert und verdorben werden kann; und daß es wirklich, zumal bey denen, welche ſich für gelehrte Männer und ſtarke Geiſter ausgeben, am meiſten verdorben wird: ſo habe ich es mir daher ſehr begreiflich machen können, warum auch die Beſten unter ihnen, in beynahe allen ihren Grundſätzen und Meynungen ſo uneins ſind.

Ich zweifle, nach dieſer Art über den Menſchenſinn zu denken, gar nicht, daß der Apologete der Deiſten, alle die von ihm (S. 12.) anerkannten Sätze, ſeinem Menſchenſinn nach, für Wahrheiten hält: Allein da es ihm nicht einmal gefällig geweſen iſt; nur, was er von allen dieſen Dingen denkt, anzugeben, vielweniger die Grundſätze darzulegen, welche ihn, ſo oder anders darüber zu urtheilen veranlaßt haben; ſo kann weder ich noch ſonſt jemand wiſſen, ob dieſe Sätze, wie er ſie denkt, und ob die Gründe, worauf er ſie baut, dem Menſchenſinn aller Deiſten eben ſo umleuchtet, wie ihm.

Nun iſt aber die Frage nicht: Ob des Apologeten Deismus beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut ſey als das Chriſtenthum; ſondern das iſt die Frage: ob der Deismus überhaupt eben ſo gut oder beſſer wäre! Wir müſſen alſo, wenn wir beurtheilen ſollen, ob die Vorwürfe, welche die Chriſten dem Deismus machen, gerecht ſind, nicht den Charakter des reinen Deiſten annehmen, der (S. 12.) angegeben wird, und der nur den Deiſten zukommt, die mit dem Apologeten gleich denken: ſondern wir müſſen den Charakter des Deiſten von (S. 23.) annehmen, und alſo die Frage, die wir unterſuchen ſollen, ſo entwickeln: Ob es weiſer ſey, jedem zu überlaſſen, die Religion, die er durch ſeine Erfahrung, ſeine Sinnen, ſeinen Verſtand erdacht hat, zu predigen; oder die Religion Chriſti?

Der Apologete ſcheint ſelbſt bemerkt zu haben, daß die Beantwortung dieſer Frage, gegen ſeine Protegers ausfallen müſſe, und deswegen fodert er geſunde Sinnen und geübte Vernunft. Es iſt aber noch keine Phyſiologie der Sinne, und noch keine Gymnaſtik der Vernunft erfunden, aus welcher wir den Maasſtaab hernehmen könnten, welche Sinne geſund genug; welche Vernunft geübt genug iſt. Da die Deiſten ſo ſehr für die Freyheit kämpfen, zu reden was ſie denken; ſo werden ſie wohl auch keinen Richter leiden wollen, der über die Geſundheit ihrer Sinne, und über die Gewandtheit ihres Verſtandes das Urtheil ſpreche. Der Apologete würde es demnach ſehr mit ihnen verderben, wenn er auf dem Charakter beſtünde, den er von dem Deismus angegeben hat, und will er ſein Anſehn bey ſeinen Protegers behaupten: ſo wird ihm wohl nichts übrig bleiben, als jeden Menſchen, der Sinn, und Verſtand und Fähigkeit, Erfahrungen zu machen beſitzt, auch zum Predigtamt des Deismus zu laſſen. Muß er aber das, ſo wird er weder die Vorwürfe ablehnen, die von Seiten der Chriſten dem Deismus gemacht werden, noch viel weniger wird er alsdann das Chriſtenthum mit dem Deismus vergleichen können, weil jenes wenigſtens in ſeiner Reinheit, ſein feſtes Syſtem hat; dieſes, auch in ſeiner größten Reinheit immer von dem Maaß des Verſtandes, von der Geſundheit der Sinne, und von dem Reichthum, und der Richtigkeit der Erfahrungen eines jeden abhängt.

Ein unreiner Deiſt wird alſo nun nicht mehr der ſeyn, welcher einen andern Deismus hat, als der Apologete, ſonſt würde dieſer ein Deiſtenpabſt werden; ſondern es würde derjenige ſeyn, der zwar über die Religion philoſophirte, auch bloße Philoſophie der Religion predigte, aber eine andere dächte, eine andere vortrüge. Wir wollen es gern geſchehen laſſen, daß man die Sache dieſes unreinen Deiſten, von der Sache der reinen Deiſten unterſcheide; denn da der Apologiſt ganz Recht hat, wenn er behauptet, daß es auch ſehr viele Namenchriſten giebt; ſo fodern wir ein Gleiches. Selbſt der reine Deiſt aber wird Grundſätze genug aufſtellen können, die alle das Uebel anrichten, welches die Chriſten dem Deismus ſelbſt, nicht blos ſeinem Misbrauch ſchuld geben.

Daß der Deismus ſeiner Natur nach Freygeiſterei und Irreligion einführen könne, wie (S. 9.) geläugnet werden ſoll, wird nun ſchwerlich mehr zu läugnen ſeyn. Da der Apologete Freygeiſterei und Irreligion verbindet, ſo denkt er unter jener vermuthlich nur die Lage eines Geiſtes, welcher kein Geſez als ſeine jedesmahl ihn treibende Empfindung erkennt, das iſt, um die Zweydeutigkeit zu vermeiden, Zügelloſigkeit. Wenn nun ein Deiſt ſich durch ſeinen Verſtand nicht überzeugen kann, daß ſeine Seele unſterblich iſt; wenn er die Glückſeligkeit des Menſchen in den Genuß eines jeden gegenwärtigen Augenbliks ſezt; wenn er das Geſez des Inſtinkts für das einzige heiligſte Geſez der Natur hält, ſo dünkt mich, kann er ein ſehr reiner Deiſt ſeyn, und doch, wenigſtens ſeinem Syſtem nach, ſich über alle andere Rükſichten hinausſetzen, und jedes Band des Geſetzes, der Weisheit und der Tugend zerreiſſen. Ich habe, nicht einmal, ich habe ſehr oft bemerkt, daß die Phantaſie auch ſonſt guter Menſchen, wenn dieſe Menſchen ein Verbrechen begangen haben, unvermerkt ihnen ein Syſtem bilden half, worinn dieſes Verbrechen zur Tugend gemacht wurde. Da kein Menſch einen andern Charakter der Wahrheit in ſich hat, als ſeinen Menſchenſinn, und da dieſer ſo oft, ſo leicht, verſtellt, verdorben, zum Verräther gemacht wird; ſo wäre es wohl kein großes Wunder, wenn die Religion, deren Erfindung dem Willkühr eines jeden überlaſſen wird, eben ſo verſtellt, verdorben und zum Verräther der Tugend gemacht werden ſollte. Man kann auch nicht ſagen, daß dieſes nur bey unreinen Deiſten möglich ſey; denn, nach dem was ich vorhin bemerkte, muß die Entſcheidung der Frage, ob einer ein reiner Deiſt ſey oder nicht, wieder einem jedem ebenſo überlaſſen werden, als die Erfindung der Religion jedem überlaſſen werden ſoll. Und mir iſt noch kein evidentes — unwiderſprechliches Argument aus der Vernunft, welches jene Grundſätze zerſtören könnte, bekannt geworden.

Der Deismus kann, wie er nach dieſer Bemerkung Zügelloſigkeit in der Moral einführt, auch eben ſo gut Irreligion einführen. Der Deiſt, welcher ſeinen Gott ſchlafen legt wie Epikur, kann unmöglich eine Religion annehmen; der, welcher ihn, wie man der Stoa ſchuld giebt, einem Fatum unterwirft, muß nothwendig eine ſchlechtere Religion haben, als der Aberglaube ſelbſt iſt; wenigſtens ſagt ſogar Epikur, daß er lieber die dummſten Fabeln, die ein altes Weib von Gott erfunden hätte, annehmen wollte, als ein ſolches Fatum. *) Ferner, der Deiſt, der Gott ſo groß macht, daß er dem Menſchen ganz aus den Augen gerückt wird; oder der, welcher ihn zu einem bloßen metaphyſiſchen Weſen macht, kann eben ſo wenig einen Gottesdienſt verſtatten;

---

*) Επει κρειττον ἦν τῳ περι των θεων μυθῳ κατακολουθειν, ἡ τῃ των φυσικων εἱμαρμενῃ δουλευειν.

Epic. ap. D. Laert. L. X. S. 134.
Ed. Wetſt.

ten; wer behauptet daß ſein Gott nur für die Arten ſorge, und nicht für die Individuen, kann höchſtens nur von den Ideen der Platonicker einen Gottesdienſt erwarten, nicht von den Individuen, die ihn nichts angehen. Der Apologete, der vor mir liegt, ſucht (S. 18.) ſelbſt die Religion des Deiſten in einer reinen tugendhaften Gottesverehrung; was aber rein, was tugendhaft iſt, bleibt ja dem Urtheil eines jeden freigeſtellt. Alſo, wenn einer ſeines Menſchenſinns ſo wenig mächtig wäre, daß er, wie der König Thoas von Thrazien, oder wie die Prieſter Molochs, Menſchen opfern wollte; ſo ſehe ich nicht, was man ihm, ſo bald er eine Religion nach ſeiner Einſicht ſchaffen kann; mit Recht in den Weg legen dürfte. — Die Götter ſind ſo groß, daß man ihnen das koſtbarſte aller Geſchöpfe heiligen muß; was iſt koſtbarer als der Menſch? alſo ſchlachtet ihn an dem heiligen Altar: ich liebe den Gott ſo innig, daß ich ihm das Liebſte darbringen muß was ich habe; was habe ich lieber als mein Kind? Alſo tragts in die heilige Flamme. — Umſonſt ſagt der Apologete (S. 18.) daß der Deismus keine feſtgeſezte Gebräuche, nichts äußerliches u. ſ. w. erlaube. Sein Deismus verbietet vielleicht dergleichen Dinge, aber der Deismus überhaupt, der an eines jeden Menſchen Räſonnement, oder Radotage hängt, kann ihn ſo oft erlauben, als es jedem einfällt.

Daß der Deismus, wie (S. 10.) geläugnet wird, der ſchlechteſte Erzieher ſey, wird nicht ſchwer zu beweiſen ſeyn. Die größte Weisheit der Erziehung ſcheint mir darinn zu beſtehen, daß der Erzieher ſeinen Eleven gewöhne, in vielen Dingen ſo lange ſein eignes Urtheil zurükhalten, bis ſein Verſtand Erfahrungen genug geſammelt, und den Grad der Reife erhalten hat, unter welchem niemand ſein eigner Führer ſeyn ſollte.

So lehrte Horazens weiſer Vater ſeinen Sohn, —

Sapiens, vitatu quidque petitu
Sit, melius cauſas reddat tibi: Mi ſatis eſt, ſi
Traditum ab Antiquis morem ſervare, tuamque,
Dum cuſtodis eges, vitam famamque tueri

Incolumem poſſim: Simul ac duraverit Aetas,
Membra, Animumque tuum, nabis ſine cortice.*)

Ganz anders der Deiſt! Er, der ſelbſt, ehe ſein Geiſt und ſein Leib ſeine Feſtigkeit erhalten hat, ohne Kork zu ſchwimmen pflegt, fließt von Weisheit über, und macht ſich ein Verbrechen daraus, dem blödeſten Buben Glauben, ſelbſt an ſeinen Vater, anzugewöhnen. Jede Wärme des aufwallenden Herzens iſt ihm ſtrafbare Schwärmerey; jedes Gefühl der ſchönen

---

*) Tiefſinnige
Beweiſe, dies zu fliehn und jenes zu
Erwählen, werden dir die Philoſophen geben.
Mir gnügts an dem, was unſre Alten immer
Für Pflicht des Vaters hielten, wenn, ſo lange
Du Aufſicht nöthig haſt, ich deinen Ruf, und deine
Geſundheit unverlezt erhalten kann
Wird dein Gemüth und Körper mit den Jahren
Mehr Feſtigkeit gewonnen haben;
Dann wirſt du ohne Kork zu ſchwimmen wiſſen.
L. I. Sat. IV.

Seele, das ſich nicht in eine Demonſtration bringen läßt, iſt ihm kindiſche Phantaſien Glut; jedes Zutrauen zu einem Urtheil des weiſern Lehrers, iſt ihm ein Beweiß von dummer Einfalt, und er wird nie auf ſeinen eignen Sohn Hoffnung ſetzen, wenn er nicht hin und her geſchleudert von Zweifeln, alles von ſich wirft, oder aus ſeinem Kopf ein eignes Syſtem verſchaft, ehe noch die Natur einen Bart an ſein Kinn geſchaffen hat.

Auch kann der Apologete (S. 16) den Deiſmus nicht von der Beſchuldigung frey ſprechen, daß er ein Feind des Chriſtenthums wäre. Der Apologet behauptet an der angeführten Stelle ſelbſt nur, daß der reine Deiſt kein öffentlicher Gegner des Chriſtenthums ſeyn könne. Nur ein leichtſinniger Menſch, ein Spötter, ein Unchriſt könne das werden. Ich will jezt nicht darauf dringen, ob der Deiſt nicht immer ein Unchriſt ſeyn muß, denn dem Apologiſten ſcheint dieſes Wort nur aus Unachtſamkeit in die Feder gekommen zu ſeyn, oder es iſt ein Druckfehler: aber daß der Deiſt doch ein heimlicher Gegner des Chriſtenthums ſeyn könne, wird in dieſer

Stelle nicht undeutlich behauptet. Ich werde mich leicht von dem Verdacht, als wollte ich das Wort öffentlich in dem ſtrengen Sinn nehmen, um eine verhaßte Conſequenz daraus zu ziehen, losmachen, wenn man dieſe Stelle mit der folgenden (S. 18) zuſammen hält, wo der Apologete deutlich ſagt: daß der Deiſt gar wohl ſeine Nebenmenſchen, aus Liebe zu ihrem Wohl, von der unter ihnen üblichen Gottesverehrung verdrängen könne. Mich dünkt das war Julians Abſicht, als er den Chriſten die Schulen der Wiſſenſchaften verbot; und bisher haben ſelbſt ſeine übertriebenſten Verehrer unter den Deiſten, dieſe That nicht unter die beſten ſeines Lebens gezählt. Der Apologete wird ſie aber wohl darunter rechnen müſſen, weil ſie auch aus liebevoller Abſicht geſchehen ſeyn ſoll. Und ſollte ein ſo liebender Deiſt es gut finden durch Spott und leichtſinnige Behandlung die Chriſten von ihrer Religion zu verdrängen, ſo ſehe ich nicht wie er auch das misbilligen könnte? Es können demnach auch ganz wohl die reinen Deiſten Leichtſinnige und Spötter ſeyn, wie ſie offenbar Unchriſten ſind, welches ſie doch alles nach (S. 17.) nicht ſollen ſeyn können.

Nimmt man nun dieſes alles zuſammen, und erinnert man ſich, daß hier nicht von dem Deismus des Apologeten die Rede iſt; ſondern von dem Deismus überhaupt, der alle mögliche Geſtalten annehmen kann, weil er von der Form abhängt, die alle mögliche Menſchenköpfe ihm geben können: ſo hat wenigſtens der Apologiſt noch zur Zeit die Vorwürfe nicht abgelehnt, die von den Chriſten den Deiſten gemacht zu werden pflegen; und die der reinſte gewiſſenhafteſte Chriſt demſelben ſo lange zu machen berechtigt iſt, bis eine Formula Concordiae der Deiſten geſchrieben wird, welche gegen dieſe Vorwürfe geſichert iſt. So wie aber ein ſolches ſymboliſches Buch für den Deismus geſchrieben wird, ſo hört, wie der Apologet ſelbſt einſehen wird, zugleich der Deismus auf. — Er ſagt ja ſelbſt (S. 18.) daß der Deismus keine feſtgeſezten Gebräuche annehme; und da die Art, über die Dinge der Welt zu denken, wahrſcheinlich niemals einförmig werden kann; ſo wird auch nie der Begrif des Deismus, neben einer einförmigen Art von Verſtandesreligion, beſtehen können.

Durch dieſe Betrachtungen ſind nun zwar die reinen Chriſten ſo weit gerechtfertigt, daß ſie Grund genug haben, auch dem reinen Deismus die angeführten Vorwürfe zu machen, obgleich vielleicht manche Deiſten ſie nicht verdienen; aber die Hauptfrage iſt deswegen noch lange nicht entſchieden, ſondern es iſt vorher auch auszumachen, ob die chriſtliche Religion nicht eben dieſe, oder vielleicht noch ſchlimmere Vorwürfe verdiene.

Der Apologiſt überhebt mich der Langweiligkeit dieſer Unterſuchung, denn da er überall, und deutlich (S. 22.) vorausſezt, daß die chriſtliche Religion in allen Hauptlehren, mit ſeinem Deismus übereinſtimme; (S. 23.) daß das Chriſtenthum ihn einſchließe; (S. 24.) daß Chriſtus ſelbſt ein Deiſt wäre; und (S. 28.) daß die Lehre Jeſu bey aller ihrer Einfalt und Faßlichkeit etwas bewundernswürdiges göttliches in ſich habe; ſo hat er, als er ſeinen Deismus von jenen Vorwürfen rettete, zugleich auch die chriſtliche Religion dagegen vertheidigt. Die Vorwürfe des Aberglaubens, des Misbrauchs, der Hierarchie, der Verfolgungsſucht, u. ſ. w. die der Apologet hier und da zu wiederholen für gut fand, treffen aber nur das unreine Chriſtenthum, von dem wir nichts zu reden haben.

Sind denn nun beyde Parthien ſo ungleich, daß der Deismus als Deismus, weil er von jedem Erfinder einer neuen Sekte gemodelt werden kann, wie es ihm einleuchtet, Zügelloſigkeit, Irreligion, böſe Erziehung, Leichtſinn, Laſter und die Begierde, alle Offenbarung, und das Chriſtenthum ſelbſt heimlich zur ſtürzen, oder zu verdrängen, einführen kann; wohingegen das reine Chriſtenthum, das ſo bleiben muß wie es in den Evangelien beſchrieben iſt, dieſes nicht beſorgen läßt: ſo ſollte man glauben wir wären am Ende der Frage, und müßten es für ausgemacht halten, daß es weiſer wäre, die Predigt des Deismus zu beſchweigen, und nur den Glauben an die Religion Chriſti zu lehren. Wir ſind aber noch weit vom Ziel. Denn die Deiſten lehren, und der Apologiſt ſagt deutlich (S. 14.) daß die durch eigne Anſtrengung erlangte Gotteserkenntniß wenigſtens größern Werth habe, als der Glaube an das Wort eines Andern. Er ſagt zwar in der angezogenen Stelle ſehr vorſichtig, als blinder Glaube ohne deutliche Erkenntniß und Gründe. Da aber nicht blos der blinde Glaube ohne deutliche Erkenntniß und Gründe, ſondern ein jeder Glaube der Gegenſaz, der durch eigene Anſtrengung erworbenen Erkenntniß iſt; da der Deismus allen Glauben, als den an ſich ſelbſt, verwirft, und das Chriſtenthum, Glauben erfodert; ſo ſcheint mir unläugbar der Gedanke zum Grund zu liegen: daß das dürftigſte Produkt eigner Gotteserkenntniß, beſſer ſey als der Glaube an das Wort Chriſti. — Es iſt alſo noch zu unterſuchen, ob dieſer Gedanke richtig iſt, ehe wir uns über die Hauptfrage die vor uns liegt: Ob nehmlich es weiſer ſey die Predigt des Deismus zu unterdrücken, und nur die des Chriſtenthums zu dulden? entſcheiden können.

Der Apologiſt ſcheint uns auch dieſe vorläufige Unterſuchung erleichtern zu wollen, da er das Chriſtenthum für eine Sekte des Deismus anſehen will, und folglich die ganze Frage zu einem Wortſpiel macht. Er ſcheint mir aber hier ſeine Erkenntniß des Chriſtenthums, die bey ihm als einem gelehrten, angeſehenen, ehrwürdigen Geiſtlichen in einem ſehr hohen Grade vorausgeſezt werden muß, zu verleugnen.

Als ich bey dem erſten Durchblättern der Apologie dieſes gelehrten Geiſtlichen (S. 24.) die Stelle las, in welcher der Apologiſt Chriſtum ſelbſt zu einem Deiſten macht; ſo bin ich zwar gar nicht darüber erſchrocken, wie der Verfaſſer es von ſeinen Leſern beſorgt; denn dergleichen Dinge ſind in einem Jahrhundert das *λαλειν ἀριϛον, αδυνατωτατον λεγειν* *) iſt, nicht ſo ſelten. Aber ich glaubte damals, daß der Apologiſt. Chriſto dieſen Charakter nur gegeben hätte, wie man etwa einem uncharakteriſirten Reiſenden einen Militärcharakter giebt, damit derſelbe deſto leichter in jeder Geſellſchaft einen Zutritt haben könne. Bey näherer Einſicht merkte ich aber bald, daß der Apologiſt uns im ganzen Ernſt eine ſolche Meynung oder Grille aufdringen will. Ich zweifle indeſſen, ob er im Stand ſeyn wird, ſie jemand annehmlich zu machen; und wenn nicht, wie die Athenienſer dem Her-

---

*) Vortreflich im Schwätzen; unfähig zu reden.
Eupolis. ap. Plut. in V. Alcib.

kules zu Gefallen die kleinen Myſterien einführten, ſo auch die Deiſten Chriſto zu Gefallen, einen kleinen Deismus errichtet haben: ſo zweifle ich ſogar, ob nur jemand aus dieſer venerablen Clubb, das Aufnahmspatent, das der Apologiſt dem Stifter der chriſtlichen Religion geſchrieben hat, mit unterſchreiben wird.

Ich will indeſſen doch auf einen Augenblik annehmen, daß die chriſtliche Religion nichts als eine Deiſtenſekte wäre: ſo ſehe ich doch ſelbſt in dieſer Vorausſetzung nicht, wie der Apologiſt deswegen behaupten könnte, daß es alſo weiſer ſey, die chriſtliche Religion neben dem Deismus öffentlich predigen zu laſſen.

Der Apologiſt theilt das Menſchengeſchlecht in zwo Claſſen. In Epopten und in Nachbeter; unter jenen verſteht er (S. 14.) die gewiſſenhaften Forſcher nach Wahrheit, die durch eignes Nachdenken über Gott und göttliche Dinge, mit großem (S. 15.) vorzüglichem Verſtand und Herzen, als (S. 19.) helle Köpfe und ſtarke Geiſter, die Lehren (S. 12.) von

Gottes Daſeyn, Natur ꝛc. blos (S. 23.) aus der Natur geſchöpft haben. Die Nachbeter ſind ihm die wenig verſtändigen ungebildeten Menſchen, die ſo wenig Zeit als Anlage zum vernünftigen Denken haben, daß ſie nicht durch eigne Kräfte die himmliſche Bahn der Wahrheit hinanklimmen können, ſondern jemand brauchen, der ihnen die gerade Bahn zeigt, und ihnen die Hand bietet, an den ſie ſich halten können, der ihnen ein Stellvertreter der Vernunft iſt, ein Ausleger der Natur und des göttlichen Willens wird, einen Stellvertreter der ihnen mangelnden Tugenden, *) der wenigſtens ihnen immer das Ziel vor Augen hält, nach welchem ſie ringen ſollen. (S. 15. 16.)

In Beziehung auf dieſe zwo Claſſen von Menſchen, ſoll alſo nun das Predigtamt des Deismus gegen das Predigtamt des Chriſten-

---

*) Ich weiß nicht ob ich dieſe Stelle recht verſtehe. So wie ſie mir dazuliegen ſcheint, iſt ſie ein artiges Compliment an die katholiſchen Klöſter wegen ihrer Aſſignation auf die guten Werke, von deren Acceptation ich mich doch nicht überzeugen kann.

thums, in ſofern man auch dieſes nur als eine Deiſtenſekte anſieht, geprüft werden.

Nach der eignen Beſchreibung des Apologiſten von der Vortreflichkeit der Epopten, brauchen dieſe offenbar keine Predigt, weder des Deismus, noch des Chriſtenthums. Was kann ihrem großen Verſtand und Herzen noch gegeben werden, das daſſelbe nicht ſchon umfaßte? Was kann ihrem hellen Kopf noch für ein Licht angeſteckt werden, das der eigne Glanz deſſelben nicht verdunkelte? Was kann ihrem ſtarken Geiſt noch für eine Stärke gegeben werden, die nicht Schwäche wäre gegen ihn? Der Epopte ſoll ja ſelbſt forſchen, was kann ihm gepredigt werden? Er ſoll durch eignes Nachdenken finden, was ſoll fremdes für ihn thun? Alle paſſive Predigt, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, fällt alſo in Anſehung ſeiner hinweg. In Anſehung der activen Predigt wird es darauf ankommen, ob ſie den Nachbetern nutze, welches ich gleich unterſuchen will; den Epopten kann ſie aber in keinem Fall nutzen; wenigſtens ſehe ich nicht was ſie für einen Vortheil davon haben. Obgleich unſere Philoſophen, zumahl in Religionsſachen, früher mündig werden, als es ſonſt in profanen Geſchäften gewöhnlich iſt; ſo iſt doch wohl ſelten vor dem 40ſten bis 50ſten Jahr, der Geiſt ſo reif, das Maas von Erfahrungen ſo voll, die Sinne ſo ausgewachſen, der Verſtand ſo geübt, daß ein beſcheidener Epopte, der ein reiner Deiſt iſt, ſich nicht noch ſelbſt auf die Schülerbank verurtheilen ſollte; wenigſtens iſt ſchon von Baco, und lang vor ihm bemerkt worden, daß die Knabeneinſicht eine jede Philoſophie Mutter nennt, wohingegen der Mann allein die wahre Mutter kennt. *) Es iſt alſo klar, daß bis zur Erreichung der männlichen Jahre, die Deiſten nicht predigen dürfen; nach dieſer Zeit aber iſt das Schweigen nicht mehr ſo peinlich, daß man es einem funfzigjährigen Epopten, der ein reiner Deiſt wäre, nicht mit Billigkeit anmuthen könnte, wenn ſeine Predigt den Nachbetern etwa Schaden brächte. Und ob es gleich einige ſolche ſelbſt geweihte Dei-

---

*) Puerilis Experientia omnem Philoſophiam appellabit matrem, adulta vero matrem veram internoſcit.

Aug. Scient. L. III. C. 4.

ſtenepopte giebt, welche mir der Redner Afer des Tacitus, proſperiore Eloquentiæ quam morum fama exultantes etiam feſſa mente retinet ſilentii Impatientiam, *) ſo wird es doch denjenigen Epopten, die zu den reinen Deiſten gehören, auch dann nicht ſo gar große Verläugnung koſten, zu ſchweigen, wo es die Weisheit zu rathen oder zu gebieten ſcheint. Selbſt Sokrates, der doch ſonſt ſo redſelig war, daß er lieber ſterben als ſchweigen wollte, verſchloß ſich in einem ſolchen Fall den Mund, wenigſtens läßt ihn Plato im Phädrus **) ſagen, daß er große Urſache habe über den hiſtoriſchen, oder mythologiſchen Theil der heidniſchen Religion, ſich in keine Unterſuchung einzulaſſen. Und wollte er ſich nachher lieber der Todesſtrafe unterwerfen, als aufhören zu lehren; ſo haben ſeine Apologiſten Plato und Xenophon, ſo gute Gründe für dieſen Predigerinſtinkt angeführt, daß ich zu unſerer Zeit noch niemand geſehen habe, der ſie nicht gebilligt hätte, und daß zu ſeiner Zeit das ganze Theater in Euripides Jamben

---

*) Welche rühmlicher bekannt durch ihre Beredſamkeit, als durch ihre Sitten, auch bey mattem Geiſt, noch immer ihre alte Ungeduld zu ſchweigen beybehalten haben.

Tac. Annal. IV. 5. 2.

**) In der Zweybrücker Edit. X. Th. S. 284. Die ganze Stelle iſt vortreflich, und verdient wohl nachgeleſen zu werden.

> Ihr habt getödtet, getödtet den weiſeſten,
> Die ſchuldloſe Philomele Muſe *)

mit Thränen ſtimmte. Ich zweifle, ob die vor mir liegende Apologie des Deiſtenpredigerinſtinkts gleich allgemeinen Beyfall finden wird? — Doch, damit wir nicht nach Vorurtheilen richten, ſo laßt uns ſehen, ob die Deiſtenpredigt vielleicht den Nachbetern nützlicher ſeyn möchte, als die Predigt des Chriſtenthums, wenn man es auch nur als eine Deiſtenſekte anſehen ſollte!

Es mag ſeyn, daß das Syſtem des Cynikers, von der Wirklichkeit der Bewegung, nicht

---

*) 'Εκάνετ' ἐκάνετε
τὰν πάνσοφον —
τὰν οὐδὲν ἀλγύνουσαν
Ἀηδόνα Μουσᾶν.
Eurip. Palamed. Frag. Muſgr. Ed. Lipſ. Vol. II. p. 461.

nicht richtig durch ſein Auf- und Niedergehn gegen den Zeno von Elea, oder wer es ſonſt war, gerechtfertigt worden iſt. Aber in der Religion und Moral, ſcheint mir dennoch der Augenſchein der Wirkung eines Syſtems, das beſte Argument für deſſen Werth. In dieſen beiden, ganz praktiſchen Wiſſenſchaften, die als Theorie weniger ſind als Spreu, kann die Erfahrung an andern immer der beſte Lehrer ſeyn, zumal bey den Nachbetern, die gleich Horazens Vater, deſſen Lehrart ich vorhin anführte, ſo wenig in die Urſachen der Dinge eindringen können.

Wenn nun ein Deiſtenſyſtem, welches es ſey, einen Lehrer aufzuweiſen hat, der durchaus, von der größten ſeiner Handlungen an bis zur kleinſten, nach ſeinem Syſtem lebte, und dadurch, nach dem Urtheil beynahe aller Menſchen, der beſte, gütigſte, reinſte, treuſte, gerechteſte, liebenswürdigſte Menſch geworden iſt: ſo dünkt mich, können wenigſtens die Nachbeter, die, wie man in den Schulen der Meßkünſtler ſagt, per Definitionem nicht über die Gründe der Syſteme urtheilen können, wohl nicht beſſer handeln, als wenn ſie ſich zu einem ſolchen Syſtem ſchlagen; und alles was ſie davon abhält, und ſie zu Lehrern führen will, die durch ihr Beyſpiel nicht bewieſen haben, daß ihr Syſtem ſo große Dinge thue, alles das ſcheint mir unweiſe und ungerecht.

Cotta wirft beym Cicero *) dem Velleius vor, daß ſich derſelbe eher entſchloſſen habe ein Epikureer zu werden, als er dieſen Philoſophen gekannt hätte; und Luzian **) macht ſich ſehr luſtig über einen armen jungen Mann, der ſich blindlings, wann ich nicht irre, in die Schule der Stoa warf, ohne mit deren Lehren mehr bekannt zu ſeyn, als es Velleius mit den Grundſätzen ſeines Meiſters geweſen ſeyn ſoll.

Mich dünkt aber, dem Velleius, der das ſchöne Leben des Epikurs mit ſeinen Freunden liebte; und dem Jüngling, der Zenos Standhaftigkeit bewunderte, war es eben ſo wenig übel zu nehmen, daß ſie ſich blindlings dieſen Schulen anvertrauten, als es den Pythagoräern die den Pythagoras; dem Xenophon der den Sokrates, und dem Nathanael der Chriſtus handeln ſahe, zu verargen war, daß ſie ſich dieſen Lehrern in dem Glauben an ihre Werke hingaben; oder als man es dem einfältigen Apollodor für einen Beweiß ſeiner Einfalt anrechnen kann, daß er dem Sokrates bis an ſein Ende angehangen iſt; obgleich dieſer ſein Meiſter täglich Dinge ſagte, die ein ſolcher Schüler kaum zum zehnten Theil verſtande. So wählen wir ja den Schiffer, den General, den Miniſter, den geringſten Verwalter eines Baurenguts; ſelbſt Pferde und Hunde pflegen wir auf dieſe Art auszuleſen.

---

*) De natura Deorum.

**) De Sectis.

Wenn nun denn alſo keine Deiſtenſekte ein Beyſpiel zeigen kann, daß ihr Meiſter oder einer ihrer Schüler ein Leben geführt habe, wie Chriſtus und ſeine Jünger, wenn weder der leichtſinnige Demokrit, noch der unwiſſende Epikur, noch der gefühlloſe Zeno, noch der ungefällige Antiſthenes, noch ſelbſt der weiſe Plato, oder Pythagoras, oder gar Sokrates, noch wenn einer unter den Neuern von ſich rühmen kann, daß er ein Leben gelebt habe, das ſeinem Syſtem ſo treu, und dabey ſo ſchön, ſo tadellos, ſo wahrhaft göttlich geweſen wäre, wie das Leben Chriſti; ſo dünkt mich, wird ſelbſt bey reinen cordaten Deiſten, die Wahl nicht ſchwer werden, welch ein Syſtem dem großen Chor der Nachbeter, wozu, ſelbſt nach dem Urtheil des Apologeten den ich vor mir habe, der größte Theil der Menſchen gehört, zu empfehlen ſey.

Iſt nun aber die Wahl eines ſolchen Syſtems getroffen, ſo dünkt mich würde es ſehr unweiſe ſeyn, wenn wir die Leute, für welche die Weisheit gewählt hat, in ihrer Wahl irre machen wollten.

Unter den Nachbetern ſind unzählige, welchen ihr es bey weitem nicht merken laſſen dürft, daß ihr ſie für Nachbeter haltet; und wie in den Geſchäften der Welt, nach dem Brokardikum der Juriſten, oft die Bosheit des Herzens den Mangel an Jahren ergänzt; ſo pflegt auch unter den Nachbetern oft der Muthwille, die Schlechtigkeit, die Schlaffheit der Seele, der Leichtſinn, manchmal die Dummheit ſelbſt, den Mangel des Verſtandes zu erſetzen. Dr. Barth war ſicher nicht zum Epopten gemacht; und eine Menge anderer, die ich nicht nenne, weil mein Gedächtniß überhaupt keine Haltſamkeit für mir unbedeutend ſcheinende Dinge hat, oder weil ihre Namen noch nicht ſo gebrandmarkt ſind, können eben ſo wenig ſich über die Claſſe der Nachbeter erheben. Haben nun dieſe keine Wahl, können dieſe nur die Predigt eines einzigen ſchönen und guten Lehrſyſtems hören: ſo iſt ihnen aller Stoff zu einem eignen Syſtem benommen, welches ſie gewiß nicht Sinn genug haben, aus ſich ſelbſt zu erfinden, ſondern das ſie, wie wir täglich ſehen, überall zuſammen leſen. Es werden alſo ſchon durch dieſe weiſe Einſchränkung des Predigerinſtinkts, unzählige, ſelbſt nach dem Urtheil des Apologeten, unreine Deiſten zum Schweigen gebracht; die übrigen Nachbeter aber, die mit ihrem Stand und ihrer Eingeſchränktheit wohl zufrieden zu ſeyn, Weisheit genug haben; die wiſſen wenigſtens gewiß, an wem ſie ſich halten ſollen, und können ihr Herz ganz in die Hand des Meiſters legen, dem, auch nur als Haupt, einer Sekte betrachtet, doch ſelbſt die bitterſten Deiſten, nicht das Lob der höchſten menſchlichen Vollkommenheit abſprechen können. Und ſollte auch in dieſem Syſtem etwas vorkommen, welches die Epopten mit ihren Einſichten nicht reimen könnten; ſo werden ſie doch den Nachbetern eben die Entſchuldigung erlauben, die Juſtin in ſeiner Apologie an den Kaiſer Antonin anführte: ſcheint auch einiges dieſer Dinge unglaublich, ſo werdet ihr doch das uns gern verzeihen, wenn wir ſonſt ein unſträfliches Leben führen. *)

Iſt es nun, wie ich glaube, nach dieſem allen unweiſe, die chriſtliche Religion, auch nur als Deiſtenſekte betrachtet, zu verdrängen; iſt es ſchon, ſelbſt in dieſer Einſchränkung unweiſe, die Anhänger derſelben durch die Predigt anderer Syſteme die minder erprobt ſind, irre machen zu wollen: ſo würde eine ſolche Unternehmung noch viel unweiſer ſeyn, wenn ſogar das Syſtem der chriſtlichen Religion mehr wäre, als eine Dei-

---

*) Ει μεν ὀυν ἀπιςον ἡ ἀδυνατον τουτο, φησει τις προς ὑμας, ἡ δε πλανη ἐςιν ἀλλου προς ἑτερον, μεχρις ἀν ἐργῳ μηδεν ἀδικουντες ἐλεγχομεθα.

Edit. Würzb. V. I. p. 128.

ſtenſekte, wenn es eine wirklich göttliche Offenbarung wäre; oder, wenn wenigſtens ſie von den Nachbetern, denen ſie ſo nüzlich iſt, dafür gehalten, und ihr auch deswegen mit völligem Zutrauen Glauben gegeben würde.

Der Apologiſt, den ich vor mir habe, ſagt zwar (S. 15.) daß die Offenbarung Gottes in der Natur, woraus der Deiſt ſeine Weisheit ſchöpfe, immer weit wichtiger wäre, als die kleine zeitliche, einigen Völkern gegebene Offenbarung. Er ſcheint alſo auch eine, auch unſtreitig von Gott unmittelbar gegebene Offenbarung, immer der Erfindung, und den Syſtemen der Deiſten, weit nachzuſetzen. In der That dünkt mich aber, er hat ſich da nur etwas nachläſſig ausgedrückt. Denn, wahrſcheinlich wird er nicht, wie Bachus in dem Ariſtophanes die ſchönen Wiſſenſchaften nach Gewicht und Elle auszumeſſen vorhatte, den Werth der Offenbarungen auch nach Quadratmeilen und Feuerſtellen ausmeſſen wollen, welches bisher nur der Maaßſtaab der Statiſticker geweſen iſt, wenn ſie die politiſchen Kräfte der Nationen würdigen wollten. Vielleicht wurde er indeſſen auch in dieſen Fehlſchluß verleitet, durch den Mißbrauch des Worts Offenbarung, den ich hier und da öfters beobachtet habe.

Die Schule der Logicker warnt uns, weislich wie mich dünkt, gegen allen Gebrauch der Figuren in unſern philoſophiſchen Unterſuchungen, und, wenigſtens hier, ſcheint die Uebertretung dieſer Regel den Apologiſten zu einer Idee verleitet zu haben, welche er wohl ſelbſt, wenn er von dem figürlichen Gebrauch des Worts Offenbarung abſtrahirt, und dann die beyden Dinge, die er vergleichen will, gegen einander abwiegt, misbilligen wird.

Das was der Apologiſt in der angezogenen Stelle, die große, allen Geiſtern gegebene Offenbarung nennt, iſt nur der Innbegriff zu Datis, woraus alle Geiſter ihre Erkenntniß nehmen können; das aber, was er die kleine Offenbarung nennt, die er jener ſo ſehr nachſezt, iſt, das Reſultat aus jener Erkenntniß; wie Gott dieſe hat, und jenes aushebt.

Offenbarungen und Erkenntniß verhalten ſich ohngefähr gegen einander, wie Geſchichte und eigne Erfahrung. Die Offenbarung lehrt mich freilich, wenn ſie wahr iſt, eben die Reſultate aus den Datis der wirklichen Welt, die ein jeder, dem offenbarenden ähnlicher Geiſt, aus dieſen Datis ſelbſt finden kann; aber es iſt der Offenbarende, der ſie gefunden hat. Wenn nun dieſe Reſultate mir von Gott, der alle Data weiß und erkennt, offenbart worden; und ich halte dagegen meine eigene Erkenntniß, die nur wenige, aus wenigen nur theilweiſe und nur zum Theil geſchehenen Datis hernehmen können: ſo muß, dünkt mich, immer eine Offenbarung, die unſtreitig von Gott iſt, beſſer ſeyn als meine Erkenntniß; und ſie bleibt beſſer, wenn auch nur ein einziger Menſch dieſe Offenbarung hätte; und wenn alle Menſchen auf Erden nur eine einzige Art von Menſchenerkenntniß hätten, ein einziges Volk aber, auf einer der kleinſten Cykladen hätte jene wirkliche Offenbarung Gottes; ſo wäre ſeine Erkenntniß dennoch unendlich größer, wenigſtens ſeine — auf dieſe Offenbarung gebaute Religion und Moral, beſſer als die Religion und die Moral aller andern Völker der Erde, die nur auf die dürftige Menſchenerkenntniß gebaut wäre.

Ich erinnere mich nicht, daß ein Deiſt, oder ein Philoſoph auf Erden, den Philoſophenſchwulſt ſo weit aufgeblaſen hätte, daß er dieſe ſehr palpable Wahrheit hätte läugnen ſollen. Alles was die Deiſten und Philoſophen bisher daraus, daß die chriſtliche und jüdiſche Offenbarung ſo wenigen Menſchen mitgetheilt worden iſt, haben ſchließen wollen, iſt nur dahingegangen, daß ſie glaubten, es ſey dieſes ein Beweiß von der Ungöttlichkeit dieſer Offenbarung. Wenn man aber erwägt, was ſie darüber ſagen, ſo wird man finden, daß ſie nur angeben, wie ſie es gemacht haben würden, wenn ſie an Gottes Stelle geweſen wären. Und nur wenige, unter welchen ich Leſſing mit Hochachtung nenne, *) haben geahndet, daß doch in der Natur, und in dem Zweck einer göttlichen Offenbarung manches liegen könne, warum dieſelbe nur wenige, nur nach großen Vorbereitungen, nur Stückweiß, nur ſpät den Menſchen mitgetheilt worden, und ſeitdem keine mehr gegeben worden ſey.

---

*) S. die von Ihm verfaßte oder herausgegebene Erziehung des Menſchengeſchlechts.

Der gelehrte, ehrwürdige und angeſehene Apologiſt, den ich vor mir habe, ſcheint alſo überhaupt hier einige Begriffe verwechſelt zu haben, und wird mir im Grund zugeben, daß ſobald eine Offenbarung gewiß von Gott iſt, ſie immer beſſer ſey, als die beſte Menſchenerkenntniß.

Das aber wird er ſicherlich nicht zugeben, das läugnet er ſehr deutlich, daß die chriſtliche Religion eine Offenbarung von Gott ſey.

Ich würde eine ſchlechte Figur ſpielen, wenn ich einem ſo gelehrten, ehrwürdigen und angeſehenen Geiſtlichen, vordemonſtriren wollte, daß die Religion Chriſti eine wirkliche Offenbarung Gottes ſey. Sein geübter Verſtand, ſeine geſunden Sinne, ſein heller Kopf, ſein ſtarker Geiſt, (denn alle dieſe Eigenſchaften geſteht er ſich zu, da er ſich als einen reinen Deiſten darſtellt,) alle dieſe vortrefliche Gaben des Apologiſten, werden ihn nach langem, mühſamen, gewiſſenhaftem Forſchen, ganz gewiß überzeugt haben, daß die chriſtliche Religion ein bloßes Menſchenwerk ſey.

Wie ſollte ich alſo wagen dürfen, ihn von dem Gegentheil zu überzeugen? Zumal ich, der ich glaube, daß dieſer Beweiß weder pro noch contra, zur Demonſtration zu erheben iſt, ſondern daß die Entſcheidung deſſelben allein von dem, was ich den Menſchenſinn nenne, abhängen kann. Denn welchen Beweiß wollen wir führen? Einen philoſophiſchen? Dann müßten wir, was nur ein reiner Deiſt nach dem Apologiſten (S. 12.) vermag, Gottes Natur, Regierung, Abſichten, und des Menſchen Beſtimmung, auf das allergenaueſte und ſo evident erkennen, daß wir daraus nicht allein die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung überhaupt, ſondern die Nothwendigkeit, gerade der chriſtlichen Offenbarung herleiten könnten. So viel hat meines Wiſſens noch kein Freund Chriſti für ſeinen Meiſter gewagt; und wenn die Deiſten die großen Vorerkenntniſſe haben, die der Apologiſt ihnen zuſchreibt, und die ſie haben müſſen, um dieſes gegen ihn zu behaupten, ſo iſt ohne Zweifel die ihnen eigene brüderliche Schonung unſerer Schwäche, die Urſache, warum ſie das bisher noch nicht unternommen haben. — Oder wollen wir einen hiſtoriſchen Beweiß, wozu Bollingbroke die Theologen nicht ohne hämiſche Seitenblicke anweißt? *) Wer weiß nicht daß ſolche Beweiſe doch nur Wahrſcheinlichkeit geben, und daß ſie nie zu Evidenzen erhoben werden können; daß der bloße Menſchenſinn nie ihr Richter und Beurtheiler werden kann, daß eine — den Nachbetern unmögliche Gelehrſamkeit dazu gehört, ſie zu prüfen, daß auch die ſtärkſten gegen den Skeptizismus nicht zu ſichern ſind, und daß, wenn ihr Gegenſtand zumal, eine Kenntniß des Verhältniſſes des Unſichtbaren zum Sichtbaren, betrift, der Geſchichtſchreiber der nur das Faktum, nie die Seele des Faktums bezeugen kann, immer in dem Fall iſt, in welchem ſich der Maler befindet, der, ſo ausdrückend auch ſein Pinſel ſeyn mag, doch immer dem Anſchauer überlaſſen muß, wie er ſich die Vorbereitung zu der Handlung, die vorgeſtellt wird, und deren Folgen, gedenken und vorſtellen will.

Ich muß unter dieſen Verhältniſſen alſo mich begnügen, nur zu unterſuchen, ob Chri-

---

*) On the ſtudy of Hiſtory.

Works. Vol. IX. p. 127.

ſtus ſeine Religion für ein bloßes Menſchenſyſtem, oder ob er ſie für eine wirkliche Offenbarung Gottes ausgegeben hat; und dann, ob, wenn Chriſti Religion auch keine göttliche Offenbarung wäre, es nicht doch weiſer wäre, den Glauben an dieſe Göttlichkeit zu erhalten, als ihn durch Deiſtenpredigten zu ſchwächen und zu verdrängen?

Die lezte Frage iſt die leichteſte; ich beantworte ſie alſo zuerſt.

Ich habe ſchon in dem Vorigen, wie ich glaube, ſehr überzeugend dargethan, daß die chriſtliche Religion, wenn ſie auch nur ein Deiſtenſyſtem wäre, dennoch allen andern vorzuziehen ſey, weil ſie die beſten Menſchen in ihrem ganzen Wandel erprobt, und ihre Wirkung augenſcheinlich dargethan haben. — Iſt nun aber das, ſo muß man, dünkt mich, auch zugeben, daß kein Band zu ſtark iſt, mit welchem man die Menſchen an ſie hängen kann. Unſre unweiſen Aufklärer mögen ihren theatraliſchen Drang nach Ausbreitung der Wahrheit, noch ſo lebhaft erheben, die weiſern, und man erlaube es, mir zu ſagen, die wahrhaften Aufklärer denen es nicht darum zu thun iſt, ſelbſt zu glänzen, ſondern blos der Menſchheit zu nützen, die werden doch immer behaupten, daß eine Lüge, die erhält, beſſer ſey, als eine Wahrheit, die zerſtört. Weislich ſagt ſchon Cicero, in omnibus rebus videndum eſt quatenus; *) und Montesquieu wendet dieſen Saz richtig auf die Tugend überhaupt an, wenn er ſagt: Le diroit on? la Vertu même a ſes limites. **) Noch enger aber verbindet ein neuerer Juriſt, der zwar freylich ſeine Philoſophie gewöhnlich mehr zu einem Werkzeug der Auslegung, als zu Begründung der ſpekulativen Wahrheiten braucht, bey welchem man aber doch nicht ſelten die geſundeſten Blicke antrift; Noodt nemlich, verbindet Ciceros Quatenus noch enger mit der Lehre von der Wahrheitsliebe, wenn er ſagt: Juri humanae conjunctionis, non minus Veritatem, quam caeteras Virtutes ſervire, aequum eſt. *) — Auch würde man wohl den Moraliſten für einen abgeſchmakten Pedanten, und einen gedankenloſen Lehrer halten, der behaupten wollte, daß man dem Mörder ſeinen Feind, dem Dieb ſeinen Schaz, daß man dem Feind die ſchwache Seite ſeiner Veſtung nicht abläugnen dürfe; und daß man jedes Band der Geſelligkeit lieber zerreiſſen, jedes Gebäude der Weisheit lieber zerſtören, Eltern gegen die Kinder, Männer gegen ihre Weiber, Brüder gegen die Brüder lieber in Waffen ſetzen müſſe, ehe man ſichs herausnähme, ihnen eine wohlthätige Unwahrheit zu ſagen? — Und wie, wenn eine ſolche Unwahrheit, nur das Vehikulum großer Wahrheiten wäre? Wie, wenn ſie nur auf den Seitenweg hinwieſe, auf welchem wir allein hinter den Schleyer der Göttin ſelbſt gelangen könnten? — Wäre es demnach ausgemacht, daß die Göttlichkeit der chriſtlichen Religion nur eine Fabel wäre; die Religion machte aber

---

*) In allen Dingen muß man ſehen wie weit? —

Cicer. Orat.

*) Eſpr. des Loix L. XI. Ch. 4. Wer ſollte es denken, die Tugend ſelbſt hat ihre Gränzen.

---

*) Es iſt billig, daß nicht allein die Wahrheit, ſondern daß überhaupt alle Tugenden dem Recht der Verbindung der Menſchen dienſtbar ſeyen. De formul. emend. Dolum. Malum; C. I.

aber die Menſchen unſtreitig beſſer, weiſer, glücklicher, leitete ſie unläugbar in größere Wahrheiten ein, als die Vernunft für ſich allein, gekonnt hätte; gäbe offenbar mehr Wärme für das Gute, mehr Zutrauen zu Gott; mehr Beſcheidenheit im Urtheilen, mehr Beruhigung im Leiden; mehr Männlichkeit im Glück; mehr Liebe zu den Menſchen: ſollte nicht auch dann, in Anſehung ihrer zwiſchen der Wahrhaftigkeit und der Lüge eben die Rangordnung feſtzuſetzen ſeyn, welche Cicero, der ſonſt für Wahrhaftigkeit ſo ſtreng das Wort führt, angegeben hat: ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati ſerviatur. *) Man wird mir auch hier die vielen Legenden, Interpolationen, Suppoſitionen, geiſtliche Betrügereyen, nicht vorhalten, noch behaupten können, daß dieſe durch einen ſolchen Grundſaz gerechtfertigt würden. Denn, welche von ihnen ſind ſo wahrſcheinlich, welche ſo rein, welche machen die Menſchen ſo offenbar beſ-

---

*) Daß niemand unrecht geſchehe; und dann, daß das gemeine Beſte befördert werde. Cic. de Off. — Unſere Legislatoren ſetzen das gemeine Beſte ſogar noch über die Gerechtigkeit, das mögen aber ſie verantworten!

ſer, weiſer und glücklicher als das Evangelium. Oder iſt auch das nicht hinlänglich, ſo bitte ich wenigſtens zu bedenken, daß die Frage, ob die Göttlichkeit der Religion Chriſti wahr ſey oder nicht, noch bey weitem nicht gegen dieſe Religion entſchieden iſt.

Es iſt ſehr möglich, daß dieſer oder jener Deiſt, nach ſeinem Begrif von Gott, Gottes Natur, Regierung und Abſichten, u. ſ. w. die Unmöglichkeit aller göttlichen Offenbarung, oder doch die Unmöglichkeit einer ſolchen Offenbarung wie die chriſtliche iſt, ſiegreich und unwiderleglich beweiſen kann; aber, wer hat noch dieſe Begriffe, von welchen dergleichen Deiſten ausgehen, ſo über allen Zweifel erheben können, daß auch ſie unſtreitig die richtigen wären? Ja, noch mehr! Wer, der mit Aufrichtigkeit und mit wahrer Geiſtesfreyheit zu denken gewohnt iſt, muß ſich nicht unwiderleglich beweiſen, daß er durch ſeine Vernunft, Gottes Weſen, Natur, Regierung, Abſichten, ſchlechterdings nicht erkennen könne?

Der Apologiſt, den ich vor mir habe, wird mir verzeihen, daß ich ſeine Behauptung (S.

12.) wo er ſich eine ſolche Erkenntniß zuſchreibt, ſo flach für eine offenbare Anmaſſung erkläre. Ich kann aber ſchlechterdings nicht einſehen, wie ohne eine vollſtändige Kenntniß aller Werke Gottes, ihrer Verbindung und ihrer Natur, jemand unter uns die Natur des Werkmeiſters erkennen ſollte! Kann nun aber das unter den Menſchen niemand; wie will unter den Menſchen jemand ſagen, daß Gott ſich ſeinem Geſchöpf nicht unmittelbar offenbaren könne?

Ich nehme in dem Menſchen eine doppelte Art von Wahrheit ſeines Wiſſens, das iſt, ſeiner ſubjektiven Wahrheit, an. — Eine betrift das Bewußtſeyn einer Idee. Die andere das Bewußtſeyn, durch welches Organ dieſe Idee uns zugekommen iſt. Nur drey ſolcher Organe kennen wir in uns. Den innern und äußern Sinn; die reproducirende und producirende Phantaſie; und die Kraft zu denken. Wir würden ſchon viel in dem Feld der Wahrheit gewinnen, wenn wir nur immer das ſichere Bewußtſeyn des Organs hätten, durch welches unſere Ideen uns zukommen; damit wir nicht in die Gefahr kämen, was wir gedacht haben für phantaſirt; weſſen wir uns erinnern, für gedacht; und was wir phantaſiren für gefühlt zu halten. Denn da wir uns bewußt ſind, daß unſere Sinne nur Paſſivorgane, die Phantaſie und die Kraft zu denken aber Aktivorgane ſind: ſo würden wir, nach den Begriffen, die wir von der Cauſalität haben, wenigſtens mit mehr Zuverläſſigkeit, von dem was außer uns iſt, und von dem was in uns iſt, urtheilen können, wenn wir mit Sicherheit wißten, welches Organ uns unſere Ideen jedesmal zuführt. Wir haben aber nicht einmal dieſes ſichere Bewußtſeyn; haben es ſo wenig, daß wir nicht einmal wiſſen, ob nicht noch mehrere Organe in uns ſind, wodurch wir Ideen erhalten, vielmehr ſind wir gewohnt, alles, wovon wir nicht gewiß zu wiſſen glauben, daß wir es durch den innern oder äußern Sinn, durch die Kraft zu denken, oder durch das Gedächtniß, welches ich die reproducirende Phantaſie nenne, erhalten haben, der producirenden Phantaſie zuſchreiben.

Bey dieſer unſerer Unwiſſenheit unſerer innern Organiſation; können wir alſo weder läugnen noch behaupten, daß das, was wir die Geiſterwelt nennen, keine Verbindung mit uns habe; und gedenken wir, daß ein ſchwer anzunehmender Hiatus in der Harmonie des Ganzen ſeyn würde, wenn die Communication höherer Geiſter, oder Gottes ſelbſt, mit dem Menſchen, unmöglich wäre, wenn der Menſch von Seiten ſeines Geiſtes, ſo ganz iſolirt, ganz einſam, von dem ſonſt ſo harmoniſch in einander greifenden Syſtem der Schöpfung ganz abgeriſſen ſeyn, und ſo gut als zwecklos denken, zwecklos Gefühl für Schönheit, für Harmonie und Vollkommenheit haben ſollte; denken wir das, ſage ich; ſo wird auch blos deswegen, vielleicht der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach, eher für dieſe Communication als gegen ſie, zu vermuthen ſeyn.

Die, mir wenigſtens ſehr unphiloſophiſch ſcheinenden Anſprüche, die viele Philoſophen, und ſonderlich Bollingbroke in ſeinen Eſſays, an eine ſolche Communication machen, beweiſen, dünkt mich, auch nichts gegen dieſelbe. Sie glauben nemlich, daß durch dieſelbe, eine ſolche totale, ſichere, allgemeine, unwiderlegliche Belehrung dem Menſchen gegeben werden müßte, daß keine Nation der Erde, kein Menſch auf Erden, nicht von derſelben erfüllt, erleuchtet, ergriffen und vollendet werde; und weil ſie das nicht finden; weil vielmehr der Augenſchein ganz das Gegentheil von allem dem beweißt: ſo halten ſie ſich für berechtigt, die Behauptung wenigſtens des Facti für Unſinn zu erklären; und andere, die eine ſolche Vervollkommnung der Menſchen, wenn ſie möglich wäre, nach ihren Begriffen von Gott, auch als nothwendig anſehen, gehen noch weiter, und ſchließen aus dem Mangel derſelben auf deren Unmöglichkeit!

Beyde dieſe Philoſophen ſcheinen mir aber, aus allzugroßer Begierde ſich über alle Vorurtheile zu erheben, in das größte Vorurtheil gefallen zu ſeyn. Mich dünkt, die Beobachtung der Gränzen der Menſchheit, ſollte von den Anſprüchen, die man an eine ſolche Offenbarung macht, ſchon vieles abziehen. Der Begrif, den man ſich von einem ſelbſtſtändigen Weſen macht, zu welchen wir uns doch zu zählen, unſerm Bewußtſeyn nach, berechtigt ſind, ſollte wieder manches an dieſen An ſprüchen mindern, indem einem ſolchem Weſen nie etwas gegeben, ſondern ihm alles nur zum Selbſtnehmen dargereicht werden kann. Iſt es ja doch eben ſo mit den Lehren der menſchlichen Weisheit, bey welchen wir oft ſehen,

Comicos iſtum in modum
Sapienter dicta dicere atque iſtis plaudier,
Cum illos ſapientes mores monſtrant populo;
Sed cum inde ſuam quisque vertit, divorſi domum,
Nullus eſt iſto pacto, ut illi juſſerant. *)

Endlich aber iſt es auch wohl nicht zu überſehen, daß ehe eine ſolche Communication der höhern Geiſter mit den Menſchen möglich iſt, vieles in dem Menſchen vorausgehen muß, das ohne ſie geſchehen kann, und ohne welches, weder die Sprache der Geiſter verſtanden, noch das, was ſie uns ſagen, von uns

---

*) Daß die Schauſpieler uns ſehr weiſe Dinge ſagen, und daß das Volk ihnen lauten Beyfall zuklatſcht, wenn ſie ihm die ſchönen Maximen vortragen; aber, wenn jeder ſeinen Weg wieder nach Haus geht, ſo wird doch keiner wie ſie ſagten das man ſeyn ſollte.

Plautus Rudens.

benutzt werden kann. Mich dünkt in Lord Bolingbrokes Leben kommt ſehr vieles vor, das ſeine bloße Menſchenvernunft ihn beſſer lehrte, als er lernte; wie konnte er aber nach der Lage, in welche er ſeine Seele gebracht hatte, das vernehmen? was berechtigt ihn alſo von den höhern Geiſtern eine Belehrung zu fodern, die ihn gezwungen hätte, weiſer zu ſeyn, als er war, da die Lehren ſeiner Vernunft, deren Wirklichkeit er doch nicht läugnete, eben ſo wenig über ihn vermogte? Und außer dem, wer berechtigt dich oder mich, wenn wir irgendwo, oder in etwas beſſer und weiſer gemacht worden ſind, zu läugnen, daß wir es durch eine Warnung, oder eine Belehrung eines beſſern und höhern Weſens geworden wären? Da wir, wie ich vorhin ſagte, nicht immer, vielmehr ſehr ſelten unterſcheiden können, durch welch ein Organ uns dieſe oder jene Idee, dieſe oder jene Empfindung zugekommen iſt: ſo können, dünkt mich, nur diejenigen hierüber urtheilen, welche entweder dieſe Gabe der Unterſcheidung haben; oder evident beweiſen können, daß ſie und der Menſch, der eine ſolche Offenbarung vorgiebt, dieſe Gabe nicht beſitzen.

Unter den Weiſen, die mir bekannt ſind, hat außer denen, welche ihr Religionsſyſtem für göttlich angaben, niemand als Sokrates behauptet, daß er das Unterſcheidungsvermögen dieſer Organe deutlich genug beſitze, um zu wiſſen was ſein Genius ihm ſage. Einem platten und kühlen Philoſophen, wie Argeus, mag es zu verzeihen ſeyn, dieſe Behauptung zu verhöhnen. *) Ein tieferer Philoſoph würde ſich aber mit ſeinem kühlen Urtheil vielleicht nicht begnügen. Denn wenn ein Argeus und ſeine Bekannten, die Gabe der Divination nicht hatten; ſo folgt ſo wenig daß niemend ſie habe, als es folgt, daß jedermann Hypochonder ſeyn müſſe; weil Argeus es war bis zum Kindiſchen! — Ich habe dieſe Gabe der Unterſcheidung meiner innern Organe, in keinem höhern Grad als andere Menſchen; aber unzählige Beyſpiele haben mich belehrt, daß ſie unbegreiflich erhöht, und eben ſo ſehr verdorben werden kann; und noch mehr hat mich die Beſcheidenheit der Philoſophie, an die ich mich gewöhnt zu haben glaube, belehrt, eher nicht zu urtheilen, ob

---

*) Hiſt. de l'Eſprit humain. T. II. art. Socrate.

ich oder jemand ein Organ für die Communication mit höhern Geiſtern oder mit Gott, habe, oder haben könne, bis ich überzeugt bin, daß ich oder jemand jene Unterſcheidungsgabe beſizt, und eines ſolchen Communicationsorgans ſich bewußt iſt.

Wenn nun alſo der Menſch nicht einmal immer mit Sicherheit entſcheiden kann, welches ſeiner ihm bekannten innern Organe ihm ſeine Ideen zuführt; wenn er noch weniger mit Sicherheit weiß, ob er nicht ein — ihm ſelbſt unbekanntes Organ in ſich hat, das ihn einer Communication mit höhern Weſen fähig macht; wenn ſogar ohne ſolch eine Communication mit höhern Weſen, ein ſchwer vorauszuſetzender Hiatus, zwiſchen dem Menſchen und den höhern Geiſtern, oder Gott, Plaz finden müßte, welcher alle Verbindung zwiſchen ihnen abſchnitte: ſo iſt, wenigſtens in dem Auge der Menſchen, eine unmittelbare Offenbarung Gottes an die Menſchen, nicht allein nicht unmöglich, ſondern ſie iſt vielmehr ſehr wahrſcheinlich. Es käme alſo nur noch darauf an, zu unterſuchen, ob es glaublich wäre, daß Chriſti Offenbarung göttlich iſt; und ob, was ich vorhin zu unterſuchen verſprach, Chriſtus ſeine Lehre als ein Deiſtenſyſtem vortragen, oder ob Er ſie als eine göttliche Offenbarung darſtellen wollte.

Da, nach dem was ich vorhin ſagte, der Charakter der Göttlichkeit einer Offenbarung, oder überhaupt der Charakter der Communication mit höhern Geiſtern, oder mit Gott, nicht anders mit Sicherheit erkannt werden kann, als durch die Gabe, die Organe, durch welche unſere Ideen uns zukommen, zu unterſcheiden; dieſe Gabe aber nur von jedem der ſie hat, unter uns erkannt werden kann, weil ſie nicht gemein iſt, und weil wir kein Prinzipium anders, als durch ſeine geäußerte Wirkung erkennen: ſo folgt daß nur der allein, der eine ſolche Communication erfahren zu haben vorgiebt, über deren Wahrheit mit ſubjektiver Evidenz urtheilen, und daß ſie bey allen andern nur eine Sache des Glaubens ſeyn kann. Das iſt, der, welcher eine ſolche Erfahrung gehabt zu haben, vorgiebt, kann allein wiſſen, ob er die Wahrheit ſagt; die andern alle, müſſen die Wahrheit ſeines Vorgebens, nur durch eben die Schlüſſe herausbringen, durch welche ſie in andern Fällen, die Wahrhaftigkeit derer, mit denen ſie zu thun haben, herausbringen.

Dieſe Schlüſſe gründen ſich, dünkt mich, auf folgende fünf Beobachtungen.

Nemlich: 1) Wenn das, was der Mann ſagt, nicht unmöglich, oder höchſt unwahrſcheinlich iſt.

2) Wenn man die Sache, welche ein ſolcher für wahr angiebt, ſelbſt erfährt.

3) Wenn man den, welcher ſo etwas ſagt, ſo innig liebt, daß man keinen Zweifel gegen ihn aufkommen läßt.

4) Wenn der Mann in allen ſeinem andern Thun, als ein guter, rechtſchaffener, vollkommen tugendhafter Mann erfunden wird.

5) Wenn er und diejenige, welche ihm glaubten, ob ſie gleich im Stand waren ihn näher zu prüfen, Nachtheil von ihrem Glauben, und keinen wahrſcheinlichen Vortheil einer Lüge gehabt haben.

Fallen nun alle dieſe Unterſuchungen für den Propheten aus: ſo können wir wenigſtens glauben, daß derſelbe uns eine Offenbarung ankündigt, die bey ihm ſubjektiv wahr geweſen iſt. Nun folgt aber daher noch nicht, daß ſie auch objektiv wahr ſey; denn der Prophet kann ein dummer Mann, oder ein Schwärmer geweſen ſeyn. Wir müſſen alſo auch hier noch einige Vorſichten anwenden.

Dieſe Vorſichten ſind, wenn ein Gegenſtand einer ſolchen Offenbarung blos theoretiſch iſt, nicht ſchwer, denn ſie beſtehen alsdann nur in den Regeln eines weiſen Επεχειν. *) Sagt alſo ein ſolcher Prophet, daß die Welt in ſechs Tagen geſchaffen worden wäre, und ich kanns nicht glauben; ſo ſchadet es mir nichts, wenn ich mein Urtheil zurükhalte. Sagt er, ich muß ſterben, damit ſich Gott Eurer erbarme; und ich kann das nicht glauben; ſo laſſe ichs wieder ſtehen, und ſtelle es Gottes Rathſchluß anheim; ſagt er, Gott habe ihm offenbaret daß die Welt in Feuer untergehen werde, und ich kanns nicht glau-

---

*) Nicht urtheilen.

ben; ſo geht auch das mich nicht an. Kann ich nach meiner ernſten Unterſuchung, die Unmöglichkeit von dem Allem, mir nicht evident beweiſen — und wer will das? — aber auch mir keinen Glauben abgewinnen; ſo bin ich ein Thor, wenn ich darüber urtheile, und den Propheten deswegen allen Glauben, auch in dem verſage, was praktiſch iſt.

In dem praktiſchen Theil der Offenbarung eines ſolchen Propheten verhält ſich aber die Sache anders. Denn, kann ich in ihm die ſubjektive Wahrheit nicht läugnen: ſo muß ich über die objektive Wahrheit deſſen, was er ſagt, urtheilen, ich mag wollen oder nicht, weil ich darnach handeln ſoll. Wie hindere ich mich da, daß ich nicht irre mit dem Irrenden, oder faſele mit dem Phantaſten?

Kann ich das Objekt ſelbſt ergründen, d. i. kann ich ſelbſt die Erfahrung anſtellen, ob das, was der Prophet mir von einem ſolchen Objekt ſagt, wahr iſt, ſo iſt es an ſeinem Plaz daß ich dieſen Weg wähle. Kann ich das aber nicht; ſo kenne ich nur eine Vorſichtsregel, die uns aber vollkommen genügen kann, und das iſt die: zu unterſuchen, ob ich ein weiſerer, beſſerer Mann werde, wenn ich dem Propheten glaube; oder ob ich dadurch, entweder nicht gebeſſert, oder wohl gar verſchlimmert werde.

Macht mich mein Glaube an den Propheten beſſer; ſo war er ſicher weder ein Dummkopf, noch ein Schwärmer; wenigſtens war ſeine Schwärmerey und ſeine Einfalt mir beſſer, als eines Andern Weisheit. Macht mein Glaube mich weder beſſer noch ſchlechter, ſo ſo iſt er mir überflüßig; und macht er mich vollends ſchlechter, ſo ſehe ich, daß mein Prophet mit aller ſeiner Ehrlichkeit, doch blos ſubjektive, keine objektive Wahrheit hatte.

Alle dieſe Regeln ſind ſchon auf Chriſtum angewendet worden, und mich dünkt, ſeine Lehre und ſein Wandel, hält dieſe Proben alle aus.

Daß Chriſtus ſubjektive Wahrheit von dem hatte, was er ſagte, wird wohl nicht geläugnet werden können, wenn man die Regeln, die ich vorhin anführte, auf ihn anwenden will. Die Menſchen haben, ſo wie ich ſie anſehe, keine Data, die Unmöglichkeit von einer ſeiner Lehren darzuthun, wenigſtens iſt mir keine bekannt worden. Eben ſo wenig kann die Erfahrung des Menſchen in denjenigen Theilen ſeiner Lehre, wo dieſe anzuwenden iſt, dieſen Lehren widerſprechen. Die beyden erſten Regeln können alſo ſicher nichts gegen ihn entſcheiden. Die dritte Regel iſt nur für die, welche Organ haben zu lieben. Der Streit zwiſchen denjenigen, welche die Ueberzeugung im Chriſtenthum auf die Empfindung gebaut haben; und denen, die dieſen Grund abgeſchmakt gefunden haben, iſt ein Streit des Herzens, der unter keine logiſche Regeln zu bringen iſt. Die vierte Regel hat man für einen Cirkel anſehen wollen, weil man die Gottheit Chriſti, aus der Göttlichkeit ſeiner Lehre und ſeines Lebens, und dieſe wieder aus jener beweiſen wollte. Man hat aber überſehen, daß man nur aus einem Theil ſeiner Lehre und ſeines Lebens, die man aus Gründen der Vernunft, wie der vor mir liegende Apologiſt ſelbſt, für göttlich erkannte, auf Chriſti göttliche Miſſion, und von dieſer wieder auf ſeine übrigen Lehren, zu deren Begründung die Vernunft keine Data hat, zu ſchließen dachte. Uebrigens iſt dieſe Regel eben diejenige, die Xenophon ſelbſt auf die Wahrhaftigkeit ſeines Lehrers anwendete, wenn er vom Sokrates ſagt, daß er weder ein Thor, noch ein eitler Menſch geweſen ſey; er aber als das eine oder das andere erſchienen wäre, wenn derſelbe keine Ueberzeugung von den Offenbarungen ſeines Genius gehabt hätte; *) eben das glaube ich wird man auch auf Chriſtum anwenden können. Ich weiß wohl was man alles von den Zwecken Jeſu ſchon geſagt hat; aber ich glaube, die Wahrheit wird nichts verlieren, wenn wir die Aſche des Fragmentiſten und ſeines Herausgebers ruhen laſſen; ſie wird nur bey Kindern und Blödſinnigen leiden, wenn auch Barths Kindereien unberührt bleiben; und der vor mir liegende Apologiſt, wird ſich ſelbſt in ſeiner Meynung von Chriſto verwickelt finden, wenn er ihr manchmal nachdenken will. Die lezte Regel beſtätigt ſich endlich durch die ganze Geſchichte der erſten Jahrhunderte nach Chriſto.

---

*) Xenoph. Memorab, L. 1. C. 1. §. 5.

Mir ſcheint demnach wenigſtens die ſubjektive Wahrhaftigkeit Chriſti, über allen Zweifel erhaben; und in Anſehung der objektiven Wahrheit ſeiner Lehre, dünkt mich auch, was blos theoretiſch oder hiſtoriſch von dem Rath Gottes darinn vorkommt, ſo beſchaffen, daß keine evidente Gründe der Unmöglichkeit dagegen aufgeſtellt werden können, es müßte dann jemand wirklich die Erkenntniß von Gottes Natur, Abſicht, Regierung, und von der Beſtimmung des Menſchen haben, die der Apologiſt (S. 12.) ſehr zutraulich von den Deiſten rühmt, wovon uns aber doch noch keiner, nur die dürftigſte Probe gegeben hat.

Der praktiſche Theil der Lehre Chriſti hingegen, der ſich auf Offenbarung ſtüzt, macht ſo unläugbar die Menſchen ruhiger, beſſer, weiſer, tugendhafter, daß man nur ſehr ſchwer dieſem Stifter der chriſtlichen Religion, die objektive Wahrheit des praktiſchen Theils ſeiner Lehre wird ſtreitig machen können.

Würde nun nach dieſem Allem die Weisheit rathen, die chriſtliche Religion für eine Offenbarung Gottes auszugeben, wenn dieſer oder jener Epopte auch gewiß wißte, daß ſie keine wäre; ſo wird ſie das noch mehr rathen, wenn ſo viele Gründe der Wahrſcheinlichkeit, für ihre Göttlichkeit ſtreiten; und räth ſie das, wie kann ſie den reinen Deiſten rathen, das Gegentheil öffentlich zu lehren, oder dieſe Wahrſcheinlichkeiten zu ſchwächen?

Ich ſehe nur einen einzigen Fall, in welchem, die Weisheit ein ſolches Unternehmen billigen könnte, und das wär der, wenn Chriſtus ſelbſt ſeine Lehre nur als ein Deiſtenſyſtem hingeſtellt hätte. Denn da in dieſem Fall diejenigen, welche dieſem Syſtem, als einer göttlichen Offenbarung anhiengen, auf einmal unfähig gemacht würden, einer andern, vielleicht erſt in der Zukunft noch möglichen Offenbarung zu trauen: ſo würden ſie in dieſem Fall ſchon in große Gefahr verwikkelt. Und dann würde auch, zum andern, vielleicht gerade dadurch der Sinn des ganzen Syſtems Chriſti verfehlt. Denn, da wir vorhin annahmen, daß Chriſti Lehre auch als bloßes Deiſtenſyſtem den Nachbetern um deswillen am ſicherſten zu empfehlen wäre, weil man in Chriſto und ſeinen erſten Freunden, die ſeltenſten Beyſpiele der großen Wirkung dieſer Lehre, zur Tugend, und jeder Art von Rechtſchaffenheit und Heiligkeit findet: ſo könnte es ſehr wohl geſchehen, daß dieſe Wirkungen ganz fehlten, wenn man dieſe Lehre in einem andern Sinn nehmen wollte, als in welchem Chriſtus ſie vorgetragen hat. Wenigſtens habe ich bey vielen unſerer Philoſophen beobachtet, daß, wenn ſie die männlichen Tugenden, bey Chriſto, Paulo, Petro, oder dem Johannes fanden, ſie, weil ſie Folgen einer geoffenbarten Religion waren, wenig Werth darauf legten; wohingegen ſie eben dieſelben im Zeno, Epikur, Socrates, ſelbſt Julian, und Appollonius von Theane, zum Himmel erhuben; und nicht weniger haben auch im Gegentheil viele indiſcrete Theologen, weder dem Ariſtides ſeine Liebe zur Gerechtigkeit, noch dem Regulus ſeine Treue, noch dem Scipio ſeine Enthaltſamkeit für Tugenden gelten laſſen wollen, weil ſie dem Chriſtenthum allein, ein Monopolium derſelben zuſchrieben.

Es iſt demnach allerdings noch zu unterſuchen, ob denn Chriſtus ſeine Lehre im Ernſt für eine göttliche Offenbarung ausgegeben hat?

Der Apologiſt, den ich vor mir habe, läugnet dieſes offenbar. Nach der Beſchreibung aber, die er (S. 23.) von der Erkenntnißquelle der chriſtlichen Religion giebt, kann man nur ſehr unzuverläßig über den göttlichen Charakter, den Chriſtus ſeiner Lehre gegeben hat, urtheilen. Er ſagt, die chriſtliche Religion nehme eine von Gott veranſtaltete Belehrung der Menſchen zu Hülfe. Dieſes Wort, von Gott veranſtaltet, kann auf alle Deiſtenſyſteme gezogen werden, wenn man will; denn, wenn der Deiſt nach (S. 12.) eine göttliche Regierung der Welt annimmt, ſo wird wohl alles, was unter den Menſchen geſchieht, für eine Folge göttlicher Veranſtaltung gehalten werden können. Vermuthlich wollte der Apologiſt ſich durch dieſes unbeſtimmte Wort, den Weg bahnen, künftig die Lehre Chriſti als eine Wirkung eines göttlichen Enthuſiasmus, der allen Genies gemein iſt, vorſtellen zu können; allein er hat nicht beobachtet, daß er dadurch einen unterſcheidenden Charakter angiebt, der keiner iſt.

Ich glaube, Chriſtus unterſcheidet ſeine Lehre dadurch von dem Deismus, daß er ſie nicht für eine Erfindung des menſchlichen Verſtandes, ſondern daß er ſie für eine unmittelbar von Gott empfangene Lehre angiebt.

Es iſt mir ſchwer zu begreifen, wie der Apologiſt, wenn er ein gelehrter chriſtlicher Geiſtlicher iſt, dieſen Charakter nicht in Chriſti Lehre finden, ſondern nachdem er (S. 23) den Deismus von der chriſtlichen Religion für verſchieden angegeben, nachher (S. 24.) doch beyde für einerley halten konnte. Wahrſcheinlich ſieht er die Lehre von der Göttlichkeit Chriſti, für etwas von dem Kehrigt an, den (S. 22.) die Deiſten wegräumen wollen, oder für einen — der Religion Chriſti beigemiſchten Mißbrauch und ſeelenverderblichen Irrthum, von welchem man die armen Nachbeter je eher je lieber (nach S. 17.) verdrängen müſſe.

Ob Chriſtus ſelbſt ſo dachte und ſo lehrte, wird nun zu unterſuchen ſeyn.

Um ſeine Meynung zu behaupten, ſagte der Apologiſt (S. 25.) daß Chriſtus ein Deiſt geweſen wäre, weil er eine eigne Religionseinſicht gehabt und empfohlen hätte.

Unſtreitig hat Chriſtus dieſe gehabt; ſey's daß er ſelbſt Gott war; ſey's daß Gott durch ihn gewirkt habe; denn welches von beyden anzunehmen iſt, dürfte wohl blos zur Theorie der Religion gehören. Aber wenn Chriſtus dieſe ſeine eigne Einſichten entweder als Gott allein, oder als von Gott belehrt vortrug; ſo hat er ſie nie mit Beweiſen unterſtüzt, welches der eigentliche Charakter eines menſchlichen Lehrers ſeyn muß. Nie hat Er geſagt, daß ſeine eigne Nachforſchungen ihn ſo weit gebracht, daß ſein heller Kopf das gefunden, ſein geſunder Sinn das beobachtet, ſein geübter Verſtand das geurtheilt habe. Sein großes Wort, ſein großer Beweiß iſt immer der: Ich weiß; ſo iſts; ſo habe ichs von meinem Vater empfangen, ſo wird es ſeyn. Selbſt da, wo er nur die groben Juden beſchämen wollte, brauchte er Argumente, die niemand als ſie, gelten laſſen mußte, wie z. B. bey Gelegenheit der Zinsgroſchen; und der Streitigkeit mit den Saduzäern über die Auferſtehung. Welcher Deiſt kann, ohne ſelbſt den Nachbetern zum Geſpötte zu werden, ſo reden, ſo lehren? Wer lacht nicht den la Mettrie aus, der ſeinen Materialismus beinahe eben ſo bewieß? — Berief ſich aber Chriſtus auf das Buch der Natur; ſo geſchahe es entweder die Harmonie ſeiner Lehre mit der Natur zu zeigen; oder bey ſolchen Lehrpunkten, die auch ohne Offenbarung dem Menſchen vollkommen einleuchten.

Daß Chriſtus ein Freund des Deismus war, daß Er keinen blinden Glauben verlangte, daß Er im Grund keine neue Religion geſtiftet hat, mag der Apologiſt meinetwegen (S. 26.) wohl behaupten; aber das alles macht ihn zu keinem Deiſten. Ein Deiſt kann manches eben ſo gut aus ſeiner Vernunft hernehmen, als Chriſtus es aus ſeiner Offenbarung nahm; er wird aber dadurch kein Chriſtus; ſo wie der Kaffeehauspolitiker kein Staatsminiſter wird, weil er manchmal den Gang des Cabinets verräth.

Chriſtus war allerdings, ſo weit ich ihn und ſeine Lehre kenne, weit davon entfernt, die Vernunft zu verwerfen. Er wollte nicht ſeine Offenbarung an ihre Stelle ſetzen, ſondern er wollte nur die Vernunft beſtätigen und ergänzen. Da nun in dem Menſchen, auch in den ſcharfſinnigſten und beſten, kein Organ iſt, die Data, die zu dieſer Beſtätigung und Ergänzung dienen, mit Sicherheit aufzufinden und zuſammen zu ſuchen; folglich ſie bey jeder wichtigern Frage immer in Zweifel hin und her geworfen werden; ſo ſagte er ihnen, als Gott, oder in Gottes Namen; oder, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, mit göttlichem Bewußtſeyn, an welcher Seite der zweifelhaften Frage, die Wahrheit liege. Zweifelten ſeine Schüler ob Gott ihrer gedenke? So ſagte Er ihnen, eure Haare ſind gezählt. Zweifelten ſie, ob Gott ſie wieder annehmen werde, wenn ſie einmal von ihm gewichen ſind; ſo ſagte er ihnen, ich komme gerade deswegen, daß ich ſuche was verlohren iſt. Zweifelten ſie, ob ſo geringe, ſchwache Geſchöpfe Gott gefallen könnten; ſo ſagte Er ihnen, Gott iſt ſtark in den Schwachen. Zweifelten ſie, ob der ernſte Wunſch, der Drang nach der Tugend, wenn ſie dennoch täglich fehlten, Gott bewegen könne, ſie nicht von ſich zu ſtoſſen; ſo ſagte er ihnen, Gott wird das zerknickte Rohr nicht zerbrechen, den glimmenden Docht nicht verlöſchen; konnten ſie's mit ihren Begriffen von Gerechtigkeit nicht vereinbaren, wie Gott ihnen ihre Sünden vergeben könne; ſo ſagte er ihnen, mein Blut wäſcht euch rein; ſtanden ſie endlich troſtlos am Grabe, und wußten nicht, ob jenſeits noch eine Hofnung für ſie übrig wäre, ſo wies er ſie hinauf zu dem Hauſe ſeines Vaters, wo viele Wohnungen auf ewig für ſie bereitet wären.

Es iſt eine eben ſo unphiloſophiſche als unerträgliche Anmaßung, wenn ein Philoſoph, wer er ſey, durch ſeinen eignen Verſtand alle dieſe Zweifelsknoten auflöſen, alle dieſe Fragen, ich will nicht ſagen mit Evidenz, ſondern nur beruhigend beantworten will. Nur Gott, nur ein Geſandter Gottes vermag das. Und hätte dieſer Geſandte Gottes auch die unwiderleglichſten Beweiſe für alle ſeine Auflöſungen jener großen Probleme; ſo müßten wir uns durch den philoſophiſchen Schwulſt unſerer Aufklärer ganz haben verblenden laſſen, wenn wir uns einbilden ſollten, daß wir den geringſten dieſer Beweiſe nur hätten faſſen können, daß wir, ohne aufzuhören Menſchen zu ſeyn, nur hätten fähig gemacht werden können, den leichteſten zu verſtehen; denn alle

Univ. Bibl

müſſen offenbar auf der Kenntniß der Natur, der Regierung, der Abſichten Gottes, auf der deutlichſten Kenntniß von der Beſtimmung des Menſchen beruhen, die keines Menſchen Philoſophie geben kann, und deren der Apologiſt (S. 12.) ſich viel zu leichtſinnig rühmt.

Noch leichtſinniger ſagt er aber (S. 27.) daß man in Jeſu Lehre nirgends auf etwas ſtoße, was dieſer Lehrer nicht anders, als aus einer göttlichen Eingebung habe wiſſen können. Ahnden, vermuthen, hoffen, wünſchen, konnte jeder eben das, was Chriſtus ſagte, durch die Hülfe der bloßen Vernunft. — Aber iſt das ein Wiſſen? Welcher Philoſoph weiß daß der Menſch ewig leben ſoll? Welcher weiß, daß der Menſch ein lezter Zweck Gottes, daß er nicht blos ein Mittelzweck iſt; welcher weiß, daß Gott ſich um die Menſchen bekümmere? Wer es weiß, der trete auf und gebe an die Gründe ſeines Wiſſens, wie es ein Philoſoph thun muß; und wußte es Chriſtus als Philoſoph, ſo laßt ihn angeben die Gründe warum Er das wußte. —

Ein jeder Deiſt kann freylich auf die dürftigen Ideen, die wir von uns, und von den

Dingen außer uns haben, ein Syſtem bauen, aber welcher, der da weiß, was zum Wiſſen gehört, wird es wagen zu behaupten, er wiſſe gewiß, daß ſein Syſtem das wahre wäre? Es iſt mir nicht unbekannt, daß die alten Dogmatiker, wie Cicero ſagt: ſe ſcire arbitrabantur; *) aber die jüngern Akademien und die Schule des Pyrrho, haben uns ſo zweifeln gelehrt, daß ſelbſt der unverſchämteſte Syſtematiker, der Verfaſſer des Syſtems de la Nature, geſteht, er finde ſeinen Mechanismus und ſein Organiſationsſyſtem eben ſo wenig hinreichend, die Phänomene der Natur des Menſchen zu erklären, als die Spiritualität. **) Und ob er gleich nachher überall dieſe Spiritualitätslehre, ſehr im Geiſt des Vatikans, mit manchem philoſophiſchen Anathema belegt, ſo hat doch ſelbſt er nicht gewagt, hier ſein Syſtem auf ſein Wiſſen bauen zu wollen.

---

*) Sie meinten ſie wüßtens. Cic. Quaeſt. Acad. 25. Ich ſezte die Stelle gerne ganz hieher, wenn ſie nicht zu lange wäre. Sie wird aber vielen Philoſophen zu empfehlen ſeyn, die, wenn ſie gegen die Offenbarung kämpfen, die ängſtlichſten Zweifler machen, und bis zum lächerlichen dogmatiſiren, wenn ſie ihr eignes Syſtem vortragen.

**) Tome I. Ch. VIII. pag. 127.

Wußte alſo auch Chriſtus alles was Er ſagte philoſophiſch, das iſt mit ſeinen Gründen, ſo gab Er es doch ſelbſt nur, ſo liegt es doch nur vor uns, nicht als Philoſophenſyſtem, ſondern als Eingebung Gottes. Und zwar auch das nicht wie der Apologiſt (S. 29.) ſagt, als eine Eingebung gleich derjenigen, welche man im figürlichen Verſtand, den Genies zuſchrieb, wie etwa Plato die Begeiſterung der Dichter beſchreibt; oder wie die vorgegebene Sybille von der ihrigen ſagt:

— Ich weiß nicht was ich rede, Gott gebietet Mir, jedes Wort zu reden. *)

Auch nicht eine Eingebung wie die Ergieſſungen des Genies, von welchem Seneka ſagt, daß nie eines, ohne Gottes Hauch erſchienen ſey. Ich würde erröthen, wenn ich dem ge-

---

*) οὐδὲ γὰρ οἶδα
Ὅττι λέγω, κέλεται δὲ Θεὸς, ἕκαςʼ ἀγορεύειν.
Sybill. L. II.

lehrten Geiſtlichen, der dieſe Apologie geſchrieben haben ſoll, alle die Stellen der Evangelien vorlegen ſollte, in welchem Chriſtus, ſich nicht blos für ein göttliches Genie angiebt; ſondern in welchen er deutlich ſagt, daß er das, was er ſage, ſo wie er es ſage, von Gott empfangen habe. Ich brauche auch nicht mir dieſe Mühe zu geben. Denn der Apologiſt ſcheint ſelbſt wohl erkannt zu haben, daß Chriſtus ſeine Lehre nicht für ein bloßes trait de Genie gehalten haben wollte. Um aber doch demſelben nicht ins Angeſicht zu widerſprechen, läßt er ihn (S. 33.) lieber eben die häßliche Comödie ſpielen, um derentwillen neulich ganz Europa aufgefodert wurde, einen neuen Magier zu ſteinigen, der, um ſeiner Lehre Eingang zu verſchaffen, ſie dem Elias zugeſchrieben haben ſoll.

Der Apologiſt wird aber dieſe Ausflucht unmöglich mit ſeiner (auch S. 33.) behaupteten Meinung, daß Chriſtus nur gepredigt habe, um den reinen Deismus einzuführen, und das Volk nach Wahrheit begierig zu machen, vereinigen können. Denn es wäre wahrer Unſinn in dieſem Genie geweſen, wenn er dieſe Abſicht gehabt, und zugleich ſein Wort, für Gotteswort ausgegeben, folglich alles weitere deiſtiſiren, und nach anderer Wahrheit forſchen, abgeſchnitten hätte. Wollte Chriſtus den reinen Deismus befördern, ſo müßte er ſelbſt das Wort Glaube eben ſo verabſcheuen, wie es unſere neuen Aufklärer vernichten möchten; und doch ſagt er unläugbar, daß nur der Glaube an ihn ſeelig mache, und der Unglaube verdamme.

Ich bin zwar weit davon entfernt, dieſe sehr berufene Stelle, in dem verwegenen Sinn zu nehmen, in welchem einige Orthodoxen noch jezt und wohl ehemal die ganze Kirche ſie nahm; und welchem ſowohl der pathetiſche Ausſpruch Gottes I. B. Moſ. am 4 V. 7. Iſts nicht alſo? Wenn du fromm biſt, ſo biſt du angenehm, und der weiſe Ausſpruch 1ten Joh. am 3. V. 7. Wer recht thut, der iſt gerecht, wie Chriſtus gerecht iſt, offenbar widerſpricht. Vielmehr glaube ich, daß Chriſtus, als Er das ſagte, nur ſeine Jünger lehren wollte, daß der, welcher ihn handeln ſehe und lehren höre, und ihm nicht glaube, entweder zu wenig beſcheiden ſeyn müſſe, oder zu unfähig zur Liebe des Guten und der Guten; als daß er je glücklich werden könne. Aber auch nach dieſer Erklärung, würde Chriſtus ſehr ſeinem Zweck entgegen gearbeitet haben, wenn er ſo etwas ſagen konnte, und doch den reinen Deismus einführen wollte.

Es bleibt alſo nichts übrig, als ihn für einen einfältigen Betrüger zu halten, wenn wir ihn als einen Deiſten anſehen müſſen.

Eine ſehr dürftige, willkührliche und ſchwache Ausflucht ſcheint es, nach dieſer Vorausſetzung, wenn der Apologiſt (S. 34.) behaupten will, daß Chriſtus den Glauben an ihn nur um deswillen verlangt habe, damit ſeine Lehre deſto leichter Eingang finde, und die Religion der Juden deſto eher zerſtört werde; und noch erzwungener iſt eben daſelbſt des Apologiſten Erklärung der Lehre Jeſu von dem Glauben an den Geiſt Gottes, daß dieſer nur empfohlen werde, um die Menſchen auf Gottes fortwährende Offenbarung aufmerkſam zu machen.

Der Kunſtgrif des Orpheus, des Numa des Minos und ſo vieler anderer Reformatoren

ren der Welt, die ſich für Gottes Geſandten ausgaben, um ihren Lehren Eingang zu verſchaffen, war zu Chriſti Zeiten zu abgenuzt, zu wenig an ſeinem Plaz, als daß er noch hätte Wirkung thun können. Schwerlich wird man auch finden, daß die, welche nicht zugleich ein weltliches Regiment im Auge gehabt haben, ſolche Maſchinen hätten ſpielen laſſen; denn des Pythagoras emblematiſche Myſterien, und des Sokrates Genius, ſind von ganz anderer Art. — Noch ſeltner aber wird man überhaupt finden, daß ein Reformator, der ſich für einen Geſandten Gottes ausgegeben hatte, dieſen geborgten Charakter ſo treu in allem ausgedrückt, ihm ſo vollſtändig in ſeinem ganzen Leben angehangen hätte, als Chriſtus. Un role d'Emprunt eſt difficil a ſoutenir. On n'eſt jamais bien que ſoi-même; *) ſagt der vorige König in Preuſſen, der ſich ſchwerlich vorſtellte, daß er in einer Widerlegung einer Deiſtenapologie werde angeführt werden; der aber gewiß ſelbſt, die Anwendung dieſer ſeiner Reflexion, hier nicht für unrichtig gehalten haben würde.

---

*) Oeuvres Vol. II. p. 30.

Geſezt aber auch, Chriſtus hätte, wie der Apologiſt hier ſagt, und ſchon (S. 26.) zu verſtehen giebt, nur eine elende geborgte Rolle eines Geſandten Gottes geſpielt ſo würde er ſich gerade dadurch von den Deiſten unterſchieden haben, welche nach der Apologie, (S. 18.) in ihrer Religion nichts äußeres, nichts von feſtgeſezten Gebräuchen, nichts was die Phantaſie erhizt, ertragen können; da ja nach dieſer Vorausſetzung, Chriſtus alles das ſelbſt eingeführt hätte!

Nehme ich nun alles, was ich bisher gegen den Apologiſten des Deismus geſagt habe, zuſammen, ſo dünkt mich, kann die Weisheit unſers weiſen Jahrhunderts nicht anders, als den Deiſten rathen, durch ihre Predigten, die ihnen ſogar nichts nutzen, die Chriſten in ihrer Anhänglichkeit an eine Lehre nicht irre zu machen, die, ſchon als Deiſtenſekte betrachtet, ſo gute und vortrefliche Menſchen hervorgebracht hat; und die, wenn ſie für eine von Gott geſtiftete Religion gehalten wird, lebendiger geglaubt, und treuer befolgt werden muß, als je eine von Menſchen errichtete Sekte, befolgt, oder geglaubt werden kann. Spricht aber die Weisheit dieſes; ſo iſt die Frage, welche an der Spitze der vor mir liegenden Apologie aufgeworfen iſt, ob nemlich die Chriſten Urſache haben, ſo ſehr wider den Deismus zu eifern, ganz anders zu beantworten, als der Apologiſt ſich einbildet.

Die reinen Deiſten, (denn für die ſpreche ich allein, wie der Apologiſt allein für die reinen Deiſten ſprechen will.) die reinen Deiſten alſo wiſſen gar wohl, daß, wie der Apologiſt (S. 10.) bemerkt, das Chriſtenthum nicht ſo ſchwach iſt, daß es kein freies Forſchen ſollte vertragen können. Aber der Apologiſt erkennt ja ſelbſt, daß die Nachbeter zu keinem ſolchen Forſchen geſchikt ſind. Gern werden alſo die Chriſten zugeben, daß gegen diejenige Auszierungen, oder vielmehr gegen die Flecken, welche unkluge Menſchen, oder boshafte Heuchler, oder unbeſonnene Fanatiker der Religion angehängt haben, gepredigt werde; aber, wenn das Weſentliche der Religion Chriſti umgeſtoſſen, wenn ſie zu einer Deiſtenſekte gemacht, wenn das Siegel der Göttlichkeit abgeriſſen werden ſoll, das Chriſtus auf ſie gedrukt hat; wenn die Grundſätze der Tugend und der Frömmigkeit, den übernächtigen Einfällen eines jeden Philoſophen und Afterphiloſophen überlaſſen werden ſollen; dann, dünkt mich, haben ſie Urſache, an die Weisheit der Nation zu appelliren, und die Sache ihrer Religion mit allem Eifer, nicht der Zelotypie, ſondern des Patriotismus, des Philanthropismus, den wir überall im Munde, nirgend im Herzen haben, der Wahrheit ſelbſt, zu vertreten.

Und nicht allein vor der Weisheit der Nation haben ſie ihre Sache zu verantworten. — Selbſt vor dem Genius der Freiheit, ſo viel noch von ihm unter uns leuchten kann; ſelbſt vor dem müſſen ſie reden, wenn ihr Herz noch für Menſchenwerth fühlbar iſt.

Wird das Deiſtenchor den Chriſten erlauben, ſeine Religion für ein Schild, der ſchon in den Staub getretenen Freiheit zu halten? Sie, die immer den Hut der Freyheit zu ſchwingen, und ihn ganz allein in Beſiz zu haben glauben? Sie, die auf die Chriſten herab ſehen, wie auf Sklavenſeelen, welche ſelbſt ihren Geiſt in Feſſeln ſchmieden laſſen?-- Kaum!-- Aber, ſagt uns doch, was iſt iſt dann Eure Freiheit, Ihr Unbedachtſamen? Syſteme zu bauen und Syſteme umzuſtoſſen; Sätze zu behaupten und Sätze zu beſtreiten; Wahrheiten zu vertheidigen und Wahrheiten zu läugnen:

Das iſt alles! Und wird dieſe Freiheit allgemein, ſo wird auch euer Deſpot ſie behaupten. Hat ſie aber der, wie bald werdet ihr aufhören, ſie zu behalten?

Das iſt die wahre Freiheit, ſagen die Politiker, wo nichts gebietet als das Geſez! Wer iſt alſo am freieſten, ihr, die ihr gerade deswegen von dem Willkühr des Deſpoten abhängt, weil ihr ihn von allem Geſez entbunden glaubt, das ſeine eigne Philoſophie nicht anerkennen will; oder die Chriſten, welche ſich und den Deſpoten zugleich dem Geſez ihrer Religion unterwerfen?

Als der unglückliche peloponeſiſche Krieg alles Gefühl für Patriotismus und Religion und Gerechtigkeit, in ganz Griechenland ausgerottet hatte, eroberte Philomelus der Phozenſer, Delphus, und zwang das Orakel von ihm auszuſprechen: Er ſey der, welcher thun könne, was er wolle! — Welcher Philoſophenſekte wird jeder neue Philomelus nicht eben das auspreſſen, welcher wird er nicht eben das, abkaufen, abhöflen können? Wie manche hat nicht ſchon, vor und nach Hobbes, dieſes Orakel gegeben? Aber unbeſtechlich, unüberwindlich ſind die Orakel der chriſtlichen Religion. Sie halten noch den Leviathan in der Tiefe, und den Leviathan auf dem Thron, an dem eiſernen Ring, den ihnen der Glaube, und wäre es auch ein Glaube mit Zittern, durch die Naſe geſtochen hat..— Und ihr wollt ihn zerbrechen, den Ring? — Hat Euch die Erfahrung nicht klüger gemacht? Was hat die Freiheit zu denken in den lezten Zeiten Griechenlands, und der erſten Zeit der römiſchen Monarchie gewirkt? „Der Geiſt der Nachforſchung, ſagt Gibbon, erweckt durch Nacheiferung, und unterſtüzt durch die Freiheit zu denken, hatte die öffentlichen Lehrer der Philoſophie, in eine Menge von Sekten getrennt, welche in ewigem Streit untereinander lagen: aber die aufgeklärten Jünglinge, welche von allen Enden in den Schulen Athens, und andern Sitzen der Wiſſenſchaften zuſammen floſſen, lernten einſtimmig, in allen Schulen, die Religion des Volks zu verwerfen und zu verachten.“ *) So ſagt Gibbon, der gewiß kein Vertheidiger einer Glaubensreligion iſt; — und nun ſagt: ſollen wir noch einmal in alle die Abſcheulichkeiten geſtürzt werden, welche

---

*) Gibbon, Vol. I. pag. 40. Edit. Baſiliae.

eben mit dieſer Epoche anfiengen, und die von Syllas Zeiten an, bis zum Conſtantin, den römiſchen Staat in eine Barbarey warfen, die noch viele Jahrhunderte hernach, ſo fürchterlich fortdauerte, daß ſelbſt die Philoſophie ſie nicht vertreiben konnte, und daß ſie erſt nachließ, da das Laſter ſeiner ſelbſt überdrüßig wurde?

Soll, da ſchon jezt die Politik, die Gerechtigkeit, das Gewerbe, da alles ſo ganz egoiſtiſch, ſo ganz partheyiſch geworden iſt, daß jeder daraus machen kann was er will; ſoll es auch die Religion werden, die noch ganz allein dem Deſpotismus der Großen, und der Schlechtigkeit der Kleinen, einen Damm entgegen ſetzen kann?

Es iſt eine kleinliche Anſicht, wenn Neker *) die Religion für einen Troſtgrund angiebt, der dem Geringen und Armen, die Duldung des nöthigen Unterſchiedes der Stände und des Vermögens erträglich macht. — Aber das iſt eine große Anſicht, daß ſie der lezte, der heiligſte Anker der Menſchheit iſt, den ſelbſt der Deſpotismus noch verſchonen muß!

---

*) Influence des Opinions religieuſes &c.

Hütet Euch daß Ihr dieſen nicht abhauet. Ihr werdet dadurch mehr nicht gewinnen, als die kindiſche Freude, auf dem Meer des Geſchwätzes, nach Willkühr herum zu ſchwimmen, und auch das vielleicht nur auf kurze Zeit. *)

---

*) Ich habe in einem zu Baſel im Jahr 1784 gedrukten Schreiben, über die Duldung der Deiſten, dieſen Philoſophen mehr eingeräumt, als, wie ich in dieſem Aufſaz behaupte, die Weisheit ihnen zugeſtehen dürfte. Ich hoffe aber, man wird den Unterſchied nicht überſehen, daß dort die Rede davon iſt, was die bürgerliche Gewalt thun, hier davon, was die Weisheit rathen kann.

Druckfehler.

S. 34. Z. 9. ihn ſtatt ihm.
— 35. Z. 9. Anſprüche ſtatt Ausſprüche.
— 46. Z. 14. Veranlaſſ. des vätterlichen, ſtatt Verlaſſung des väterlichen.
— 53. Z. 2. v. u. Beſchuldigen ſt. Beſchuldigung.
— 54. Z. 16. verlange ſtatt verlangt.
— 59. Z. 12. umleuchtet ſtatt einleuchtet.
— 60. Z. 8. u. 24. Protegers ſtatt Protegees.
— 63. Z. 15. dem ſtatt der.
— 64. Z. 2. in der Note Σουλευειν ſtatt δουλευειν.
— 66. Z. 13. zurükhalten ſtatt zurükzuhalten.
— — Z. 20. Sit, melius ſtat Sit melius,
— 70. Z. 11 demſelben ſtatt denſelben.
— 79. Z. 1. mir ſtatt wie.
— — Z. 4 retinet ſtatt retinent.
— 80. in der Note Palaucud ſtatt Palamed.
— 82. Z. 9. Luzian ſtatt Lucian.
— 105. Z. 7. Argeus ſtatt Argens.
Hin und wieder y ſtatt i.

Ps

Polit.

Schlosser

J [illegible] 174

Briefe
über die
Geſezgebung
überhaupt,
und
den Entwurf des preuſiſchen Geſezbuchs
insbeſondere,

von

Johann Georg Schloſſer.

Frankfurt,
Im Verlag bei Johann Georg Fleiſcher. 1789.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Jf Books and Laws continue to encreaſe as they have done for fifty Years paſt; J am in ſomme Concern for future Age, how manny Men will be learn'd, or if any Man a Lawyer.

Swifft. Thoughts on various Subjects.

Wenn Bücher und Geſetze fortfaren, ſich ferner ſo zu vermehren, wie in den verfloſſenen funfzig Jahren; ſo bin ich für die Nachwelt beſorgt, wie viel ſie Gelehrte, und ob ſie noch einen Rechtsgelehrten haben wird.

Vorerinnerung.

Die Abſicht der Preußiſchen Geſetzgebung iſt unſtreitig, ſo rein und ſo edel, daß niemand etwas daran auszuſetzen haben wird. Allein die beſten Abſichten können oft verfehlt werden, wenn die Zeit ihnen nicht günſtig iſt, oder wenn die Ausführung ihnen nicht entſpricht. Blos in dieſen beyden Rückſichten habe ich mir erlaubt, einige Bemerkuhgen über den Entwurf des Preuſiſchen Geſetzbuchs zu machen. In Anſehung der erſten, habe ich mich ſo weit hinaus, über die Gränzen des

Preuſſiſchen Staats ausgebreitet, daß ich dieſen ganz aus dem Geſicht ſetzte. Denn, da jezt beinahe keine Nation iſt, die nicht an Geſetzbüchern arbeitet, oder doch nach ihnen verlangt; ſo ſchien es mir, daß die Unterſuchung, ob die jetzige Zeit dazu gelegen iſt, überall vor der Arbeit ſelbſt vorausgehen müſſe.

Es würde ungerecht und unfreundlich ſeyn, wenn man für bekannt annehmen wollte, daß ich das, was ich in dieſem Betracht ſage, irgend auf Bemerkungen gegründet hätte, wozu ich Data in dem Creiß gefunden haben müßte, in welchem ich lebe, oder in dem Land, welchem das Geſetzbuch gegeben werden ſoll, das mir zu dieſen Beobachtungen Anlaß gegeben hat. Der Gerechtigkeits-Eifer des unſterblichen Monarchen, auf deſſen Befehle dieſes Geſetzbuch entſtanden iſt; die Groſsmuth ſeines erleuchteten Nachfolgers; und die Mäſſigung und die Gelindigkeit der Regierung des Fürſten, dem ich zu dienen die Ehre habe, ſind zu bekannt, als daſs ich ſolche Miſsdeutungen zu beſorgen hätte: auch wird ein jeder meiner Leſer, ohne meine Erinnerung einſehen, daſs ich nicht von dem was wirklich geſchieht, ſondern nur von dem rede, was, auch bey der beſten Geſetzgebung noch immer möglich bleibt.

Gern hätte ich meinen Leſern noch einige metaphyſiſche Subtilitäten erlaſſen. Ich ſehe aber nicht wie es möglich iſt, etwas über die Geſetzgebung im Allgemeinen zu denken, und ſelbſt in ihre Details einzugehen, wenn man ſie nicht mit unſern allgemeinen Begriffen in Verbindung ſetzt. Richtig ſcheint mir Bollingbroke zu bemerken, daß die ächte Menſchenweisheit gerade darinn beſtehe, wenn man die allgemeinen Begriffe und Notionen, welche wir von dem phyſiſchen und morali- ſchen Syſtem wozu wir gehören, abziehen, wieder auf den Menſchen und ſeine Handlungen anwendet, (Eſſays II. Works, T. I. p. 286) Und dieſe Bemerkung, und das Beyſpiel der alten römiſchen Juriſten, welche die Philoſophie bey ihrer Jurisprudenz nie aus den Augen ſetzten, wird auch zu meiner Rechtfertigung dienen, wenigſtens bey denen, welche die Anwendung der Geſetze, von der Erfindung derſelben, zu unterſcheiden wiſſen.

Der Verfaſſer.

I. Schreiben.

Allgemeine Gründe, warum die Verfaſſung eines Geſetzbuchs zu unſern Zeiten nicht räthlich iſt, gegen Filangieri; — Beſondere Gründe.

Sie ſind unrecht berichtet worden, mein Lieber, wenn man Ihnen im Ernſt geſagt hat, daß ich etwas über den Entwurf des Preuſſiſchen Geſetzbuchs geſchrieben, und um die ausgeſetzten Preiße gerungen hätte. Nur einmal habe ich mich, wie Sie werden geſehen haben, mehr zum Scherz als im Ernſt, auf einen ſolchen Kampfplatz gewagt, als man nemlich in Mannheim die gutherzige Frage that: wie man, ich weiß nicht ob in Europa und den geſitteten europäiſchen Colonien in den beiden Indien, oder wo ſonſt, den Kindermord, ohne Begünſtigung der Unzucht verhindern ſollte? Wenn Sie den Aufſatz, den ich über dieſe Frage in die Schranken warf, geleſen haben, ſo werden Sie finden, daß ich, Preißaufgaben über Gegenſtände der Moral und der Geſetzgebung, wenn nicht dieſe Gegenſtände auf das genaueſte beſtimmt ſind für nicht ganz ſchiklich, wenigſtens gewiß nicht, für zweckmäßig halte: Und ſchon daraus hätten Sie alſo abnehmen können, daß ich wohl auch über die Preuſiſche Geſetzgebung, mich auf dieſe Art, nicht herauslaſſen würde.

Zwar freilich, die einſichtsvollen Verfaſſer dieſes Entwurfs der Geſetzgebung für die Preuſſiſchen Staaten, haben kein ſo weites Feld zur Beantwortung ihrer Fragen ausgeſteckt, als die Mannheimer-Brabeuten Sie beſtimmten den Staat, für den die Geſetze die ſie vorſchlagen, gegeben werden ſollen; und da auch dieſer Beſtimmung ungeachtet, die Gränzen der Beurtheilung ihrer Arbeit, noch zu ausgedehnt waren: ſo verlangten ſie nicht einmal ein Urtheil, über die Zweckmäßigkeit und Anwendbarkeit ihres Geſetzbuchs auf ihren Staat, ſondern ſie baten nur um Urtheile und Meinungen über die Vollſtändigkeit. Deutlichkeit und Uebereinſtimmung ihrer Verordnungen. Aber, auch nur ſoviel zu leiſten, ſtunde, theils wegen anderer Geſchäfte nicht in meiner Macht, theils konnte ich mir die Verläugnung nicht abgewinnen, daß ich um eine Prämie thue, was an ſich, ſo herablaſſend, ſo weis, und aus ſo guter Abſicht gefodert wurde, und was ich von ſelbſt ſo gern gethan hätte. Sie können ſich alſo ſicher darauf verlaſſen, daß ich keine Kritik, keine Bemerkungen über irgend einen Theil dieſes Entwurfs der Preuſiſchen Geſetzgebung eingeſchikt habe. Aber Bemerkungen genug habe ich dennoch über den erſten Theil deſſelben zu machen nicht unterlaſſen: und vielleicht hat der Freund, der Ihnen ſagte, daß ich etwas eingeſchikt hätte, dieſe geſehen, und darauf eine Vermuthung, auf dieſe aber, wie es zu geſchehen pflegt, ſeine Nachricht gebaut. Iſt Ihnen indeſſen mit dieſen Bemerkungen gedient, ſo ſollen Sie ſie haben: aber nur über den erſten Theil, und deſſen erſte Abtheilung, denn weiter bin ich noch nicht gekommen, ſondern das folgende habe ich nur in ſeinen allgemeinen Abtheilungen überſehen. Ich werde jedoch, wenn das, was ich über den Anfang dieſes Werks ſage, Ihnen nicht mißfällt, oder vielmehr, wenn Sie es für wichtig genug halten, eine Fortſetzung davon zu wünſchen, Ihnen auch dieſe nicht verſagen.

Ehe Sie aber meine Bemerkungen leſen, müſſen Sie mir einige allgemeine Betrachtungen, über die Geſetzgebung überhaupt, und über die Form, die meiner Einſicht nach, ein gutes Geſetzbuch haben ſoll, erlauben.

Gleich Anfangs werde ich Sie aber wohl erſchrecken wenn ich Ihnen ſage, daß ich die Verfaſſung eines neuen Geſetzbuchs, unſern jetzigen Zeiten, auf keine Weiſe angemeſſen glaube, und daß ich überhaupt noch keinen Zeitpunkt vorausſehe, in welchem es mir wahrſcheinlich vorkäme, daß die Weisheit, die Politik, und ſelbſt die Gerechtigkeitsliebe, am wenigſten der ächte Patriotiſmus ſo etwas anrathen würde.

Ich habe keine ſo ſanguiniſche Hoffnungen als diejenigen ſind womit der Italiener Filangieri ſein, ſo ſeichtes und langweiliges Declamations-Gewebe über die Geſetzgebung eröffnet, deſſen gierige Aufnahme in Italien, Frankreich und Deutſchland, eben kein gutes Zeichen von dem philoſophiſchen Geiſt unſers Zeitalters, wenigſtens in dieſem Fache darlegt.

Leſen Sie doch die Einleitung dieſes Schriftſtellers zu ſeinem Werk noch einmal, und ſagen Sie, ob Sie die Wege zu einer neuen Geſetzgebung ſo vortheilhaft geebnet finden, als derſelbe an dem Ort ſagt, und nachher bey jedem Vorſchritt ſeiner Arbeit, ſelbſt zu läugnen genöthigt iſt?

Ich weiß zwar in der That nicht, wie es in dem Königreich Neapel jetzt ausſieht; aber die Philoſophie, die ungeachtet deſſen, was, wie ich höre Galanti ſagt, nach Filangieri in dem glüklichen Trinakria und Parthenoper, nun bis zum Thron hinaufgeſtiegen ſeyn ſoll, hat ſich, wenigſtens in unſerm übrigen Welttheil, ſoviel ich davon ſehen kann, noch nicht ſo weit erhoben.

Die Regierungskunſt unſrer Zeit hat in dem übrigen Europa die Sorge, für die Kunſt zu morden, welche nach dieſem Schriftſteller von der Philoſophie verdrungen worden iſt, meiſt nur ſo weit eingeſchränkt, als ſie mußte, um den Sorgen, wie ſie überall, alles Geld in die Staats-Caſſen ſcharren und alles was ihrer Allmacht im Weg ſtand, zernichten möchte, auch ein wenig Platz zu machen. Nicht als wenn ſie des Menſchen-Bluts genug hätte, und nun dem Herrn und dem Diener die Zeit mit etwas anderm vertreiben wollte; ſondern weil ſie fande, daß ſie der Menſchen Geld beſſer brauchen könne, und weil die Kriegskunſt ſelbſt, je mehr ſie verfeinert wird, immer mehr koſtet.

Die Dichter, Redner, und Philoſophen haben freylich wie Filangieri ſagt, laut und viel nach beſſern Geſetzen geſchrien; man hat ſie auch hier und da gerne auf dem Thron gehört. Aber warum? Weil dieſe Philoſophen immer von nichts als Simpliſicirung der Regierungs-Maſchine, und der Geſetzſprachen, und weil dieſe Simplifications Syſteme ſo geſchickt ſind, den Deſpotiſmus zu befördern. Es ſcheint den Regenten und ihren Miniſtern ſo überaus ſchön, wenn ſie bis in ihre Cabinette, alles im ganzen Lande ſehen, und die groſſe Maſchine mit einem einzigen Hebel, ohne Widerſtand, beinahe ohne Friction lenken können! Die [illegible] Philoſophen, die auch in ihren andern Speculationen über die Natur, dieſe Simplicität fanden, und die in ihr das ächte Kennzeichen der Vollkommenheit, mit vielem Recht, zu ſuchen gewohnt waren, glaubten, daß es in der Maſchine der bürgerlichen Geſellſchaft eben ſo ſeyn müßte, und betäubten uns täglich mit ihren Deklamationen darüber. Aber ſie ſahen nicht, daß der Zweck, worauf die Maſchine arbeiten ſoll, viel zu ſehr zuſammengeſetzt iſt, als daß die Feder, die ſie arbeiten macht, einfach ſeyn könne!

Das **gemeine Wohl**, welches auch die Preuſſiſche Geſetzgebung ſo überall im Munde führt, und welches jede im Mund führen muß, ſie denke ſich dabey was ſie will, das gemeine Wohl iſt ein Gemiſch von unendlich verſchiedenen Ingredienzien. Der Staat iſt am glücklichſten, in welchem die Menge und die Verſchiedenheit dieſer Ingredienzien am größten iſt; und der iſt am beſten eingerichtet, in welchem jeder, zu dieſem See nahen, und ſchöpfen kann, was er braucht [illegible] und was er zu ſchöpfen ſich bemühen m[illegible] Urtheilen Sie wie viele tauſendfache Wendungen die Staats-Maſchine machen muß, um dieſen See immer in ſeiner Fülle zu ergänzen, und wie viele Räder und Gewichte ſie, bald hier hin, bald dorthin drehen müſſen, damit jeder zum ſchöpfen kommen kann? Wollen Sie dieſe Maſchiene ſimplifiziren; ſo wird ſie ſich immer auf eine Seite drehen: nur Einer, der auf der Seite ſteht, wird ſchöpfen, nur Einer, wird die Ingredienzen des gemeinen Wohls, nach ſeinem Geſchmack miſchen, alle andere aber, werden nur zum drehen da ſeyn, und zum Ausfüllen der See, woraus der Eine ſchöpfen will!

Ein Staat, deſſen Glieder alle nur nach einem Weg ſehen und gehen, iſt entweder ein

Staat von lauter Weiſen, oder ein Staat von lauter Sklaven. Wo Menſchen ſind wie wir, und Bürger ſeyn ſollen, da macht nicht die Simplizität der Rechte, ſondern ihre Sicherheit und Unverbrüchlichkeit, und die Weisheit ihrer Verflechtung, den Staat glücklich. Wo Menſchen ſind wie wir und wo Bürger ſeyn ſollen, da darf die Straſſe des Ganges der Regierung, nicht ſo eben ſeyn, daß ihr Fuß nicht öfter anſtoſſe, auch anſtoſſe wo Weisheit ihn lenkt. — Es müſſen und ſollen da, Anſprüche und Widerſprüche, Abſichten und Rechte, Wollen und Nichtwollen, ſich immer das Gleichgewicht halten, ſich durchkreuzen, ſich hindern und vereiteln wollen, dürfen, können! Er ſoll und muß da, manches Uebel geduldet, manchem Guten entſagt werden, und wie in den Weltgebäude, ſo muß auch da, die ſcheinbare Unordnung, die wahre Ordnung ſeyn.

Nichts war geſchickter einen Staat in eine ſolche Verfaſſung zu ſetzen, als ein wohl eingerichtetes Lehensſyſtem. Aber, ſehen Sie, welchen Abſcheu unſere Philoſophen, und beſonders Filangieri davor hat? Er ſpricht davon wie etwa ein Miniſter Philipp Auguſts, oder ein Schüler des Präſidenten von Hainaut ſprechen könnte, der in ſeinem *Abrégé de l'hiſtoire de France* den Ständen des Reichs mehr nicht, als das Recht der Vorſtellung, und der demüthigen Bitte vergönnt.

Laſſen Sie uns davon reden wie Deutſche, bei welchen die Stände wenigſtens mehr können, und hoffentlich auch mehr thun werden, wenn ihr Patriotismus einmal recht aufwacht, wenn ſie den Formalitätenrock einmal ablegen, wenn ſie einmal anfangen ihre Freiheit, und das ſchöne Reichsſyſtem mehr zu ſchätzen, als ein Viertelſtundenlanges Geleitsrecht, oder ein paar Morgen Gerichtsbarkeit, die ſie mit ihren Nachbarn entzweyen, und zu mehr als Vaſallen der Reichsgerichte machen.

Das Lehensſyſtem iſt an ſich das weiſeſte, das je zu einer Staatsform erfunden werden konnte. Der Inſtinkt hatte es den freien Franken und Longobarden eingegeben, als ſie ſich noch ganz fühlten, und, als ihre Könige noch zu wenig waren, um ſich zu fühlen. Alle andere Staatsſyſteme hat Noth oder Räſonnement erdacht: und, glauben Sie mir, was der Inſtinkt dem wahren Mann eingibt, iſt beſſer als was er erräſonnirt!

Zum Unglück hörte die Wirkung dieſes Inſtinkts bald nach Chlodowichs Zeiten auf. Nun ſollte die Weisheit das Werk des erſchlaffenden Inſtinkts, das ſich bisher durch eignen Schwung halten konnte, formen, und durch Geſetze ausbilden. Dieſe Weisheit war aber, und konnte in der fränkiſchen Nation noch nicht ſeyn. Sie würde entweder die natürliche Untauglichkeit der Nachkommen Chlodowichs verbeſſert, oder doch es unmöglich gemacht haben, daß durch ſie, das Syſtem ſo zerrüttet worden wäre, wie es unter den übermächtigen Mären des erſten Geſchlechts zerrüttet wurde, bis endlich Carl, den man in manchem Betracht mit Recht den Groſſen nennt, ihm ganz den Untergang drohte.

Noch war dieſe Weisheit, als das Feudalſyſtem unter Carls Nachfolgern wieder aufwachte, nicht erſchienen: auch nicht unter den ſächſiſchen, fränkiſchen und ſchwäbiſchen Kaiſern, und daher, nicht aus dem Feudalſyſtem ſelbſt, entſtande das Unheil der damaligen Zeiten, das unſere Philoſophen und *Filangieri* ſo unbillig dem Syſtem zu ſchreiben.

Es waren zwar auch damahl ſchon Lehensgeſetze und Gewohnheiten vorhanden; allein die deutſche Geſetzgebung hatte mit der Römiſchen vieles gemein. So wie in der römiſchen Republick ſich irgend ein Gebrechen zeigte, machte man gleich ein Geſetz, das gerade nichts, als das erſte, beſte Hülfsmittel dieſes Gebrechens, angabe. Auf dieſe Art entſtanden die Volkstribunen, ſo die Theilnehmung der plebejer an den Staats-Würden, ſo die Geſetze gegen die Aemterbewerbung, ſo beinah alle römiſche Staatsgeſetze. Weil aber alle dieſe Geſetze keine veſte Prinzipien des Staatslebens, ſondern nur Heilungsmittel der zufälligen Krankheiten angaben; ſo retteten dieſe Geſetze, den Körper, gleich den Arzneien, zwar oft von einem Uebel, ſie hinderten ihn aber nicht, in der nächſten Stunde wieder, in ein anders zu fallen, welches nur eine geſunde Conſtitution vermag.

Hätten die Deutſchen früher die Rechte der Kaiſer in Vergebung der Lehen und der Reichs-Domainen eingeſchränkt, früher ihre Wahlrechte beſtimmt, früher die Vertheilung der Lehen, und eben ſo, deren übermäſſige Vereinigung in einer Perſon verhindert; hätten ſie früher verbotten, daß Rechte, bey welchen das Intreſſe der Mitſtaaten und des ganzen Reichs einſchlägt, wie Zölle, Münzen, Handelsverbote, der Herrſchaft über die Flüſſe u. ſ. w., nicht einzelnen Staaten hätten gegeben werden dürfen; hätten ſie die gewählten Kaiſer genöthigt, ſich mit den Reichs-Domänen zu begnügen, und ſich ſelbſt keine erledigten Lehen, und keine Privilegien zuzueignen; hätten ſie früher ein Reichsregiment eingerichtet, und anſtatt das eingerichtete zum Theil in ein Reichs-Tribunal einſchrumpfen zu laſſen, eigne Reichsgerichte, die von dieſem Regiment und den Kaiſern abgehangen hätten, niedergeſetzt; hätten ſie verhindert, daß die Provinzial-Adminiſtrationen der Reichslande zu Lehen gegeben, gekauft, verpfändet werden könnten; kurz, hätten ſie den ächten Geiſt der Lehensverfaſſung durch Geſetze feſtgehalten, welche, indem ſie das lehnbare Eigenthum eines jeden verſicherten, dieſes nur von dem ganzen Staatskörper abhängig gemacht, und es in ſolchem Verhältnüß erhalten hätten, daß nirgends kein merkliches Uebergewicht ſich hätte ereignen können; So würde ein ſolches Lehenſyſtem die beſte Regierung darſtellen, die ein freies und glükliches Volk ſich wünſchen kann.

So urtheile ich nicht allein, etwa wegen eines alten Vorurtheils, oder aus Liebe zum Paradoxen. Hören Sie wie der Verfaſſer des *Esprit des Croiſades* davon ſpricht: *L'anarchie fèòdale commençoit á ſe former en Allemagnè, & n'avoit pris cette ſolidité, qui en a rectifié les abus, & qui pourroit faire regarder le Gouvernement Germanique, comme un des meilleurs que la Politique ait imaginés, ſi les Grands ſeuls n'y etoient pas tout, & ſi en fixant leurs droits, ils n'avoient pas totalement oublié ceux du Peuple. Vol. II. pag.* 51. Von der richtigen Bemerkung, welche dieſe Stelle ſchließt, werde ich hernach noch reden: aber aus dem Urtheil dieſes Ausländers, dem die Richtigkeit und der Scharfſinn ſeiner Beobachtungen ſelten abzuſprechen iſt, ſehen Sie wenigſtens, daß mehrere, die das Lehensſyſtem kennen, eben ſo darüber denken, wie ich, und daß die Declamationen, welche der Neapolitaniſche Geſetzplanmacher ſich dagegen erlaubt hat, nicht allgemein ſind.

Man würde auch von dieſer Lehensverfaſſung nicht haben beſorgen müſſen, daß ihre zukünftliche Zuſammenſetzung den Staat, den ſie vielleicht vor den innern Feinden behütet hätte, vor den äuſſern nicht hätte ſichern können. Die Beyſpiele zu den Zeiten Heinrich des Voglers, zeigen genug, wie willig die Reichsvaſallen ihre Hülfe gaben, als der Reichsfeind, die Hunnen, dem Staat den Untergang drohte; und der muthige Widerſtand, den ſie zu Heinrich des IV. und Vten Zeit, und bei ſo vielen andern Gelegenheiten, dem römiſchen Hof entgegen ſetzten, beweißt nicht weniger, daß, wo ſie ihn dem Heinrich dem IVten verſagten, blos ſeine Ungerechtigkeiten ſie dazu vermochten. Die Beiſpiele von der Hülfe, welche das Reich gegen die Huſſiten, und gegen die Türcken geleiſtet hat, ſchenke ich Ihnen, damit Sie mich nicht in die Unterſuchungen: warum das Elſas, Lothringen, Burgund und die Schweiz vom Reich abgeriſſen worden ſind, einzugeben nöthigen, ſo leicht es mir ſeyn würde, auch da das Lehenſyſtem zu vertheidigen. Daß aber, was man dieſem Syſtem ſo oft vorwirſt, die deutſchen Reichsſtände den Kaiſern erſt ungern ihre Hülfe zur Eroberung Italiens verwilligten, dann ſie dem Kaiſer Friederich dem I. ganz verſagten, das macht dem Lehensſyſtem Ehre, welches nie zur Eroberung, deſto feſter aber zur Vertheidigung verbinden ſoll. Sowohl die Erfindung des beſoldeten und des ſtehenden Soldaten, als die Errichtung der groſſen Armeen, waren keine Folgen der Vorſicht für die Vertheidigung. Die Eroberung von Sizilien und Italien veranlaßte Frankreich zu jenem; die erträumte Univerſal-Monarchie bewog Ludwig den XIV. zu letzterer. Und ſelbſt in Athen und Rom finden wir, daß die Soldaten immer erſt dann anfiengen, bezahlt zu werden, wann der Staat erobern wollte, oder wann er ſich durch Eroberungen ſo vergröſſert hatte, daß ſeine Ungerechtigkeiten die Zahl ſeiner Feinde überall vermehrten, und der Staat ſelbſt anfieng, überall, aus ſo ungleichartigen Theilen zuſammen geſetzt zu werden, daß keinem Theil mehr etwas, an der Erhaltung des andern gelegen ſeyn konnte. Zur Vertheidigung Deutſchlands, würden alſo wohl die Lehensverbindungen lange hinlänglich geweſen ſeyn. Und wer dieſes Lehenſyſtem mit Billigkeit beurtheilt, und deſſen Einfluß auf unſere Verfaſſung richtig einſieht, der wird, dünkt mich, nicht überſehen können, daß wir ihm den beſten Schutz gegen den Deſpotiſmus, beinahe aller Kaiſer der ältern Zeiten, ſchuldig ſind; und daß, wenn unter ihm Deutſchland bißweilen in eine Art von Anarchie zu verfallen ſchien, (eine Gefahr, die ein jeder Freiſtaat zu beſorgen hat) doch dieſes Uebel, blos dem Mangel einer beſſern Einrichtung des Syſtems zuzuſchreiben, dem Syſtem ſelbſt aber ſo wenig weſentlich iſt, daß gerade durch es, auch bey den mißlichſten Umſtänden, Deutſchland immer wieder gerettet, und in ſeinen alten Gang gebracht wurde. Erinnern Sie ſich der Geſchichte bey der Wahl Conrad des Erſten, und bey der Epoche des großen Interregnums, und aller der ſtrittigen Kaiſerwahlen in ältern und neuern Zeiten, und immer werden Sie finden, daß bloß die Lebens-Verbindlichkeit ſo vieler Stände untereinander, und mit dem Reich ſie hinderte, daß keiner ſich bey ſolchen Gelegenheiten von dem Staatskörper losriß, keiner ſich mit Gewalt zum Herrn deſſelben aufwarf.

Wenn unſre Philoſophen dieſes Syſtem gekannt hätten, und wenn Filangieri nicht offenbar die Geſchichte der Zeiten, in welchen dieſes Syſtem am merklichſten war, mit den Folgen des Syſtems ſelbſt verwechſelt hätte; ſo würde er und ſie, ſich manche Declamation dagegen erſpahrt haben. Daß wenigſtens Filangieri in dieſen groben Irrthum verfallen iſt, zeigt ſchon ſeine Einleitung, und jede Stelle, wo ſeine Galle ſich über dieſes verkannte Syſtem ergießt; deren Sie nicht wenige finden werden, wenn Sie ſein viel verſprechendes, ſchaales Werk zu durchleſen, die Geduld nehmen wollen.

Daß in den mittlern Zeiten, Deutſchlands, Frankreichs und Italiens Adel, immer mit dem Degen in der Fauſt raubte, mordete und plünderte, war keine Folge des Lebenſyſtems; ſondern entweder Folge des

Kampfs zwiſchen den Unterdrückern und den Unterdruckten, oder der Sitte der Zeit, oder des Mangels aller Geſetze, Gerichte, und Anſtalten.

Daß die Longobarden und ihre Nachkommen in Italien, die Intriquen, welche die Päbſte, and die griechiſchen Kaiſer wider ſie ſpielen laſſen wollten, ſelbſt gegen ihre Urheber zu kehren ſuchten; daß ſie, nach dem erſten Carl und ſeinen ſchwachen Nachkommen, den Druck nicht leiden mochten, der auf ihnen lag; daß ſie nachher die deutſchen Kaiſer, die weder als Carls Nachkommen, das ſie nicht waren, noch als Könige der Deutſchen, ein Recht auf Italien anſprechen konnten, nicht über ſich dulden, noch Herren gehorchen wollten, die nur ſtark genug waren, ſie bei zufälligen Zügen zu plündern, nicht, ſie anhaltend zu ſchützen; daß ſie Friederichs des erſten und ſeiner ungerechten Räthe Erpreſſungen nicht geduldig ertragen wollten, und, nachdem ſein Stamm, und der Guelfen Gewalt in Italien ſchon lang verſchwunden waren, unter den Namen von Guelfen und Gibelinen, die Eingeweide des obern Italiens zerriſſen: das alles war keine Folge des Lehenſyſtems. Verona, Vizenza, Mayland, Florenz Piſa, und ſo viele andere Städte, die gewöhnlich mehr für Reichs-Unterthanen als für Vaſallen angeſehen wurden, nahmen, je nachdem ihre inneren Factionen, oder die Intriquen der Päbſte, oder Frankreich und Spanien ſie trieben, an allen dieſen Händeln ſo gut Theil, als der römiſche Hof ſelbſt, der auch nie Deutſchlands Vaſall geweſen iſt, und die ganze Scene glich derjenigen, die Griechenland zu Philipps, Alexanders, und ſeiner Nachfolger, und der Römer Zeit darſtellte, wo man die Lehenbarkeit weder dem Nahmen, noch dem Weſen nach kannte. Im untern Italien, wo Griechen, Sarazenen, Normannen, Deutſchen, Franzoſen und Spanier immer gegen einander zu Felde lagen, kann ohnehin das Lehenſyſtem nichts zu verantworten haben.

In Frankreich war, bey dem Anfang des zweiten Geſchlechts, offenbar die Krone ſelbſt die Urſache aller dort entſtandenen Kriege. Und da von Hugo an, alle Könige des dritten Geſchlechts, auf nichts umgiengen, als Mittel zu finden, wodurch ſie ſich das Eigenthum der andern Herren des Landes anmaſſen könnten, ohne das Gericht der Pärs des Reichs darüber ſprechen zu laſſen; ſo war es wieder nicht die Schuld des Lehenſyſtems, daß dieſes Reich ſo viele hundert Jahre durch, unaufhörlich in Burger Kriegen zerriſſen wurde: ſondern die Habſucht der Könige wars, welche das erſte Grundgeſetz des Reichs vereitlen, und ihre Gewalt ganz unabhängig machen wollten. Auch ohne Lehensverfaſſung würde damahl, da noch keine ſtehenden Armeen auf den Wink der Könige bereit ſtanden, das Reich ſolchen Gewaltthätigkeiten ſich widerſetzt, und nicht die Waffen geliehen haben wider ſich ſelbſt, ſo wie England, ohne alle Lehensverbindung, ſeinen Königen keinen Krieg führen hilft, der den Zweck hat, die Nation zu unterdrücken. Da, wo es in Frankreich das wahre Intreſſe der Nation foderte, dem König beizuſtehen, wie in den Kriegen mit dem Prinz Eduard, und nachher mit Heinrich dem fünften, war das Lehensverband nicht im Weg, daß nicht beinahe ganz Frankreich dem König zu Hülfe kam, ob man gleich von der Epoche des Ausgangs dieſes Kriegs, die Uebermacht der Königl. Gewalt in Frankreich herdatiren kann: wie man ſie in Deutſchland von dem Untergang Heinrich des Löwen herzälen würde, wenn Deutſchlands Fürſten, deſſen Lande, der Reichskrone oder dem Hohenſtaufiſchen Hauſe, überlaſſen hätten.

Aber Deutſchland war glücklicher, und unſere Nation hat es blos dem Lehenſyſtem zu danken, daß wenigſtens bey uns noch die Szene ſteht, auf welcher der Staatskörper als Staatskörper handlen kann: wenn in Frankreich, wo dieſes ſo ſchöne Syſtem verdrungen worden iſt, kaum mit Blut, kaum durch die äuſſerſte Noth nur die *Tretaux* zuſammen genagelt werden können, wo dieſer Staatskörper reden, und wie Händult ſagte, ſeine *Voix de la Remonſtrance et de la trés humble Supplication*, und ſeine *doléances* vorbringen kann, *aux quels il depend du Roi de deferer, ſelon ſa prudence et ſa juſtice.*

Blos das Lehenſyſtem rettete Deutſchland unter dem erſten Otto, dem dritten Heinrich, dem erſten Friderich. Denn hätten dieſe Kaiſer die Nation zwingen können, Italien für ſie zu erfechten und zu behaupten, wer würde dann ſie gehindert haben, die deutſche Krone erblich auf ihre Häuſer zu bringen, und dann der Conſtitution die Geſtalt zu geben, die ſie ihr geben wollten? eine Abſicht die ſie immer im Auge hatten, und deren Erreichung Friedrich der II. weder erbitten konnte, noch zu erzwingen wagte. Aber da ſie die Vaſallen nur auf wenige Zeit zur Folge brauchen konnten; da ſie oft, wie Friedrich der I. mitten in dem Lauf ihrer Eroberungen, ſich von ihnen verlaſſen ſahen; da ſie, wenn ſie mit ihrer Macht in Italien waren, niemand in Deutſchland hatten der die Fürſten mit Gewalt in dem Gehorſam halten konnte, und waren ſie in Deutſchland, Italien von ihnen abfiel; ſo würde die Nation, in der Zeit, wo die Politik ſie noch nicht retten konnte, durch ihre eigene, auf der Lehenbarkeit ruhende Verfaſſung gerettet. In jüngern Zeiten halfen ihr die böhmiſchen und hungariſchen Händel; In noch jüngern, die Religionsirrungen aus lauter Hülfsmittel, die, wenn die Nation durch Unterthanenpflicht an ein Haupt gebunden geweſen wäre, den Deſpotismus befördert hätte, oder die Nation auf ewig hätte zergliedern müſſen, deren Wirkung aber blos durch das Lehenſyſtem ſo heilſam wurde!

Man hat oft Deutſchland mit den Etruriſchen Lucumonen, den Achäiſchen und Joniſchen Verbindungen, der engliſchen Heptarchie verglichen, und ſo viele Aenlichkeit unſere Verfaſſung mit allen dieſen Staatsgeſellſchaften hat; ſo unterſcheidet ſie ſich doch immer darinn, daß durch die Lehensverbindung in unſern Staatskörper eine Art von Einheit gebracht wird, welche jene Conföderationen alle, nicht hatten. Dieſe Einheit gibt dem Körper des Staats eine gewiſſe Feſtigkeit, welche das bloſe Wort des Bundes ſo wenig hätte geben können, als ſelbſt der griechiſche Reichstag der Amphictyonen, ihn dieſer Nation gegeben hat.

Die Lehensverbindlichkeit gibt den mächtigern Gliedern des Staats einen Einfluß auf die minder Mächtigen, der ſie immer anlockt, die Conſtitution zu erhalten; Sie hat es möglich gemacht, unbeſchadet der Unabhängigkeit, Reichsgeſetze und Reichsgerichte zu beſtellen; hat es möglich gemacht, ohne der Unabhängigkeit zu ſchaden, die Familienrechte der

Reichsglieder geſetzmäſig zu beſtimmen; Sie hat endlich die geſetzgebende und die ausführende Gewalt ſo gegen einander abgewogen, daß der ganze Körper weder zunehmen noch abnehmen, ſondern blos leben kann! — Und das iſt dünkt mich die ächte Weisheit der Regierungskunſt, der liebſte Wunſch des Bürgers.

Weit gefehlt alſo, daß das Lehenſyſtem in Deutſchland einer weiſen Geſetzgebung entgegen geweſen wäre; hat es die Nation ihm allein zu danken, daß ſie zwey der mächtigſten und gierigſten Kaiſer, Carl den Vten und Ferdinand den IIIten, der die Abſichten des zweiten Ferdinands auszuführen ſuchte, mit Geſetzen binden konnte, deren Weißheit, mit allen ihren Mängeln, ſich durch die Folgen ſo gut beſtätigt hat. Und daß hingegen andere Nationen das Lehenſyſtem verworfen haben, das hat gerade ſie der Willkühr ihrer Regenten unterworfen, unter welchen die beſte Geſetzgebung nur Sonnenblick an einem wolkigen Sommertag iſt.

Freilich bleibt bei dem Allem die Frage übrig: was hat der mittelbare Reichsburger durch alles dieſes gewonnen? Und ich gebe gern zu, daß in den mittlern Zeiten, wie Filangieri ſagt: der Burger Sklav, und ſeine Herren Tyrannen waren. Aber war das die Schuld des Lehenſyſtems? Das Uebel, worüber dieſe Deklamation klagt, war in den Allodien ſo gewöhnlich als in den Lehen; bei den Dynaſten ſo bemerklich als bei den Vaſallen; und die deutſchen Herzoge und Grafen, regierten wo ſie konnten eben ſo willkührlich, ehe ihre Aemter erbliche Lehen oder Eigenthum wurden, als nachher; die Kaiſer ſelbſt herrſchten eben ſo in den Reichs-Domainen und Städten. Das Lehensverband gab dem Lehenmann kein beſonderes Recht zu ſolcher Willkühr; ſondern es gab ihm nur ſo viel, als der Lehenherr ſelbſt hatte, dem Unterthan war es aber freilich einerlei, wer ihn drückte.

Wo hat aber Filangieri das hergenommen, daß es jetzt da wo das Lehensverband aufgehoben oder da wo es weniger fühlbar iſt, anders wäre, und, daß es deswegen nun die beſte Zeit ſey, an gute Geſetze zu denken?

Wieder muß ich geſtehen, daß ich von der jetzigen Regierungsverfaſſung von Neapel nicht genug unterrichtet bin um zu urtheilen, ob jetzt dort alle Lazaroni glücklich, und alle Bravi durch Geſetze rechtſchaffen gemacht werden können. Aber den meiſten deutſchen Staaten hängt immer noch etwas aus den alten Zeiten an, das mir alle Geſetzgebung zu unſrer Zeit, bedenklich macht. Noch immer habe ich von niemand erfahren können: wo die Gränzlinie liegt, zwiſchen fürſtlichem Eigenthumsrecht, und fürſtlichem Regierungsrecht? Jedermann ſagt freilich: jenes erfordert auch in dem Fürſten, Beweiß des Eigenthums, wie bey dem Privatmann; dieſes gründet ſich nur auf das gemeine Beſte: aber wo ich doch hinſehe, finde ich — wenige Fürſten ausgenommen — das gemeine Beſte ſo zum Eigenthum des Regenten gemacht, daß, wann ſeine Regierung und Cammern ſich mit dem Beweiß, den der Privatmann führen muß, nicht auszukommen trauen, ſie das gemeine Beſte immer vorſchrieben können. Und, verbindet man vollends die reichhaltige Lehre von den Regalien mit dem fürſtlichen Eigenthumsrecht, und den Regierungsrechten, oder man gründet alle drey auf das, den Unterthan im Schlaf wie der Alp erdruckende, Herkommen; ſo wird der Sizilianiſche Schiffer ſich ehe zwiſchen ſeinen Ungeheuern, der Scilla und Charibdis durcharbeiten können, als der deutſche Unterthan, zwiſchen dieſen Ungeheuren, welchen von Friedrichs der erſten Zeiten an, ſo viele Rechtsgelehrte ihren Mund geliehen haben, daß ſie nun lauter bellen als jene!

Was kann das Eigenthumsrecht eines Herrn ihm, für Anſprüche auf ſeinen Leibeignen Mann geben, welche das gemeine Beſte ihm nicht auch, auf ſeinen Leibesfreien Unterthan geben könnte? Soll Geld gezahlt werden; was iſt dem gemeinen Beſten vortheilhafter als wenn der Staat Geld hat? Sollen Soldaten geſtellt werden, Fuhrknechte, Artillerie- Bagagen-Pferde; wie unentbehrlich iſt die Erhaltung der Armeen dem gemeinen Beſten? wie wichtig iſt ihm dieſer oder jener Krieg, ſeys am Caſpiſchen Meer, oder an der Straße Davids, wozu man das alles fodert? Soll gefrohndet werden; wie kann das gemeine Beſte ohne Feſtungen beſtehen? wie wird es durch Straßen, Canäle, Flußdämme, Hafen, Rathhäuſer, Kirchen, Waiſenhäuſer, Spitäler, Zuchthäuſer u. ſ. w. befördert? wie durch Austrocknung nungen der Seen, die durch ihre Dünſte nur Krankheiten ins Land bringen; wie durch Abtragung der Berge, die den Windſtrich hindern; wie durch Pflanzung der Damäcknenwälder hier, die der Holztheurung ſteuren; wie durch Ausrottung anderer dort, die ein urbares Feld für ſo viele hundert Familien geben? Wie wird das gemeine Beſte durch Jagden an einem Ort; wie durch Beſchützung der Felder gegen das Wild, an einem andern ſo nützlich befördert? Selbſt die Anlegung herrſchafftlicher Palläſte und Luſthäuſer dienen augenſcheinlich, zur Vermehrung des gemeinen Beſten, weil dadurch der Hof ſeinen Aufwand, auch auſſer der Reſidenz im Lande verſtreut u. ſ. w. Welche Frohnd rubrique kommt bei einer Finanzkammer vor, welcher dieſe Maſke nicht aufzuhängen wäre? Soll der leibeigene Bürger ans Land geheftet werden, wie ein anderes Inventarien-Stück; wie dringend fordert nicht das gemeine Beſte, daß auch der freie, weder auswandere, noch ſein Vermögen aus dem Land ſchicke? Wie ſichtbarlich fordert das gemeine Beſte, daß kein Unterthan ſeine Bedürfniſſe auſſer dem

Land herhole? wie unwiderſprechlich verlangt es, daß er die innländiſchen Fabricken befördere, und ſein Material dahin verkaufe, ſo wohlfeil als ſie es kaufen mögen, ihre Fabrikation zahle ſo theuer als es ihnen beliebt? Wie handgreiflich iſt das gemeine Beſte dabei intreſſirt, wenn ein paar Tauſende des Volks nach Preu und Meriko und unter alle Grade des Meridians herum geſchikt werden, um franzöſiſches, ſpaniſches, holländiſches, engliſches Subſidiengeld in die Staatscaſſe zu bringen, aus welcher es ſich wieder, zur unausſprechlichen Glückſeligkeit von hundertmahl ſo vieler noch nicht verkaufter Unterthanen, in den Gewerbezirkel verbreitet! Ich fodere Sie auf, mir ein Recht, oder eine Sache zu nennen, welche ein Eigenthümer fodern kann, und die nicht ein Landsherr, als zum gemeinen Beſten gehörig, auch fodern könne? Ich fodere Sie auf, mir ein Privilegium, eine Conceſſion, eine Exemtion zu nennen, die er nicht auf eben die Art aufheben könnte? Und welches Element iſt nicht unter die allmächtige Hand der Regalien gebändigt worden? der Vogel in der Luft, der Fiſch im Bach, der

Wurm, der unter den vier oder ſechs Zollen Ihres Pflugs ſich verbirgt, gehört dem Herrn der Regalien. Sein iſt der Wind der Ihre Mühlen treibt, ſein die Welle, worauf Ihr Schiff getragen wird; ſein das Gold und Silber, das Salz und Nitre, das die Erde zeugt; ſein der Rauch Ihrer Camine!

Iſt das anders in dem ſchönen Parthenopee, in Trinacria anders? Allerdings hat es Regenten aller Claſſen gegeben, welche in einzelnen Fällen, entweder aus angebohrner Billigkeitsliebe, oder ut mos eſt principibus, quorum poteſtas localibus ſubinde medetur aerumnis, wie Ammian ſagt, hier und da dem gemeinen Beſten keine ſo weite Ausdehnung verſtattet, hier und da die Regalien, nicht mit der Strenge der unbarmherzigen Juriſten, eingefordert haben: allein, welcher hat noch durch geſetzmäſige Grundſätze hier ſeiner Gewalt eine Gränze ſetzen wollen; und laſſen Sie uns aufrichtig ſeyn, welcher kann's?

Der Gang des Staats iſt immer fluctuirend. Es iſt unmöglich voraus zu beſtimmen, was er braucht, was ſein wahres Wohl erfodert. Das wahre Wohl muß alſo jedes.

mal, nach den vorkommenden Umſtänden beſtimmt werden. Alles, was alſo ein billiger und weiſer Geſetzgeber thun könnte, wäre, für ſich und ſeine Nachkommen, aller Beurtheilung dieſer Umſtände zu entſagen, ſo oft dieſelbe einen Eingriff in die Rechte der Unterthanen zu erfodern ſchienen. — Wem aber ſoll er dann dieſes Urtheil anvertrauen, wann er ſich deſſelben begeben hat?

Nehmen Sie auch an, daß, wie Filangieri ſagt: nun kein Geiſt des Deſpotiſmus mehr in unſern Fürſten und Regenten aller Claſſen wirke, der immer und ewig allen Patriotiſmus unmöglich macht; ſo iſt doch die Vibration der vorigen Zeiten, noch zu empfindlich in dem Unterthan, als daß der Gemein-Geiſt in ihm aufkommen könnte, der hier ihm Herz und Auge gäbe, mit Unpartheilichkeit, das wahre Beſte zu finden, und ihm mit Uneigennützigkeit alles aufzuopfern. Geſetzt nun ein Fürſt, der in ſolchen Fällen ein billiges Mißtrauen auf ſich und auf ſeiner Nachkommen Unpartheilichkeit ſetzte, wollte einen Ausſchuß ſeiner Unterthanen, geſetzmäßig zu Richtern über das gemeine Wohl machen, wo es Geſetze verbrechen dürfe oder nicht; ſo iſt hundert gegen eins zu wetten, daß ein Theil dieſes Ausſchuſſes, der Hofgunſt wegen, immer für den Fürſten, ein anderer, kaum im höchſten Nothfall, gegen ſich ſelbſt ſprechen würde.

Oder, ſoll der Fürſt die von ihm beſtellten und bezahlten Regierungen und Landescollegien zu Richtern ſetzen? Wo wird da eins ſeyn, das gegen den Fürſten erkennte? Wie lange haben dieſe Collegien ſchon aufgehört, Organe des Volks zu ſeyn, wenn ſie's jemahl waren? wie wenig können ſie's auch meiſt, ihrer eigenen Beſchaffenheit nach werden; wie wenig kann ihre Stimme mehr ein Gewicht haben?

Schon lange müſſen Sie bemerkt haben, daß viele Groſſen aller Claſſen, ihren Civilſtand von ganzem Herzen verachten, und jeden Gulden bereuen, den ſie darauf verwenden müſſen. Sie ſehen ihn meiſt an, als ein nothwendiges Uebel: als einen Haufen von Leuten, die ihnen nichts eintragen, wie ihre Pächter thun; die ſie nicht amuſiren, wie ihre Jäger und Sänger, und Mätreſſen thun; die ihnen keinen Glanz und Anſehen geben, wie ihr Hofſtaat thut; die nichts zu ihrer Bequemlichkeit beigetragen, wie ihre Cammerdiener thun; und die ſo ſelten aufs Commandowort pariren, wie ihre Officiere und Schildwachten thun.

Dieſes fühlen die Glieder der Landescollegien wohl. Um ſich alſo nicht noch verhaſſter und beſchwerlicher zu machen; hüten ſie ſich ſo viel möglich iſt, dem Willen des Regenten, da Schwierigkeiten entgegen zu ſetzen, wo nur der Unterthan, der dann doch ſchweigen muß, intereſſirt iſt.

Ferner, da die Civilbedienten meiſt ziemlich mittelmäßig, oft ſehr ſchlecht bezahlt ſind, und doch ſelten anders als von dieſem Sold leben können, wenigſtens ſelten den Muth haben, deſſelben zu entbehren; ſo bindet ihnen wieder die Furcht einer Ungnade den Mund, oder die Hoffnung ſich zu verbeſſern, öffnet ihn deſto weiter, nach dem Wink derer, die ſie befördern können.

Noch mehr: die wenigſten kennen weder den Zuſtand des Landes und ſeine Bedürfniſſe, noch die Lage des Volks. Eingeſchränkt in die wenige Büchergelehrſamkeit, die ſie auf der hohen Schule erworben haben, kommen ſie, noch lang unmündig, zurük. Kaum ſind ſie zu Haus, ſo ſchätzt ſich Vater und Mutter glücklich, wenn ſie in die ſterilſten Acten vergraben werden, und nur Geld damit gewinnen. Irgend ein Mann am Brett, der oft nur am Brett iſt, weil er in allem des Fürſten Meinung für gemeines Wohl hielte, braucht ſie zuerſt zu ſeinen Galopins, dann weiht er ſie in ſeine Grundſätze ein, dann fangen ſie an, erſt ſeine Säulen, und nach ihm, Säulen des Staats zu werden! — Wie ſoll man hoffen, daß ſolche Collegien, von ſolchen Gliedern beſetzt, Organ des Volks werden? wie, dem weiſeſten, billigſten Fürſten rathen, ſie zu Richtern zwiſchen ihm und dem Volk, über die groſſe Frage zu machen: Was iſt gemeines Wohl?

Sind die Collegien in Neapolis anders beſtellt; ſo wird vielleicht aus Filangieri's Aſche Einer aufſtehen, und dieſe, zu Stützen ſeiner neuen Geſetzgebung machen können, wo dieſelbe mit dem allgemeinen Beſten in Colliſion kommt. In dem übrigen Europa iſt es aber noch nicht ſo weit gekommen. Die Geſchichten faſt aller Landſtände Deutſchlands, die ehemaligen, und wahrſcheinlich die künftigen Geſchichten der Etats von Frankreich die ohnehin nur ihre Doleances, wenn man ſie ihnen auch auf dem Geſichte ſieht, demüthig vortragen dürfen; ſogar die Geſchichten der engliſchen Parlamente zeugen für mich; und nur die Geſchichten der deutſchen Reichstage können eine Ausnahme machen. Deswegen iſt aber auch, der deutſche Staat, am erſten einer guten Geſetzgebung fähig; bei weitem aber nicht die Staate und Herrſchaften der deutſchen Stände!

Bis dieſe entweder, was ich für unmöglich halte, genau und billig beſtimmt haben, wo das Eigenthumsrecht über die Unterthanen und ihre Güter aufhört, und wo die Superiorität anfängt; was Regale iſt, oder nicht; was gemeines Beſte oder Regentenwille iſt: oder bis ſie einen Richter zwiſchen dem Fürſten und dem Volk gefunden haben, auf welchen die Gerechtigkeit ſich verlaſſen kann, wann dieſe Gegenſtände zweifelhaft werden; bis dahin iſt die Dunkelheit und Verwirrung unſerer Rechte, dem Fürſten und dem Volk am nützlichſten, und, erſchrecken Sie nicht vor dieſer Paradoxe, wahres, Gemeines-Beſte. Wenn dieſe Verwirrung uns auch jetzt oft nicht wenig hindert, und den Gang des Rechts nicht wenig beſchwerlich macht: ſo läßt ſie doch, gleich einer öden Haide, indeſſen dem Fürſten und dem Unterthan Plaz, ſich einen Weg zu ſuchen, wie jeder, in jedem Fall, am beſten durchkommen kann, und bindet wenigſtens einem künftigen weiſen Ingenieur, die Hände nicht, ſeine Hauptſtraſſe in gerader Richtung, zum Tempel der Gerechtigkeit anzulegen; wohingegen, wann wir jezt eine Straſſe dahin anlegen wollten, wir wahrſcheinlich, da die zu der Caſſe der Regenten und zu ihrem Deſpotiſmus die gangbarſten ſind, eine ſolche wählen würden, welche blos dieſen nachlaufe, und von welcher dann künftig, die Weisheit und der Patriotiſmus ſelbſt, den Gang der Geſetze nicht mehr würde ablenken können.

Hier finde ich alſo bei weitem noch die Geſetzgebung nicht ſo vorbereitet, und ihr die Thüre und Thore nicht ſoweit geöffnet als Filangieri glaubt. Doch vielleicht hat er in Neapolis beſſere Ausſichten! Aber, wenn dieſer

Schriftſteller, in dem Fortgang ſeiner einleitenden Declamation, aus der nun viel weiter ausgebreiteten Verbindung der Staaten, einen Grund hernehmen will, warum zu der jetzigen Zeit, die Geſetzgebung beſſer ausfallen könne, und ehe möglich wäre, als vor dem; ſo beweißt er gerade damit, daß er ſeinen groſſen Gegenſtand lange nicht genug überdacht hat.

Er beſchuldigt hier wieder das unſchuldige Lehensſyſtem, daß ehemal die kleinen Staaten und Provinzen ſo iſolirt waren, wie jedermann weiß, daß ſie es geweſen ſind. Aber wenn vor 800 bis 900 Jahren, ein Abt von Cluni, die Reiſe aus ſeinem Kloſter, nach St. Maur des Foſſés, für eine weite Reiſe, in einem unbekannten Land hielte; ſo ſahe ja auch Aethra, Theſeus Mutter, die Reiſe von Trezene bis Athen, für eben ſo weit und gefährlich an, und beide hatten Recht. Aber das Lehenſyſtem war wohl in Frankreich an dieſer Iſolirung ſo wenig Schuld, als es in Griechenland daran Schuld ſeyn konnte; ſo wenig als deſſen Aufhebung nun Schuld daran iſt, daß eine Reiſe von London auf das Cap, oder nach den Philippinen, eine Spazierreiſe iſt

Der Ackerbau ſchränkt ſich meiſt auf ſeine Fluren, oder in die Gränzen des nächſten Marktfleckens ein. Handel und Gewerbe verbindet allein die entfernteſten Gegenden, zu einem beſtändigen Umgang. Aber gerade dieſe Ausbreitung der Nationen, dieſe Verwikelung der kleinſten Provinzen, oft einzelner Städte, mit halben Welttheilen, gerade die, macht die Geſetzgebung am ſchwerſten. Es hilft ihr wenig, daß, wie Filangieri aus ſeinem Vorderſatz ſchlieſen will, die Kenntniſſe und Auſſichten der Menſchen, durch die Erweiterungen ihrer Verbindungen, ſelbſt erweitert, und reicher und mannigfaltiger gemacht worden ſind. Die Kenntniſſe, Auſſichten, Erfindungen, Feinheiten, Phantaſien derer, welchen die Geſetze geſchrieben werden ſollen, lauft immer den Fähigkeiten, Einſichten und Phantaſien der Solone vor, die dieſe Geſetze erfinden ſollen. Es war kein Wunder, daß Lykurgs Geſetze ſich in Sparta ſo lange erhielten, und nur weniger Hülfsnur weniger neuer Geſetze bedurften. Die Nation war und blieb aus einem Stück gehauen, bis wenigſtens auf die Zeiten Lyſanders und Ageſilaus. Wie viele Geſetzgeber hatte aber das geſchäftige, veränderliche, gewerbſame Athen vor Solon, wie viele Geſetze mußte dieſes Volk nach ihm, ſeinem Geſetzbuch zufügen? Selbſt Rom, das ſteife Rom, das ſo wenig gewerbſam war, fühlte ſich nach den XII. Tafeln viel zu verwickelt, als daß es nur gewagt hätte, in bürgerlichen Verhältniſſen mehr, als einige zufällige Geſetze zugeben, und überlies lieber ſeinen Prätoren und Prudenten, nach den Umſtänden, dieſe Tafeln durch allerlei Hülfsmittel zu beſtimmen, zu erweitern, zu maſkiren und oft zu eſcamotiren. Hadrian, Theodoſius und Juſtinian glaubten ſich auch, wie Filangieri, auf dem Gipfel der Kenntniſſe aller Rechtsgegenſtände, und wagten es Geſetzbücher zu ſchreiben. Wie mußten aber die Kaiſer, die zwiſchen dieſen regierten, ſie ergänzen und ändern, wie oft mußte Juſtinian, ſich ſelbſt ergänzen und ändern? Und was für ein Geſetzbuch brachte er zu Stand!

Die Zeit der einfachſten Lebensart einer Nation, iſt die einzige Zeit einer guten und beſtimmten Geſetzgebung. Je verwickelter dieſe Lebensart wird, je feiner die Unterthanen, denen die Geſetze gegeben werden ſollen, geworden ſind; je zahlreicher und mannigfaltiger die Gegenſtände der Geſetzgebung werden; deſto ſchwerer wird dieſe: und, wachſen dieſe Schwierigkeiten bis auf einen gewiſſen Punkt; ſo iſt eine hinlängliche, vollkommene, nur eine gute Geſetzgebung, ganz unmöglich!

Auf dieſem Punkt glaube ich ſtehen wir nun. Die unbegränzte Phantaſie der Menſchen hat unzählige Arten von Verträgen, und zu jedem, wieder unzählige Clauſeln erfunden. Die Sprache langt nicht mehr hin, alle mit Beſtimmtheit auszudrücken. Wer dieſe Verträge und Clauſeln alle, in ſeinem Geſetz beſtimmen wollte, würde ſich eben eine ſolche Unmöglichkeit vorſetzen, als neulich ein ſehr viel Gutes wollender Preisfragen-Aufgeber, dem Publikum eine möglich zu machen, anmutete, da er ein Formularbuch, für alle Arten von Contracten, und alle Arten von Bedingnüſſen derſelben, vorſchlug. In eben dem Verhältniß iſt unſere bürgerliche Lage, unſre Familienverbindung, unſer Zuſammenhang mit Fremden verwickelt; in eben demſelben iſt unſere Vorſorge für unſere Nachkommen verkünzielt, und alles das, miſcht ſich auſer dem noch, ſo wunderbar, mit den Ueberbleibſeln alter, nach der Gedenkungsart der alten Zeiten erworbener, oder auf unſern Sachen liegender Rechte, daß keine Ausſicht aus dieſem Labyrinth denkbar iſt.

Alles was wir, dünkt mich, thun können, iſt, wie ich ſchon irgendwo vorgeſchlagen habe, das römiſche Geſetzbuch auf ſeine Grundſätze zurück zu führen, und deren Anwendung und Erklärung, in einem authoriſirten Commentar zu zeigen, um ſich wenigſtens die Commentatoren und Controverſen zum Theil, vom Hals zu ſchaffen: im übrigen aber, ſich mehr um gerechte und verſtändige Richter, die mit Billigkeit urtheilen, wo die Beſtimmtheit der Geſetze fehlt, umzuſehn; als nach vollkommnen Geſetzen, zu ſeufzen, die keiner Misdeutung, keinem Mißbrauch ausgeſetzt wären, und hinter die, weder Richter noch Partien ſich verſtecken könnten, wenn ſie das Recht gebeugt haben, oder beugen wollen!

Wenn ich mich nicht ſehr betrüge, ſo iſt das neue preußiſche Geſetzbuch, wenigſtens aus einer ähnlichen Idee entſprungen, obgleich, da das Rad lief, eine andere Geſtalt heraus kam. Aber, wenn wir das neue öſterreichiſche Geſetzbuch anſehen; ſo ſcheint dieſes weit mehr anſprechen zu wollen, und in eben dem Geiſt der Umſchaffung verfaßt worden zu ſeyn, in welchem *Filangieri* ſein: **Es werde Licht!** geſprochen hat, ohne daß deswegen das Licht erſcheinen wollte!

Zwar nach ihm, und nach ſo vielen die unendlich zufrieden mit ſich, und mit ihrem Zeitalter ſind, hat das Licht wirklich gehorcht. Es iſt erſchienen, und hat eine Aufklärung, wie ſie ſagen, über die Welt verbreitet, bey welcher dann, wie *Filangieri* betheuert, die Geſetzgebung ſo leicht iſt, als die Verfertigung eines Hochzeitkarmens! Dieſe Aufklärung, ſagt er, hat ja den Aberglauben vertrieben, und die Geiſtlichkeit wieder vom Gerichtshof an die Altäre gebannt! Was für eine, ehemals unüberwindliche Hindernüß einer guten Geſetzgebung, iſt nicht blos dadurch gehoben worden?

Ob ich gleich nicht weiß, wie man zu unſrer Zeit, in Neapel über das Blut des heiligen Januarius gedenkt, ſo zeugen doch ſchon die Streitigkeiten über den Zelter, wie weit man dort in der Aufklärung gekommen iſt, und wie wenig man mehr von dem heiligen Vater abzuhangen gedenkt; auch iſt es ſehr richtig, daß man bey uns, ſich täglich mehr, von allen heiligen Vätern im Himmel und auf der Erde, loszumachen ſucht. Wenn mich aber nicht alles betrügt, ſo haben bisher unſere vortreflichen Aufklärer nur geſorgt, helle um uns herum zu machen, ohne zu berechnen, welchen Grad des Lichts, das menſchliche Aug ertragen kann. So wie nun der allzuhelle Glanz, einige blind zu machen pflegt, andern allerley Farben in das Auge wirft, welche die Gegenſtände die vor ihnen ſtehen, nicht haben; ſo fürchte ich auch, daß, bis wenigſtens unſere Augen in das rechte Verhältnüß mit dem neuen Glanz kommen können, mancher Mißgrif und manche Mißrechnung noch vorfallen dürfte. Einige haben wir, dünkt mich, ſchon erfahren: die ſchlimmſten dürften ſich aber dann äuſern, wann irgend ein ſo beſtrahlter Geſetzgeber, deſſen Aug den Glanz noch nicht recht ertragen gelernt hat, in ihm, ſeine Geſetze ſchriebe.

Oder es hätte auch ihn der Glanz nicht geblendet, er unternähme aber, Geſetze für eine, mit ungewönten Augen, in die neuen Sonnen unſerer Aufklärer ſtarrende Menge, zu ſchreiben; ſo fürchte ich, er wird in eben dem Grad, in welchem er in der wahren Aufklärung vorgerückt iſt, zurücktreten von ſeiner Arbeit, welche nun, weder die geſetzgebende Ceres, noch die Nymphe Egeria, noch der Donner auf Sinai, noch der Prophet von Nazareth mehr heiligen könnte!

Ein unſichtbares, inneres Band muß das Volk an die Geſetze binden. Ein geheimes Gefühl der Allgegenwart, ſey's Jupiters, ſey's Jehova's, muß ſie abhalten von den Seitenwegen, auf welchen ſie den Geſetzen entſchlupfen können, und die der klügſte Geſetzgeber ihnen nicht alle verſperren kann. Eine, meinetwegen auch ſklaviſche Furcht vor einem Tag, an welchem, ſey's durch Minos, oder durch des Menſchen-Sohn, ihre geheimen Thaten ans Licht kommen, muß unſern Richtern und Obrigkeiten, und ihren Dienern, den größten Theil ihrer Arbeit abnehmen, und, die Wahrheit zu ſagen, auch ſie ſelbſt zurückhalten, daß ſie in dem was übrig bleibt, nicht mehr thun als ſie ſollen!

Wenn nun unſere Aufklärer die Völker gelehrt haben, nichts zu fühlen, als was ſie auch mit den Händen befühlen können; wenn ſie Jehova und Zevs ſo metaphyſiſirt haben, daß er ſelbſt ihnen, nur ein metaphyſiſches Weſen, folglich dem Volk ein Unding geworden iſt; wenn ſie den Königen und dem Volk ihr Elyſium genommen, ihnen den Tartarus aus dem Auge gerükt haben, ohne ihnen die Acdos die Furcht vor Gott, und Ehrfurcht vor den Menſchen, zu geben, die nur in den Seelen wohnt, welche wie Ariſtippus ſagt: auch ohne Geſetze zu leben wüßten, dann iſt wahrhaftig die Geſetzgebung mehr keines Menſchen Werk, ſondern eines Gottes, der alles was wir jetzt moraliſch Gut nennen, uns eben ſo zur phyſiſchen Nothwendigkeit macht, wie das Athmen der Lunge, und den Creislauf des Blutes!

Die Aufklärung, die wenigſtens dem Geſetzgeber das Signal zu ſeiner Arbeit geben ſoll, muß ſich nicht in Worten, ſondern in Thaten zeigen! Wann das veredelte Herz des

Volks und ſeiner Vorſteher, ſein Ich vergeſſen gelernt hat; wann die Könige und das Volk nicht mehr nach Ruhm und Reichthum ringen; wann ihnen Treue mehr iſt als Gewinn; guter Ruf, mehr als ein Platz in der Geſchichte, oder im Titularbuch; Beifall des Weiſen und Guten, mehr als das Anſtarren der Menge; wann ſie wieder lieben gelernt haben, wieder ſich freuen gelernt haben, wieder gelernt haben zu genieſſen; dann iſt es die Zeit, in welcher die Aufklärung die Solone hervorrufen kann. Jetzt werden die Weiſern, dem, der ein Geſetzbuch von ihnen verlangt, eben das antworten, was Plato den Cyrenäern ſagte: **Einem Volk, das auf die Art glücklich iſt wie ihr, dem iſt's ſchwer Geſetze zu geben!**

Aber, fährt Filangieri fort, iſt ſie nicht da, die ſeelige Zeit, die ihr erſt erwarten wollt? zeigt ſich nicht täglich die Aufklärung in allen Thaten und Geſinnungen der Groſſen und Mächtigen? Welch einem Fürſten meint er, würde ein neuer Macchiavell ſich unterſtehen zu ſagen: daß er nur rechtſchaffen ſeyn müſſe, wo er nicht anders könne; daß er ſein Vermögen ſpahren müſſe, das Vermögen des Staats aber behandlen könne, wie er wolle; daß er ſein Wort nur halten müſſe, wo es ihm mehr ſchaden würde, wenn er es brechen wollte; daß er ſich menſchlich, treu, gerecht, gut zeigen müſſe, das alles aber nicht zu ſeyn brauche; daß wo ihn die Staatsklugheit nöthige, das Gegentheil von dieſem Allem zu ſeyn, er ſich kein Gewiſſen daraus machen ſolle; daß er ſeine Grundſätze immer nach den Umſtänden ändern müſſe, u. ſ. w. Das alles, glaubt Filangieri, würde kein neuer Politicker ſagen können, ohne das ganze Geſchlecht ſeiner Zeitgenoſſen zu empören!

Gewiß würde er nicht; denn er würde mit einer ſo verwegenen Lehre, zugleich die Geheimniſſe der Cabinette verrathen, und gegen die Bemerkung des Euripides vergeſſen, daß das kranke Recht immer die Arznei der Worte bei der Hand haben müſſe.

Aber laßt uns Sorge tragen nichts zu übertreiben, damit wir nicht in das Handwerk des Linguet, und des jungen Mirabeau zu greifen ſcheinen. Richtig bemerkt Gibbon in ſeiner Geſchichte desfalls des römiſchen Reichs im erſten Buch, daß Falſchheit und Hinterliſt, ſo unſchiklich ſie in Staatsſachen ſcheinen, uns doch da weniger beleidigen, als wann wir ſie in den Geſchäften der Privatleute bemerken. Die Urſachen dieſes Unterſchieds, die er in der Folge anführt, ſind vielleicht nicht hinlänglich ihn zu rechtfertigen; aber ſelbſt dieſer Macchiavelliſmus iſt verzeilich, wo der Staat ihn braucht, um ſich zu vertheidigen, nicht um ſich zu vergröſſern, und in dem Fall, ſpricht ihm ſelbſt der unſterbliche Friedrich, der Widerleger des Macchiavells, in ſeiner Geſchichte ſeiner Zeiten, das Wort!

Wer würde aber ein ſo unverſchämter Schmeichler der Groſſen unſerer Zeiten ſeyn; wer wird ſo unwiſſend in der Geſchichte unſerer Zeiten ſeyn, der läugnen wollte, daß nicht auch auſſer dem Fall, alle die aus Macchiavell angeführten Maximen, noch immer den meiſten Miniſtern, Geſandten, Negociateurs, Generalen, und oft ſelbſt den Schreibern ihrer Schreiber, vor Augen ſtehen, ob ſie gleich nicht ſo treuherzig ſind wie Macchiavell, ſondern 'Ονοματι περιπετουσι την μοχθηριαν.

(die Thaten mit den Worten decken wie Ariſtophanes von den ſeinen Leuten ſagt, die gern ſo reich wären, wie die Unreinen, aber ſich ſchämen dem Plutus eine ſo niederträchtige Bitte vorzutragen. Man darf nur die Manifeſte und Gegenmanifeſte leſen, die in allen Staatshändeln erſcheinen; darf nur die Friedensſchlüſſe, und Friedensbrüche vergleichen, ſelbſt wie ſie die Zeitungen erzählen; oder will man ſich nicht einmal die Mühe geben, ſo darf man ſich nur um eine vernünftige Urſache fragen, warum die Groſſen im Krieg und Frieden, ſo mächtige Heere halten? und jedermann wird, er mag wollen oder nicht, ſich geſtehen müſſen daß kein Hof in Europa iſt, der nicht nach dem Italjeniſchen Sprichwort, den Andern zu errathen glaubet, wenn er von ihm das ſchlimmſte denkt, *) keiner, der nicht beſorgte, daß dem andern der Macchiavelliſmus noch immer in dem Herzen liege. Das heutige Europa ſcheint alſo, ſelbſt nach dem Urtheil der Höfe, nur leiſer zu treten, als es zu Cäſar Borgias Zeiten trate; und nur die Arzneikunſt der Worte beſſer zu

---

*) chi penſa male indovina.

verſtehen, nicht eine geſundere Gerechtigkeit zu haben.

Ueberhaupt, wer wird die Menſchen nach den Grundſätzen beurtheilen, die ſie im Munde, und vielleicht auch, bei guter Laune, im Herzen haben? Wo iſt nur ein Privatmann, der nicht häufig Dinge thun ſollte, die auf Grundſätzen ruhen, welche er innigſt verabſcheuen würde, wenn man ſie ihm ſo roh dahin legen, und ſein Herz darüber fragen ſollte? Wollteſt du deine Kinder im Elend ſchmachten ſehen? Abſcheulich! Warum verſchwendeſt du dann dein Vermögen? Wollteſt du der Wittwe und ihrem Säugling ihren letzten Heller ſtehlen? Bewahre Gott! Warum borgſt du von ihr, was du nicht wieder zahlen kannſt! Wollteſt du dem Müden das Küſſen unter dem Haupt wegnehmen, worauf er ruht? Meine Hände ſollten ihm ehe zum Küſſen werden? Warum ſpotteſt du dann ſeines Glaubens an Gott, und Unſterblichkeit? Wollteſt du das blühende Mädchen, die Tochter deines Freundes, um Ehre, Unſchuld, um alles bringen? Ehe ſollte mein Herz zerbrechen! — Warum ſcheuchſt du dann den Schutzengel ihrer Jugend, die Schaamhaftigkeit von ihr weg, mit dem Geſang des Leichtſinns, und weckſt ihre geheimen Gefühle, mit dem Tanz der Mänaden?

Alſo, die Parade mit ſchönen Sentenzen, der Abſcheu vor rohen Grundſätzen, iſt noch kein Zeichen der Aufklärung. Oder ſind die Luſtbarkeiten unſerer Höfe deswegen von einem beſſern Geſchmack, weil ſie den Wein nicht mehr aus Kühlkeſſeln trinken? Scherzen ſie feiner, weil ſie keine Hofnarren mehr haben? Schonen ſie des Menſchenbluts mehr, weil ſie die Foltern und Todtes Strafen abgeſchaft haben? Lieben ſie ihre Unterthanen mehr, weil ſie, ſie jährlich zählen, wie der Hirt ſeine Schaafe? Bekümmern ſie ſich mehr um ihr Wohl, weil ſie jeden Gulden wiſſen wollen, der in ihrem Land verzehrt wird, und keinen Gulden hinaus laſſen, der einmal darinn iſt? — O laſſet uns nicht ungerecht ſeyn, gegen die vorigen Zeiten. Seckendorf erzelt, daß Churfürſt Friedrich von Sachſen bei ſeinem Tod geſagt habe: „Lieben Kindlein, ich bitte euch um Gottes willen, wo ich Euer einen irgend erzürnet hätte, es ſey mit Worten oder Werken, ihr wollt mir um Gottes willen vergeben, und wollt mir andere Leute auch um Gottes willen bitten, ſie wollen mir auch um Gottes willen vergeben. Denn wir Fürſten thun den armen Leuten allerlei Beſchwehr, das nicht taugt." (Hiſt. Luth. L. II. S. 2. in fine) — Noch vor ihm ſagte Kaiſer Friedrich der dritte ein Wort, das ich auch ſchon irgendwo angeführt habe, und das dieſem Wort des Churfürſten wohl anpaßt: „wo ſind," ſagt er auf dem Reichstag zu Mainz im Jahr 1442. zu den deutſchen Fürſten, — „wo ſind Eure ehrbare und tapfere Räthe, die Euch zum Beſten des gemeinen Weſens rathen? viel Schmeichler, Heuchler und Suppeneſſer habt Ihr an Euren Höfen; denn ihr mögt die Wahrheit nicht leiden; welcher Euch aber Euer Amt beſſert mit den Nutzungen, der iſt ein geſchickter Geſell. Niemand fragt ob es rechtlich daher komme, ſo wirs nur haben: als ob Gott die Seinen Euch zu Narren geſchaffen habe. Hättet Ihr ein chriſtlich Gemüth, ihr würdet die Sache Laß bedenken." Und um eben dieſe Zeit, nemlich in dem

Jahr 1453. machte ein Markgraf Jacob von Baaden, eben der, von welchem Aeneas Silvius ſagt, daß, wenn in ſeinem Land jemand beraubt oder beſtohlen worden wäre, er das geraubte aus dem Seinigen erſetzt; aber den Räuber, freilich nicht ſo menſchenfreundlich als zu unſern Zeiten, habe rädern und hängen laſſen, eben dieſer Markgraf Jacob machte damal ein Teſtament, worinn er verordnete:

» Item, dieweile wir in unſer Gedechtniß finden, und bekennen vaſt groß ſin Betrübnuß und Komber, des Menſchen der da treyt und tragen mus Laſt der Ungerechtigkeit, und unzimlichs gewalts. Darum zu einem Troſt, unſer gehorſamen willigen armen Unterthanen unſer Herrſchafften Lande und Lüte uns von Gott empfohlen So ſetzen und wollen wir, daſ nach unſerm abgangk unere Söne, karle, Bernhart und Gerige, ir jeglicher oder ſine Erben, mit zweyen ſinen Reten. ſie und dieſelben Rete uf ihre Eyde ſollent in allen Stetten und Dörfern mit williger Herzengung ſenſtmütiger worte, geberden und werken, an gerichten und Gemeynden tun fliſſige Frage Herfarunge, und Gründliche Herſuchunge machen, ob jemand in gemeynde, oder ſunderheite würde herfunden, by unſerm Leben beſchwert worden ſin, es wäre mit dem Laſt teglicher Dinſte, wie die Namen mögent han, oder auch in dem Truck der Ungerechtigkeite unter ine ſelbs. In welchen weeg das were, daß dann die vorgenannten unſee Söne jeglicher an dem Ende, da ſine Herrlichkeit ſin wirdet ſolche Beſchwerunge in Mitteylung vernünftiger Gnaden und Miltikeit den beleſtigten Lychteren, und den die mit unrecht gedruckt funden würdent Ihrer Irrung und anliegens, zu recht helfen ſollent. Und diß ſoll geſcheen in Jahresfriſt der nechſten nach unſerem Tod, ohn elenger verzihen." *)

Mich dünkt, ein Zeitalter, wo die Kaiſer, Churfürſten und Fürſten ſolche Geſinnungen hatten, kann ſich wenigſtens in Anſehung der Aufklärung des Herzens, gar wohl mit dem Unſrigen meſſen. Und obgleich zwiſchen dieſe Zeit der Baurenkrieg einfiel, der eben nicht

---

*) Cod. dipl. Bad. T. VI p. 259.

bewieß, daß ſolche ſchöne Geſinnungen allgemein in Ausübung kamen; ſo hat doch auch unſre Zeit, wenig mehr als Geſinnungen, und eben nicht ſo viele der Thaten aufzuweiſen. Einige Beiſpiele, daß man irgend einem gedrückten beiſtande, oder irgend einem Unterbedienten Schranken ſetzte, entſcheiden nichts. Dergleichen ſind auch wohl in Perſien und Conſtantinopel, zu Cambyſes und Conſtantins Zeiten anzutreffen. Viele beweiſen ohnehin mehr nicht, als daß man nicht Luſt hatte zu theilen, was man allein behalten wollte; oder ſie ſind in dem Geiſt geſchehen, in welchem der Kaiſer Severus, nach Gibbons Bemerkung, den Armen und Gedruckten beiſtand. *Not ſo much indeed from any ſenſe of humanity; as from a naturac propenſity of a Deſpot, to humble the pride of greatneſſ & to ſink all the ſubjects to the ſame levell of abſolute Independence.* *)

---

*) Nicht aus einem Gefühl der Menſchlichkeit, ſondern um, nach der natürlichen Neigung der Deſpoten, den Stolz der Groſſen zu demüthigen, und alle ſeine Unterthanen in eine gleiche Linie unbedingter Unterwürfigkeit hinunter zu drücken.

Die ſchönen Maximen derer die Gewalt haben, zeugen alſo noch von keiner Epoche, die der Geſetzgebung günſtig wäre, vielmehr könnte man, nach dem Vorſchlag des *le Beau*, ein ſehr reichhaltiges Buch, *ſur les belles Maximes debitées par les mauvais Princes* ſchreiben; *) und wenn Filangieri aus dem Abſcheu, den man überall gegen den Text des Machiavells zu erkennen gibt, auf eine wahre Aufklärung ſchließen will, ſo hat er vergeſſen, daß das Glaubensbekänntniß nicht den Proſelyten macht!

Aber, ſagt er, wie ſollte es blos bei Worten bleiben können, da nun das Ohr der Groſſen, ſich ſoweit der Wahrheit geöffnet hat, daß ein Biſchoff von Aie, einem der mächtigſten Könige Europas, die Gränzen ſeiner Rechte, ſelbſt an ſeinem Krönungstag vorzeichnen konnte? Da ferner, obgleich, wie dieſer Schriftſteller nicht ohne Rückblick auf ſich ſelbſt, ſehr bedauert, die Groſſen ihre Angelegenheiten ſelten mit Schriftſtellern und Philoſophen zu überlegen pflegen, dennoch die Denkfreyheit und die Preßfreyheit nun überall erlaubt, ſelbſt, die Handlungen der Groſſen und Mächtigen, vor das Tribunal des Volks zu bringen, da die Mächtigen und Großen alles was über ſie und gegen ſie geſchrieben wird, leſen, und immer fort ſchreiben laſſen, u. ſ. w.

---

*) Hiſt. du bas Empire L. VII. p. 277.

Wenn dieſe Denkfreiheit und Preßfreiheit zu einer Zeit und in einem Land gegeben wird, wo der ſtehende Soldat nicht den Zaum hält, und die Geiſel ſchwingt; wo die Parlamente und Landſtände noch nicht zum Schweigen gebracht; die Privilegien und Freiheiten des Volks, noch nicht vom Willkühr abhängig gemacht, das Volk noch nicht aller ſeiner Organe, und aller Mittel dieſen Organen Kraft zu geben, beraubt worden; wo das Volk noch nicht durch den Handel zum größten Egoiſmus gewöhnt, durch Ueppigkeit, Stolz und Eitelkeit, und alle die Künſte, womit Cröſus die Lydier zu bändigen geraten, entmannt und entnervt worden iſt: wenn, ſage ich, die Denkfreiheit und die Preßfreiheit in einem ſolchen Land, unbeſchränkt eingeführt iſt; dann will ich glauben, daß dieſe Freiheit, auf welche wir uns ſo viel zu Gute thun, da, und dann in den Geſinnungen gegeben worden iſt, welche Chriſtina von Piſan Carl dem V. von Frankreich in den Mund legt, wenn ſie ihn ſagen läßt, oder erzählt, daß er geſagt habe: ” *les Clercs ou a Sapience, l'on nẽ peut trop honorer & tant que Sapience ſera honorée en ce Roiaume, il continuera à proſperer, mais quand deboutée y ſera, il decherra.*

Aber da, wo die Sachen ſogar anders ſtehen, da iſt es mir noch ſehr problematiſch, ob die Preßfreiheit nicht nur deswegen gegeben worden iſt, weil ſie den Mächtigen und Groſſen nur nützlich, nie ſchädlich werden kann; und vielleicht, weil man da die *Clercs ou a Sapience*, und *on n'en à pas*, gleich wenig achtet!

In der That ſcheinen auch die beſten Köpfe Deutſchlands zum wenigſten, dieſer Freiheit ſo wenig zu trauen, daß der allgemeine Depot von Nationalweißheit, den ſie nach Filangieri, ſo reichlich überfüllen ſoll, noch lange zu ſammlen hat, bis er nur zu einigem Ertrag kommt.

Leſen Sie doch einmal, was dieſe Freiheit dann hervorgebracht hat? Allgemeine Deklamationen über Recht und Unrecht, Fürſtengewalt und Patriotiſmus, und Freiheit, die, wie alle allgemeine Deklamationen, von niemand auf ſich gezogen werden, wenigſtens auf niemand etwas wirken; dann Apologien für das Recht des Stärkern, Deductionen für die Verbrechung der heiligſten Verträge wann ſie dem berufenen gemeinen Wohl entgegen ſind; Demonſtrationen der Nothwendigkeit der Aufhebung aller Freiheiten, Verträge *Cartarum magnarum* der Unterthanen, die man hier und da, ſchaamlos mit dem Grund vertheidigte, weil man aus dem gemeinen Beſten, eine ſtillſchweigende Einwilligung der Unterthanen, in die Aufhebung deſſen, was der Regent, für demſelben widerſprechend erkannt habe, präſumiren müſſe; oder man donnerte gegen die Geiſtlichkeit, welche, weil ſie ſelbſt den geiſtlichen oder politiſchen Deſpotiſmus an ſich ziehen möchte, den Politikern immer ſo verhaßt iſt; oder man bekämpfte das Anſehn des Adels, und der Landſtände, welches der Allgewalt, die nur ſich oben, und

alles

alles Volk in einer Linie unten ſtehen laſſen möchte, ſo verhaßt iſt; oder man predigte das Simplificationsſyſtem, das eben dieſer Allgewalt nur einen Faden in die Hand legt, mit welchem ſie ihre Hundert tauſende, nach jedem, etwa beim Morgenſchlummer erſchienenen Einfall, rechts und links drehen kann, wie es ihr gutdünkt. Rügte auch irgendwo eine Stimme, irgend eine, an dieſem oder jenem verübte Grauſamkeit; ahndete eine, einen großen oder kleinen Mißgriff in der Regierung, in dieſer oder jener Anſtalt; was konnte die ſchaden? Die meiſten die ſo etwas wagten, waren junge, aufbrauſende Leute, welche die Sachen übertrieben, oder nicht ganz wußten, und deren Darſtellung, ſelbſt ihrem Thema, alle ſein Gewicht benahm. Erfahrne Männer, die an Plätzen ſtanden, wo ſie hätten mit Kenntniß der Sache reden können, ſahen zu gut, was ihre Freymüthigkeit für Folgen auf ſie ſelbſt haben würde, und ſchwiegen: oder redete auch noch einer, ſo blieb ſeine Stimme die einzige, und alles das konnte auf den, worauf gewirkt werden ſollte, mehr nicht wirken, als etwa die Empfindung eines unangenehmen Augenblicks, nach welchem alles wieder bliebe, wie es war. Hätte aber auch ein ſolches Blättchen mehr Einfluß haben können; wer hätte ſeinem Verfaſſer dafür Bürge ſeyn wollen, daß die große Zaubertheſis vom gemeinen Beſten, welche alle Pforten und Bande aufſprengen und zuſchließen kann, nicht auch die Strafloſigkeit der Preſſe, um ſeinetwillen ſuſpendirt hätte; wenn ſie auch durch noch ſo viele Freiheitsbriefe wäre beſtätigt geweſen?

Alle die Wirkung dieſer ſo wichtig ſcheinenden Freiheit, traf alſo höchſtens ein paar Schweizer Cantons, einige Amtleute, einige Regierungen, einige Senate, einige mindermächtige Fürſten, die, wenn ſie auch in dem erſten Eifer ein wenig zürnten, doch bald ſich aus der Sache auch nichts mehr machten, und nur für die Zukunft deſto ſtrengere Geſetze, gegen alle Mittheilung einiger ihnen läſtiger Nachrichten, feſtſetzten, zu ihrem Troſt aber dagegen mehr Schmeichler fanden, die jede L'dor, welche ſie zu Allmoſen verwendeten, jeden freundlichen Blick, den ſie irgendwo einem Bauer zuwarfen, in Zeitungen und Journalen ausposaunten!

Wenn wir über die Grundſätze, ob Macchiavell und Hobbes Recht hätten oder Unrecht, wenn wir über dieſe noch im Zweifel wären, und wenn deren Entſcheidung durch die gemeine Stimme, den Mächtigen ein Geſetz würde; oder wenn es eine Beredſamkeit gäbe, die ein enges Herz erweitern, ein kaltes erwärmen, ein egoiſtiſches mittheilend, bleibend weis, bleibend warm und mittheilend machen könnte; Eine, die den Groſſen ihre innere Ohnmacht fühlbar machen, und in ihren Herzen den Geiſt der groſſen Harmonie Gottes erwecken könnte; wenn ein Schriftſteller oder ein Redner, ihnen und ihren Räthen und Dienern, die wahre Weisheit einhauchen, oder das Gericht der Nachwelt jetzt ſchon über ſie ausſprechen könnte; oder wenn einer dem gedrückten Volk wieder Muth, Mannskraft, Patriotiſmus, Sorge für ſeine Nachkommenſchaft einhauchen, und entweder die Kriegs-Coloſſe entwaffnen, oder dem Volk zeigen könnte, wie es ſich gegen ſie zu retten und zu vertheidigen hätte: kann würde die Preſsfreiheit durch eine ſolche patriotiſch Beredſamkeit der Geſetzgebung den Weg bahnen, und die wichtigſten Hinderniſſe, die ihr entgegen ſtehen, oder die vielmehr ſie ehe ſchädlich als nützlich machen müſſen, auf die Seite raumen können. Alles das iſt aber eitler Wunſch, und gewiß nur *Filangieri* konnte bei ſolchen Speculationen die Morgendämmerung einer guten Geſetzgebung erſcheinen ſehen, in deren Schimmer er mit ſeinem halbpathetiſchen: **O ihr Fürſten!** ſein Buch, und beinahe jedes Capitel ſeines Buchs, den Groſſen und Weiſen aller Nationen, ans Herz zu legen ſucht!

Europa hat freilich zu unſerer Zeit viele weiſe und gerechte Monarchen. Deutſchland hat viele weiſe und gerechte Regenten, die ſich alle das Wort gegeben zu haben ſcheinen, ſich des Vorrechts, das allgemeine Beſte beſtimmen zu können, mit Gerechtigkeit, mit Klugheit, mit Mäßigung zu bedienen; aber haben alle Völker das Glück, ſolche Regenten zu beſitzen? Und wer bürgt uns dafür, daß die Enckel der Guten, eben ſo die Erben dieſer Gerechtigkeit, dieſer Klugheit, dieſer Mäßigung ihrer Väter ſeyn müſſen, wie ſie die Erben ihrer Gewalt ſeyn werden? Wer kann uns gut dafür ſeyn, daß alles das, was ich bisher anführte, um *Filangieris* ſchmeichelhafte Hoffnung zu widerlegen, wo es jetzt nicht Platz findet, auch künftig nicht Platz finden werde? „Die ächte Weisheit und die ächte Regierungs-Gerechtigkeit iſt ſo evident, das wahre höchſte Wohl der Regenten ſelbſt„ ſagt ein ſehr bekannter Schriftſteller, „daß der Regent, der ſich von ihm entfernt, eben ſo wohl den Aerzten zu übergeben iſt, als es derjenige ſeyn würde, der, wann ſein Weg ihn über die Brücke führte, daran vorbeigehen, und ſich in den Fluß ſtürzen wollte.„ — Ich will es glauben, und dieſer Evidenz alles zutrauen, ſo bald man mir den Hof zeigt, wo man die Ordinationen der moraliſchen Leibärzte eben ſo ſorgfältig erfodert, als die der phyſikaliſchen; und wo man die Seelen-Bülletins eben ſo gewiſſenhaft austheilt, als die von dem Körper! Inzwiſchen wird ein kleiner Unglaube an die Gewalt der Evidenzen in ſolchen Dingen, wenigſtens für die zukünftige Zeit, nicht ganz paradox ſcheinen: zumahl da wir geſtehen müſſen, daß die gänzliche Erſchlaffung des Patriotiſmus in dem Volk, doch alle unſre Ausſichten auf eine gute Geſetzgebung umwölken müßte, wenn ſie auch ſo ſchön wären, als *Filangieri* ſie angibt!

Doch laſſen Sie uns dieſen wortreichen Italiener, der mit ſo ungleichen Kräften, freilich nicht ohne Complimente, aber doch überall, gegen Monteſquieu zu kämpfen ſich anmaßte, laſſen Sie uns ihn auf die Seite legen.

Aus dem, was ich über ihn ſagte, werden Sie ſchon geſehen haben, daß wenigſtens nach meiner Meinung, ehe man an eine gute Geſetzgebung denken kann, wäre es auch nur in Rückſicht der Verhältniſſe der Bürger unter ſich; erſt die Rechte des Regenten im Staat, gegen dieſen und gegen deſſen Glieder, ſo feſtgeſetzt und beſtimmt werden müſſen, daß ſie nicht wieder alles willkührlich machen können, was die Geſetze dem Willkühr entzogen haben.

Von dieſer Beſtimmung hängt ab, die Lehre von der urſprünglichen Beſitz-Ergreifung, und der Benutzung der Dinge, welche die

Natur allen Menſchen zum Gebrauch gegeben hat; es hängt von ihr ab, das Bürgerrecht, die Rechte die dem Unterthan vermöge ſeines Standes zukommen, die Sicherheit ſeines Gewerbs, ſeiner Induſtrie, ſeiner Verträge mit dem Staat, ſeiner Religion, und mehr als das alles, das Vertrauen auf die Geſetze ſelbſt, das unabhängig ſeyn muß, von den Geſinnungen des Regenten, welche, wenn ſie auch noch ſo vortreflich ſind, ſich doch nach tauſenderlei Impulſen täglich, wenigſtens bei jeder Generation mit jedem Menſchenalter verändern können.

Aber nicht genug! Auch neben dieſer Beſtimmung fehlt es noch an hinlänglicher Vorbereitung des Stoffs der Geſetzgebung ſelbſt. Der beſte Theil der Grundſätze der Regierungskunſt, welche durch die Geſetze ſo ſehr befördert, oder in ihrem Gang nach dem gemeinen Wohl, ſo ſehr gehindert werden kann, iſt noch ſtreitig. Ich will Ihnen nur einige dieſer Grundſätze anführen.

Hat die Bevölkerung keine Gränzen, und iſt ſie in den Städten eben ſo zu begünſtigen, als auf dem Lande? Mir ſcheint allerdings, daß die Blüte des Landes in der Menge der Einwohner beſteht, und es war ein ſchlechtes Geſchenk, das die Epigonen dem Therſander machten, als ſie ihm das leere Thebe gaben. Aber iſt es gleichgültig, ob die Städte volkreich ſind oder das platte Land? Iſt, wo das Volk blos vom Ackerbau lebt, und das ganze baubare Land im Beſitz der Eigenthümer iſt, eine überladene Bevölkerung, nicht der Untergang des Ackerbaus, dem nun mehrere Hände dienen, als ſeine Production erfodert? wie entzieht man, in einem ſolchen Fall, dem Ackerbau die überflüſſigen Hände? durch Handgewerbe? Allerdings; aber wie iſt das einzuführen, wo es nicht gewurzelt hat? Soll man die Städte durch Freiheiten begünſtigen? wie macht mans, daß dieſe auf der einen Seite, dem Ganzen nicht nachtheilig werden? wie daß ſie auf der andern das Land-Volk nicht zu ſehr anlocken, und dem Ackerbau, dem nur die überflüſſigen Hände entzogen werden ſollten, auch die nöthigen entziehn? Ich berühre nur einige Rückſichten, in welchen die vorliegende ſo einfache Frage zu betrachten iſt; und ſie müſſen ſchon ſehen, wie verſchieden die Geſetzgebung ausfallen muß, je nach dem der Ackerbau überſetzt iſt oder nicht; nach dem deſſen Ueberladung zu beſorgen iſt oder nicht; nach dem ſchon Städte in gehörigem Verhältniß zu dem platten Land da ſind oder nicht; da ſind, oder zu viele da ſind, oder ſie zu nahe liegen; nach dem Handgewerb da iſt, oder nicht? Nach dem endlich der Geſetzgeber über dieſen Gegenſtand denkt. Gehen Sie ganz Deutſchland durch und unterſuchen Sie, ob ſie eine Fläche von 10. Meilen finden, in welcher alle dieſe Gegenſtände ſchon ſo beſtimmt da, oder angelegt wären, daß ein weiſer Geſetzgeber nach einem ſichern Plan arbeiten könnte?

Ferner iſt es gut, daß die groſſen Baurengüter beyſammen bleiben; oder iſt es beſſer ſie in kleine unzertrennliche Maſſen zuſammen zu ziehen; oder ſoll man deren Verſtückelung dem Willen der Theilungsrechte überlaſſen? Diejenige, die der erſten Meinung zugethan ſind, ſehen auf die Viehzucht, die bei kleinern Bauerngütern nicht möglich iſt, oder ſie haben Güter vor Augen, die eine lange Brache erfodern. Die welche von der andern Meinung ſind, ſehen nur auf den ökonomiſchen Zirkel. Die von der dritten, denken nur daran, daß die einzelnen Stücke des kleinen Bauern am meiſten tragen, weil ſie am fleiſigſten bearbeitet werden. Alle drei haben in verſchiedenen Betrachtungen Recht. Die erſten da, wo ein weniger ertragbarer Boden nie ſo viel unmittelbar hervor bringt, als durch die Viehzucht gewonnen werden kann; die andern da, wo aus der kleinen Cultur kein Vortheil zu ziehen iſt; die dritten da, wo eine nahe Stadt die Productionen der kleinen Cultur wohl bezahlt. — Die wichtigſten Geſetze von Kauf und Verkauf, Verpfändung, Vererbung u. ſ. w. hängen von dieſen Beſtimmungen ab, die ſo local ſind, und auch in ihrer Localität, ſo verſchieden von den politiſchen Oekonomen angeſehen werden!

Weiter! Soll man den Werth der Grundſtücke über ihren natürlichen Ertrag ſteigen laſſen; oder ſoll man, vermittelſt der Geſetze, durch Umſchweife, ihn auf ſein wahres Verhältniß zum Ertrag zurück zu führen ſuchen? Die Vertheidiger jener Meinung glauben, daß wenn ſie begünſtigt werde, der Credit des

Landes und des Bauren, wachſe; die welche für dieſe ſprechen, glauben daß der Bauer wenig Credit haben ſoll, und daß die dem Ertrag nicht ſo proportionirte Güterpreiße, den Ackerbau ſtürzen müßten, weil der Käufer, oder der welcher ein ſolches Gut antrete, ein todtes Capital hineinſtecke, das ſeinem Inventarium, folglich dem Aufwand, auf die Cultur entzogen werde. Von der Entſcheidung dieſer Frage hangen die Geſetze der Schätzungen bei Geldaufnahmen, und Theilungen ab.

Iſt es gut die Frohnden wirklich leiſten zu laſſen; oder ſoll die Geſetzgebung darauf trachten, daß ſie in Geldabgaben verwandelt werden?

Iſt es gut, daß die Abgaben blos auf der hervorbringenden Claſſe liegen; oder ſollen ſie auch auf die circulirende Geldmaſſe, und die daher bezahlte, oder in ſich, ſich umtauſchende Induſtrie gelegt werden?

Erfodert der Ackerbau nicht eine gewiſſe Art von Leibeigenſchaft; oder iſt es beſſer dieſe ganz abſchaffen zu laſſen?

Iſt es beſſer, eine völlige Gewerbfreiheit einzuführen; oder ſind die Innungen und Zünfte noch beizubehalten?

Iſt es gut, wie die alten, deutſchen Geſetze mit ſich bringen, die dem Ackerbau entbehrlichen Handwerker, blos in den Städten zuzulaſſen; oder ſoll man ſie auch den Dörfern erlauben?

Alle dieſe Fragen intreſſiren die Geſetzgebung auf das innigſte; alle ſind zu unſrer Zeit bis zum Eckel durchdiſputirt worden; alle ſind noch unentſchieden!

Soll man die Erlaubniß zu heurathen der Ordnung der Natur überlaſſen; oder ſoll man ſie auf ſpätere Jahre einſchränken? die Vertheidiger der erſten Meinung halten es für eine Tyrannei, wenn man der Natur einen Zaum anlegen wollte; ſie glauben die Unzucht würde dadurch beinahe erzwungen; ſie beſorgen eine weitere Einſchränkung ſchade der Bevölkerung. Diejenige, welche die letzte Meinung begünſtigen, meinen daß ſpätere Heurathen, geſündere Eltern und ſtärkere Kinder geben; daß die Bevölkerung nichts dadurch leide, weil der ſpätere Beiſchlaf beide Theile länger zum Kinderzeugen tauglich erhalte; daß ſpätere Heurathen dem Staat räthlicher wären, weil die Kinder beſſer erzogen würden, wenn ihre Eltern nicht ſelbſt noch Kinder wären; und weil, wenn die Jungen ſpäter heranwüchſen, die Alten länger dem Ihrigen vorſtehen müßten und könnten; endlich auch, weil zumal dem Ackerbau, mit unverheuratheten jungen Leuten, die ſich zu Knechten und Taglehnen brauchen ließen, beſſer geholfen wäre. — So viel pro und contra über ein einiges Geſetz.

Soll die Ausfuhr der rohen Landesproducte verbotten werden und die Manufacturen, Monopoliſten, Privilegien haben, oder ſoll alles frei ſeyn? Die, welche für die erſte Meinung ſich erklären, beſorgen den Ruin des Staats bei einem Paſſivhandel; ſie wollen nicht, daß der Aufwand auf die Formgebung, dem gewerbſamen Fremden zu Theil werde, ſie fühlen die Nothwendigkeit, Fabriken durch Monopolien zu erzwingen. Ihre Gegner beſorgen dagegen, daß durch das Verbott der Ausfuhr des rohen Materialis die Erzeugung deſſelben nothleiden müſſe; daß zwar die Monopolien das Geld im Lande hielten, aber daß ſie es hingegen auch blos in die Caſſen der Monopoliſten zuſammen häuften; ſie behaupten daß, da nur dieſen gearbeitet werden dürfe, ſie die Arbeiter unbillig bezahlten u. ſ. w.

Noch mehr! Soll man die Teſtamente, wenigſtens in der auf und abſteigenden Linie ganz verbieten, oder ſoll man ſie auch da geſtatten? Soll man die väterliche Gewalt mehr erſtrecken; oder mehr einſchränken? Soll man die Gemeinſchaft der Güter unter Eheleuten allgemein machen; oder das männliche und weibliche, väterliche und mütterliche fernerhin ſo mühſelig berechnen laſſen, wie nun geſchehen muß? Soll man die Familien Fidei Commiſſe ganz aufheben oder ganz begünſtigen? Soll man die ſo verkünſtelte Eigenſchaften der Baurengüter in ihren Geſtalten laſſen, oder wenigſtens einige Arten, Ihrer Vergebung aufheben? Soll man fernerhin ſo viele Formalitäten bei gewiſſen Contracten beibehalten oder abſchaffen; und im erſten Fall den unförmlichen Contracten nicht wenigſtens die Kraft des römiſchen Pacti nudi geben? Soll man die Strafen der zweiten Ehe auch da beibehalten, wo das Gewerbe oder die Familienumſtände der letztlebenden, eine andre Verheurathung fordern? u. ſ. w.

Sie ſehen, welchen Einfluß die Entſcheidung aller dieſer Fragen auf die Sitten auf die häusliche Glückſeligkeit, auf den Wohlſtand der Familien haben muß; wie viele durch ſpätere Geſetze, in den Zeiten, in welchen die Regierungen den Strom der Sittenverderbniß nicht aufhalten konnten, oder nicht mochten, ſo oder anders entſchieden worden ſind; wie viel Gutes aber vielleicht künftig gethan werden könnte, wenn man nun, da wir beinahe anfangen unſerer Schlechtigkeit ſelbſt überdrüſſig zu werden. abwartete, welchen Gang der Geſchmack und die Sitten des Volkes nehmen und dann erſt dieſem veränderten Gang, mit Geſetzen unmerklich zu Hülfe käme!

Ich könnte noch eine Menge ſolcher politiſcher Probleme anführen, die entweder noch gar nicht, oder nur aus dem Lokale und den Umſtänden zu entſcheiden ſind. In jenem Fall iſt das Geſetzbuch ſo lange zu frühzeitig, bis die Weisheit der Nation entweder entſchieden, oder die Sitten und innere Verfaſſung ſo eingerichtet hat, daß eine zweckmäßige Entſcheidung möglich iſt: In dieſem Fall iſt ein allgemeines Geſetzbuch das größte Unglück für einen Staat. In der Verwirrung, in welcher wir uns jetzt befinden, hat der Menſchenſinn, durch eingeführte Gewohnheiten, entweder das raue[illegible]an den Geſetzen, da wo ſie gar nicht hinpaſſen wollten, abgeſchliffen, oder die Natur ſelbſt hat ſich nach ihnen gebeugt und Hülfsmittel gefunden, ſich gegen ſie erträglich zu verwahren. Freilich ſieht deßwegen unſere Jurisprudenz nun aus wie eine Baurenhütte, wo man die zerbrochenen Fenſterſcheiben unbekümmert um das Licht, mit einem alten Calender zugeklebt hat. Aber ſie iſt doch auch ſo noch wohnlicher, als wenn man blos um der Helle des Lichtes willen, die Fenſter ganz aushienge, und ſich dem Schnee, Regen und Wind ganz dahin gäbe!

Ich weiß nicht ob ich durch dieſes Alles Sie ganz überzeugt habe, daß wir noch nicht weiſe genug ſind, um ein Geſetz noch zu verfaſſen; und daß, wenn wir es auch wären, doch

doch unſre Nation noch zu wenig zu einem Zweck fixirt iſt; noch zu wenig weiß, was ſie will, als daß ein Geſetzgeber, einem ſo unſtäten Stoff, eine ſtäte Form geben könnte, das weiß ich nicht; aber das weiß ich, daß Ihnen, ſo gern Sie auch leſen, doch endlich über dieſen Brief die Zeit lang werden muß, und daß Sie endlich gern einmal ſehen möchten, was ich dann über das preußiſche Geſetzbuch zu ſagen habe. Zum Theil zwar müſſen Sie Sich, wegen der Langenweile die Ihnen dieſer Brief machte, an dem *Filangieri* erholen; aber die größte Schuld habe ich doch auf mir. Um dieſe nun nicht mehr zu vergrößern, will ich, wenn ich gleich noch einmal ſo viel über dieſen Gegenſtand zu ſagen hätte, Ihnen doch das übrige erlaſſen und Ihnen in meinem nächſten Brief, aber auch nicht ohne Vorſpiel, geben was Sie verlangen.

II. Schreiben.

Entſtehung der menſchlichen Poſitivgeſetze — Beſtimmung ihrer verſchiedenen Arten; — ſonderlich der Civilgeſetze.

Mein voriges Schreiben betraf vornemlich den Stoff, die Materialien, den innern Gehalt eines jeden Geſetzbuchs, das man zu unſerer Zeit ſchreiben könnte. Dieſe ganze Betrachtung gieng alſo das Preuſiſche Geſetzbuch das ich vor mir liegen habe, nur ganz im Allgemeinen an. Denn vieles, was ich als unausgemacht, folglich noch nicht reif zur Geſetzgebung, dargeſtellt habe, kann in dieſen Landen vielleicht beſtimmt und ausgemacht ſeyn. Laſſen Sie uns jetzt von dem Materiellen der Geſetze wegſehen, und blos das Formale derſelben betrachten. Denn vornemlich in dieſer Rückſicht wurde das Urtheil, die Meinung und ſo zu ſagen, die Critick des Publikums über dieſes Geſetzbuch verlangt; blos in dem Betracht, habe ich Ihnen meine Beobachtungen über dieſen Gegenſtand zugeſagt; vergeſſen Sie aber nicht, daß ich mir auch dazu ein Vorſpiel ausbedungen habe.

In dieſem Vorſpiel will ich Ihnen meine Meinung, von der formalen Beſchaffenheit der poſitiven, menſchlichen Geſetze darlegen; und, ob ich gleich ein wenig weiter ausholen werde, als es Ihnen iezt nöthig ſcheint; ob ich ſie gleich ein wenig tiefer in die Metaphyſick der Geſetze führen werde, als es Ihnen lieb ſeyn wird; ſo werden Sie doch, wie ich hoffe. bald ſehen, daß dieſes Vorſpiel, um in der Hauptſache mich verſtändlich zu machen, nöthig war. Sollten Sie das aber auch nicht ſo einſehen; ſo ſind Sie doch ſchon lange gewohnt, meiner Laune ihre Epiſoden zu vergeben.

Wenn diejenigen welche behauptet haben, daß alles moraliſche, in ſich gut, oder in ſich übel wäre, wenn dieſe von dem Wort gut nicht eben den Mißbrauch gemacht haben, den die Ontologen davon machen, ſo oft ſie alles, was zu dem Weſen eines Dings gehört, gut nennen; ſo müſſen ſie, dünkt mich, etwa ſo verſtanden werden, wie ich Ihnen nun, nach meiner Idee von der Sache ſagen will.

Das moraliſch Gute und Böſe unterſcheidet ſich von dem Metaphyſiſchen oder Ontologiſchen darinn, daß dieſes durch das Weſen, oder die weſentlichen Eigenſchaften eines Dings beſtimmt wird, wohingegen jenes, in Beziehung auf deſſen Grund, deſſen Zweck, und auf die übrigen zufälligen Beſchaffenheiten deſſelben, ſeinen Charakter bekommt. Wenn alſo eine menſchliche Handlung (denn wir wollen nicht zuviel generaliſiren,), wenn alſo, ſage ich, eine menſchliche Handlung gut genannt wird, ſo wird ſie das nicht, in ſofern es dieſe Handlung iſt, ſondern in ſofern ſie entweder dieſe Wirkung gehabt hat, oder in dieſer Abſicht geſchehen iſt; und wenn wir einen Menſchen Gut nennen, ſo wird er nicht ſo genannt, in ſo fern er Menſch iſt, ſondern, in ſofern ein Principium in ihm iſt, dem gute Handlungen zuzuſchreiben ſind. Weder jene

Eigenſchaft der Handlung, noch dieſes Princip muß aber ihm oder der Handlung abſolut weſentlich ſeyn, obgleich beides, unter den Umſtänden, nothwendig ſeyn kann.

Dieſe Darſtellung ſcheint mir nun auf der einen Seite, den eigentlichen Punckt des Streits über die Freiheit, die wir jetzt ſo hinſtellen wollen, feſtzuſetzen; aber auch zugleich auf der andern, den Weg zu Erklärung des Satzes zu bahnen, über welchen wir ſprechen.

Denn, ſie zeigt uns, daß dieſer Satz nicht kann ſagen wollen: was gut in den moraliſchen Handlungen des Menſchen iſt, muß ſeinem oder ihrem Weſen nach gut ſeyn; auch nicht es muß unter allen Umſtänden gut ſeyn.

Jenes würde uns in den Begriff des Metaphyſiſch-Guten verwickeln; dieſes würde Unſinn ſeyn, weil es ein Widerſpruch wäre, daß der Charakter gut und bös, in Rückſicht auf die zufälligen Umſtände beſtimmt werde, und doch, wenn gleich dieſe ſich veränderten, immer der nemliche bliebe. Sondern dieſer Satz ſagt ſo viel: wenn etwas in den moraliſchen Handlungen des Weſens, das mit dem ganzen Univerſum des Exiſtirenden verbunden iſt, gut ſeyn ſoll; ſo kann es dieſen Charakter nicht blos in Rückſicht auf dieſe oder jene Verhältniſſe haben, ſondern es muß ihn in Rückſicht auf das ganze Univerſum haben, mit welchem dieſes Weſen verbunden iſt. Da nun dieſes Verhältniß, ſobald das Univerſum, gegen welches es betrachtet wird, exiſtirt, nothwendig iſt; ſo iſt auch der Charakter, gut oder bös, den Handlungen eines ſolchen Weſens nothwendig eingedrückt. Offenbar iſt nun der Menſch in dem Fall eines ſolchen Weſens; alſo ſind auch ſeine moraliſchen Handlungen, in ſo fern, in ſich gut oder böß; alſo vorausgeſetzt, daß ein ſolches Univerſum exiſtirt nothwendig gut oder bös.

Wer dieſes läugnen wollte, müßte entweder behaupten, daß eine und die nemliche Sache, unter ganz gleichen Umſtänden, doch verſchieden ſeyn könnte; oder er müßte die Umſtände verſchieden annehmen. In dem erſten Fall würde er Unſinn annehmen; in dem andern, würde er von zweierlei Handlungen ſprechen. Wollte aber einer, die Beſtimmung des Charakters der moraliſchen Handlung der

Menſchen, aus dem Zuſammenhang deſſelben mit dem ganzen Univerſum des exiſtirenden heraus reiſſen: ſo müßte er den Kreis feſtſetzen, in welchen er ſie einſchlieſſen will; und dann würde, in Anſehung des Verhältniſſes gegen dieſen Kreiß, wieder eben das zu ſagen ſeyn, was wir in Rückſicht auf das Verhältniß gegen das Univerſum, geſagt haben.

Man ſollte ſchwerlich glauben, daß ein ſolcher Satz ſeine Widerſacher finden würde; oder daß dieſe Widerſacher etwas anders als Sophiſtereyen dagegen vorzubringen gehabt hätten. Dennoch lehrt die Geſchichte der Moralphiloſophie, daß ſchon Plato in Rückſicht auf die Gerechtigkeit, und nachher die Stoicker gegen den Carneades und die Academie; in den neuern Zeiten Grotius und ſeine Nachfolger, und wieder Hobbes, und Schäftsbury, Hutſchinſon und andere, ſich viel mit der vorliegenden Frage zu thun gemacht, und ſie bald gut bald ſchlecht angegriffen, und vertheidigt haben. Wenn Sie aber die paar Bogen, welche ich über des Schäftsbury Verſuch über die Tugend geſchrieben habe, mit ein wenig mehr Aufmerkſamkeit leſen wollen, als ſie von einigen Recenſenten geleſen worden zu ſeyn ſcheinen; oder vielmehr, wenn ich in denſelben meine Idee ſo deutlich hingeſtellt habe, als ſie vor mir geſtanden iſt; ſo werden Sie finden, daß wer mit Aufrichtigkeit über dieſen Satz gedacht hat, nicht ſowohl — erlauben Sie mir dieſen ſchulgerechten Ausdruck — nicht ſowohl das *Principium eſſendi*, des inneren Werths der moraliſchen Handlung, als deſſen *Principium cognoſcendi & applicandi*, geläugnet oder in Zweifel gezogen hat.

Es ſcheint mir keinem Zweifel unterworfen, daß alle menſchliche Handlungen gut oder bös werden, je nachdem ſie der Harmonie des Univerſums, in welches wir uns verflochten finden, gemäß oder nicht gemäß ſind. Wollen wir aber ſie nach dieſem Canon wählen oder beurtheilen; ſo müſſen wir dieſe Harmonie kennen, wie der Baumeiſter den Riß kennen muß, nach dem er bauen, und der Apotheker das Recept kennen muß, nach dem er die Arznei miſchen ſoll.

Offenbar kennen wir dieſe Harmonie des Univerſums nicht. Sollten wir alſo Handlungen vornehmen, welche, in Rückſicht auf dieſelbe, den Charakter gut oder bös erhalten, ſo müßte uns, ſo weit wir das ſollten, entweder etwas von dieſer Harmonie gezeigt, oder unmittelbar von der Gottheit geſagt worden ſeyn: dieſe Handlung iſt gut, jene bös. Daß uns ſo etwas geſagt worden ſey, läugnen viele, und wir haben darüber nicht zu ſtreiten; daß uns aber etwas von dieſer Harmonie gezeigt worden iſt, können wir, dünkt mich, aus der Natur unſerer Empfindung ſchlieſen, welche das, was wir den Willen nennen, beſtimmt, und dadurch, der Vorſtellung, oder lieber dem Vorgefühl einiger unſerer Handlungen, den Charakter angenehm, andern, den Charakter unangenehm, unabhängig von uns ſelbſt, und ſelbſtändig, eindrückt. Denn, ich denke wir ſind berechtigt, ſo zu ſchlieſen: Iſt die Handlung ſo beſchaffen, daß ich meiner Natur nach getrieben werde ſie zu thun; ſo hat dieſelbe entweder den Charakter Gut, in Rückſicht auf das Univerſum, oder ſie hat den Charakter nicht. Hat ſie ihn, ſo iſt ſie dem Univerſum gut, folglich, deſſen Exiſtenz vorausgeſetzt, nothwendig gut: hat ſie ihn nicht; ſo ſtehe ich ſoweit mit dem Univerſum nicht im Verhältniß, ſondern bin an einen kleinern Kreiß geheftet, in welchem ſie dieſen Charakter nimmt. Nun treiben uns unſre Empfindungen nach der Formel Angenehm, oder Unangenehm, verſchiedene Handlungen zu thun oder ſie zu laſſen; es müſſen alſo dieſe Handlungen nach dem Geſetz des Univerſmus gut ſeyn, oder wir ſind nicht in dieſes Univerſum verflochten.

Die Meinung Schäftsburys und ſeiner Parthie, und dieſe Meinung, können alſo nicht allein ſehr wohl beyſammen ſtehen, ſondern ſie müſſen immer, wie die Radien eines Zirkels, in einem Mittelpunkt zuſammen kommen. Ihr ganzer Unterſchied beſteht darinnen: daß Schäftsbury glaubt, er ſäſſe in dem Mittelpunkt, und könne von daher zu mir an die Peripherie kommen; Ich aber bekenne, daß ich nur an der Peripherie ſtehe, aber ein Centrum annehme, auf welches jeder Punkt meines Standes convergirt.

Haben Sie mich nun in dieſem meinem vorgeſetzten Räſonnement verſtanden: ſo werden Sie Sich nicht ärgern, wenn ich daraus ſchlieſe, was wir alle Tage vor uns ſehen, daß nemlich, ungeachtet des, allen Handlungen nothwendig eingedrückten Charakters des Guten und des Böſen; und ungeachtet der groſſen Aenlichkeit der Menſchen, dennoch ein jeder ſeine eigene Moral habe und haben müſſe. Denn haben die Menſchen keine Kenntnüß von dem Univerſum, deſſen Conſtitution ihren Handlungen den Charakter von welchem wir reden, eindrükt; ſondern können ſie dieſen Charakter nur aus dem Vorgefühl des Angenehmen oder Unangenehmen ihrer Handlungen ſchlieſen; ſo folgt, daß ihr Urtheil über dieſe Handlungen, auch blos von dieſem Vorgefühl abhängt. Nun laſſen Sie uns ſehen, wie die Empfindung die dieſes Vorgefühl hat, beſtimmt und modificirt wird. — Oft beſtimmt ſie das, was wir Verſtand nennen, der hängt ab von dem Vorrath der Dinge deren ein jeder ſich bewußt iſt; die Mannigfaltigkeit dieſes Vorraths hängt ab, von den äuſern und innern Sinnen; die Bearbeitung deſſelben, von der Lebhaftigkeit der Eindrücke auf das Bewußtſeyn; von deren Reproduktion durch das Gedächtnüß; von deren Zuſammenſetzung durch die Phantaſie, von deren Analyſe und Abſtractionen, durch die Kraft zu denken: und alles dieſes, wie unendlich verſchieden iſt das, in allen Menſchen? Oft wird die Empfindung durch den Inſtinct, beſtimmt, oft durch Erfahrung, oft durch Autorität, Vorurtheil, Glaube, oft durch Gewohnheit: und alles das hängt ſo von der Organiſation, von der Lebensart, von den Umſtänden ab; daß das Organ der Promulgation von dem Charakter, den unſere Handlungen in Rückſicht auf das Univerſum haben, in jedem Menſchen ganz anders reden muß. Nun hat aber jeder, wenn Sie anders meine Grundſätze annehmen, ſeinen Canon, wonach er die Handlungen beurtheilt, nur durch dieſe Promulgation; alſo muß auch jeder ſein eignes Moralſyſtem haben.

Wenn demnach Sophokles von den Geſetzen des Univerſums richtig ſagen konnte: Sie ſind aus Jupiter gebohren, unſterblicher Natur; ſo müſſen wir uns geſtehen, daß unſere, ſogar die Vernunftsgeſetze, ſo Menſchen-gebohren, ſo veränderlich, ſo ſterblich ſind, als wie wir ſelbſt: und das zwar, ſowohl in Anſehung unſerer Verhältnüſſe gegen uns ſelbſt; als in Rückſicht auf die, gegen Gott; oder gegen die lebloſe Schöpfung, oder gegen die lebendige Schöpfung die nicht Menſch iſt; — Am allermeiſten in den Verhältnüſſen von Menſch zu Menſch.

Ich ſchenke Ihnen die Anwendung dieſes Satzes auf die vier erſten Verhältnüſſe, weil ſie mich von meinem Hauptgegenſtand zu weit abführen würde; aber das letzte müſſen wir miteinander durchgehen, wenn wir den formalen Begriff des menſchlichen Poſitiv-Geſetzes finden wollen, den wir ſuchen.

Kann etwas uns davon einige Sicherheit geben, daß unſre Empfindung und deren Promulgation von den Geſetzen des Univerſums, uns nicht ganz betrüge, ſondern, daß, wenn die Empfindungen aller Menſchen, dem Vorgefühl einer Handlung, den Charakter angenehm eindrüken, dieſe Handlung auch in ſich gut, folglich in Rückſicht auf das Univerſum, gut ſey; ſo iſt es die, allen Menſchen eingeprägte Geſelligkeit. Sie werden Sich hier durch Hobbes nicht irre führen laſſen, denn Sie kennen das Medium durch welches er alles ſahe: den Verdruß über den Bürger-Krieg ſeines Vaterlands; auch wiſſen Sie, daß die ungeſelligſten Nationen, doch in ſich zuſammen leben; und der Menſch, der nicht etwas von Geſelligkeit in ſich hat, würde überall für ein Monſtrum angeſehen werden.

So wie aber dieſer Trieb zur Geſelligkeit, der die Menſchheit zuſammen hält, uns etwas von dem Alleszuſammenhaltenden Geſetz des Univerſums, mit Zuverſicht ahnden läßt; ſo verwirrt auch eben derſelbe zugleich, beinahe alle andere Geſetze, welche unſre Empfindung uns promulgirt. Denn, eben die Geſelligkeit die uns an andere bindet, nöthigt uns faſt überall, dieſem unſerm eigenen Geſetz zu entſagen, und uns nach dem Geſetz derjenigen zu richten, mit welchen wir leben. Eben ſo geht es den anderen, in Anſehung Unſerer. Und auf dieſe Art reiben ſich dann die ſo verſchiedenen Moralen eines jeden, in jedem Creiß der Geſellſchafft ſo zuſammen, daß dadurch, ſchon auſer der bürgerlichen Geſellſchafft, wie die Cotterie-Sitten, Sprache, Scherze, auch eine Art von, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, von geſellſchaftlicher Moral entſteht, welche keiner um deswillen zur Vorſchrift ſeiner Handlungen nimmt, weil, was ſie gebietet, oder verbietet, ihm gut iſt; ſondern darum, weil es ihm beſſer iſt in der Geſellſchafft zu leben, und ihren Beyfall, ihr Vertrauen, ihre Liebe zu gewinnen und zu erhalten, als zu thun, was ihm ſeine Empfindung, auſer dieſem Verhältnüß, gebieten würde.

Sie erinnern ſich der Fabel vom Tanzbären, und der andern vom Land der Hinkenden. Das was ich hier ſagte, iſt blos die Anwendung derſelben. Ja noch mehr! Die geſellſchaftliche Verbindung der Menſchen hindert oft das Organ, das ein jeder in ſich hat zu tönen; oft hat ſie die Gewalt es zu ſtimmen. Was einer von Jugend auf, immer in einer Geſtalt geſehen hat, in einem Ton gehört hat, ſcheint ihm nur einer Geſtalt, nur eines Tones fähig. Die Phantaſie eines Glieds der Geſellſchaft, feſſelt oft auf Jahrhunderte die Phantaſie aller ſeiner Geſellen; der, unter Umſtänden, gegebene weiſe Rath des Einen, wird, wenn ſchon die Umſtände ganz, oder in ihren Schattirungen ſich verändert haben, immer von den Andern beybehalten, ohne daß ſie ſichs nur beifallen laſſen, über die Veränderung der Umſtände, nur nachzudenken. So pflanzt ſich dann Religion, Sitten, Moral und ſtillſchweigendes Geſetz in den Geſellſchaften, wenn ſie ſchon kein bürgerliches Verband um ſich geſchlungen haben, dennoch fort, wie die Orthodoxie in den Diözeſen und die communis Opinio in den Gerichtshöfen, über deren Gründe man weder ſelbſt weiter nachſpürt, noch Andere nachſpüren läßt. Daher entſtunden dann die verſchiedenen Meinungen von Recht und Unrecht, bey den verſchiedenen Völkern, womit die Akademie, und die Pyrrhoniſten den Dogmatikern ſoviel zu thun machten; daher das, was die römiſchen Juriſten das Jus gentium nannten, eine Moral, von den Verhältnüſſen der Menſchen unter einander, die weder auf das von irgend jemand erkannte Geſetz des Univerſums, noch auf das Geſetz welches jedem von ſeinem innerm Organ geoffenbart worden war; ſondern die ſich nur auf die allgemeine Meinung der Nationen gründete, und deren Sanction nur in dem Trieb der Geſelligkeit lag.

Sie

Sie ſehen, wie man, oft aus einerley Grundſatz ganz verſchiedene Folgen ziehen kann. Es iſt Ihnen nicht unbekannt, daß viele Philoſophen und Rechtsgelehrte, eben aus dieſem Trieb zur Geſelligkeit, das Recht der Natur, welches das ganze Capitel der Moral von den Pflichten des Menſchen gegen den Menſchen enthalten ſollte, hergeleitet haben. Wenn Sie aber dem, was ich bisher ſagte, gefolgt ſind; ſo werden Sie daraus gerade ſchlieſſen müſſen, daß es kein allgemeines Recht der Natur gebe. Denn, wenn die gemeine Meinung von Recht und Unrecht, wie ſie in jeder Geſellſchaft angenommen worden iſt, dieſe Geſellſchaft zuſammen hielte; ſo müßte entweder dieſe gemeine Meinung bei allen Geſellſchaften die nemliche ſeyn; welchem die Erfahrung, woraus dieſer Satz allein hergenommen werden kann, widerſpricht; oder es gibt kein allgemeines Recht der Natur. Die Conſequenz iſt unläugbar, und den Vorderſatz habe ich bisher behauptet. Iſt er aber noch nicht bewieſen, oder nicht klar genug, oder glauben Sie, daß ich durch Vorſchiebung des geſelligen Bandes, Sie zu fangen denke; ſo betrachten Sie nur das Verhältniß zwiſchen zwei Menſchen, die über ihre Verhältniſſe verſchieden denken. Iſt dem einen mehr daran gelegen, daß der andere Zutrauen auf ihn ſetze, als daß er nach ſeinem eigenen Begriff ſeiner Pflicht gemäß handle; ſo hat er offenbar die Pflicht, nach der Meinung des andern zu handeln.

Sie ſind zu ſcharfſinnig, als daß Sie mir wegen dieſes Satzes, die Grundſätze zutrauen ſollten, die etwa Macchiavell, oder neulich jemand in ſeinem Glaubensbekenntniſſe äuſſerte. Denn in dem Fall, den ich vorausſetzte, kommt es offenbar darauf an, ob, wenn meine Meinung von einer Pflicht, mit der Pflicht, das Zutrauen des andern zu gewinnen, ſtreiten ſollte, ich die Ausnahme richtig mache. Macchiavell und dieſer Jemand halten es für die erſte Pflicht, andere zu fangen oder zu gewinnen, wo ſie uns nützen können; und ich ſetze dieſer noch unendlich viele vor.

Gern gebe ich alſo zu, daß die Moral eines jeden, die einzige Richtſchnur ſeiner Handlungen ſeyn müſſe; aber da in der Liſte der Pflichten dieſer Moral, auch die ſteht, die Gunſt, die Liebe, das Zutrauen anderer

Menſchen, vielmehr noch der Geſellſchaft mit welcher wir leben, zu erwerben; ſo kommt es blos darauf an, wie jeder, dieſe Pflichten ordnet.

Wir haben aber, wie ich oben ſchon im Vorbeigehen bemerkte, überhaupt hier ſelten nöthig, uns in dieſe Frage, über die ſtreitenden Pflichten, einzulaſſen. Denn, wir können ziemlich zuverläſſig vorausſetzen, daß, wenn etwas in einer Geſellſchaft für Recht angenommen worden iſt, und lange dafür gegolten hat, die Glieder derſelben nicht einmal daran denken, daß es anders ſeyn könne. In dieſer Rückſicht läßt Plato, den Cretenſer, die Geſetze des Minos, mit der einfachen Antwort, gegen den Tadel des Fremden vertheidigen: **Bei uns hat es das Geſetz ſo gewollt, ich glaube gern, daß es bei Euch anders iſt.** Auch zeugen hiervon unzählige Beiſpiele. Wir zerbrechen uns täglich die Köpfe, wie wir den Kindermord hindern wollen; ganz Griechenland und Rom ſetzte ſeine überflüſſigen Kinder aus, auf gut Glück, ob ſie ſterben, oder als Knechte zu einem elenden Leben aufgezogen werden würden. Wir halten die Knechtſchaft für eine Entheiligung der menſchlichen Natur. In der alten Welt dachte man ſo wenig daran, ſie nur für Unrecht zu halten, daß noch Macrobius, eine Art von Preißfragen-Abhandlung darüber ſchriebe, ob man Recht thue die Knechte ſo zu verachten? Die Dumpfheit der Nationen, in Beurtheilung deſſen, was ſie gewohnt ſind, zeigt ſich ſogar in den Werken des Geſchmacks. Die egyptiſchen Gemälde, ſo wie die Chineſiſchen, gefielen dieſen Völkern immer beſſer als alle andere; den Otahiten machten ihre Pfeifen und Trommeln mehr Freude als die engliſche Muſik; und geſellt ſich noch Vorurtheil, Religions-Meinung, Nationalſtolz dazu; ſo iſt gar nicht zu hoffen, daß eine Nazional Meinung nur einer Prüfung ausgeſetzt werde. Unmöglich konnten die Nationen, bei welchen Menſchenopfer eingeführt waren, dieſem gräßlichen Gottesdienſt nur nachgedacht haben; unmöglich die Deutſchen, ihren Ordalien, in den ältern, den Foltern, in den neuern Zeiten; unmöglich die Römer, dem Geſetz von Zerſchneidung der Schuldner, — wenn anders das Geſetz der zwölf Tafeln den rohen Sinn hat, den ihm ſo viele beilegen. — Doch, was brauche ich mehr Beiſpiele? Selbſt der ſchreckliche Minos, würde die Mutter losgeſprochen haben, die in ihrem dumpfen Nationalglauben, ihr Kind dem Moloch opferte, und den Irroqueſen, der ſeinen Kriegs-Gefangenen ſcalpirte!

Darf ich nun nach dieſem Allem behaupten, wie, dünkt mich, die Sache ſelbſt uns zu behaupten nöthigt: daß es bei den Pflichten des Menſchen gegen Menſchen, nicht darauf ankommt, wie der Eine eine Handlung thut; ſondern darauf, wie der Andere, oder wie die Geſellſchaft, in welcher wir leben, ſie aufnimmt; daß die Geſellſchaft nicht den gut nennt, gerecht, zuverläßig u. ſ. w. der alles das nach ſeinen Begriffen iſt; ſondern den, der es nach ihren iſt; daß ſie nicht dem beiſteht, der nach ſeinen Begriffen ein Recht zu etwas hat; ſondern dem, der es nach ihren hat; daß ſie nicht den im Beſitz einer Sache läßt, der ſich beweiſen kann, daß er ein Recht zu derſelben hat; ſondern den, der ihr das Recht beweiſen kann; darf ich das Alles behaupten; ſo folgt, daß kein Capitel der Moral ſchwankender iſt, als das von den Pflichten der Menſchen untereinander; und daß das Capitel nicht philoſophiſch, ſondern nur hiſtoriſch, mit Nutzen behandelt werden kann.

Unſtreitig war das Verhältniß der Menſchen untereinander, das auf ſo ſchwankenden Grundſätzen ruht, nicht, weder das glüklichſte, noch das ſicherſte; und das Gefühl der Unſicherheit dieſer Verhältniſſe ſcheint mir, wo nicht die erſte, doch eine der wichtigſten Urſachen geweſen zu ſeyn, welche die Verbindung der Menſchen, zu einer bürgerlichen Geſellſchaft veranlaßt hat.

Die einzige Geſchichte der Entſtehung einer bürgerlichen Geſellſchaft, die uns, wo nicht ganz zuverläſſig, doch etwas umſtändlich erzählt wird, ſcheint mich zu dieſer Meinung, ſo wie die Sache ſelbſt, zu berechtigen. Die Geſchichte die ich meine, iſt die, von den Medern, als ſie ſich nach dem Tod des Sardanapals, von den Aſſyriern getrennt hatten. Dieſes Volk war damal nicht in einer patriarchaliſchen Familien-Verbindung; es hatte keinen Kriegszug vor, noch hatte es der Jagd auf wilde Thiere, oder zum Unterhalt nöthig, welches man gemeiniglich für die Veranlaſſung der bürgerlichen Geſellſchaften, annimmt: Aber, ſagt Herodot. es war kein Geſetz unter den Medern. Da thate ſich ein Mann, mit Namen Dejoces, der ihr Herr zu werden wünſchte, durch ſeine Gerechtigkeit unter ihnen hervor. Zu dem kamen dann erſt die Einwohner ſeines Fleckens oder Dorfs, um von ihm ihre Streitigkeiten richten zu laſſen; bald erſcholl der Ruf ſeiner Gerechtigkeit, auch bei den übrigen Gliedern der Nation, und ſo kamen auch die zu ihm, und lieſen ſich von ihm richten. Als Dejoces ſahe, welch ein Vertrauen die Nation auf ihn geſetzt hatte, entzog er ſich wieder dem Richteramt. Da nahm dann wieder die Geſetzloſigkeit über Hand. Gedrückt von dieſem Uebel, verſammelte ſich endlich die Nation, und da ſprachen die Freunde des Dejoces: **So wie wir jezt leben, können wir es nicht mehr ausdauren, in dem Lande zu wohnen. Kommt, laßt uns einen König über uns ſetzen, ſo wird das Land mit guten Geſetzen verſehen werden, und wir können wieder zu unſerer Arbeit gehen, und** werden nicht gezwungen, aus Mangel an guten Geſetzen, das Land zu räumen. *)

Wenn ich mir den Zuſtand der Meder in dieſem Zeitpunkt gedenke, ſo war es natürlich, daß ihnen damahl dieſes ſchwankende Verhältnüß der Menſchen gegen Menſchen, wovon ich vorher geſprochen habe, am fühlbarſten wurde. So lange ſie unter den Aſſyrern lebten, mußten ſie ſich den Geſetzen dieſes Volks unterwerfen. Nach ihrer Trennung aber, wird jeder, wie es ihm gut dünkte, bald die alten aſſyriſchen Geſetze, bald die, auf ſein Räſonnement gegründete Billigkeit; bald alte, vor der aſſyriſchen Eroberung angenommene Meinungen des Volks, angeführt haben. Die Bewohner der Flecken werden nicht gewußt haben, zu welcher Parthie ſie ſich ſchlagen ſollten, zumal, da ihre National-Denkungsart, ſich unter den Aſſyrern verwiſcht hatte, Dejoces wird Mittel gefunden haben, entweder die verſchiedenen Meinungen zu vergleichen, oder, mit Beiſeitſetzung der National-Meinung, und der aſſyriſchen Geſetze, anzu-

---

*) Herodot. Clio. 96. 97.

geben, was der ſich ſelbſt gelaſſene Menſchen-Sinn, für Recht und Unrecht erkennt. Auf ihn wird alſo die Nation compromittirt, und nachher ſich entſchloſſen haben, ihn zum Schiedsrichter, nicht mehr dieſer oder iener ſtreitenden Parthei, ſondern ihrer eigenen Meinungen und Grundſätze anzunehmen damit ſie eine Feſtigkeit erhielten und nicht mehr von dem Einfall eines jeden abhiengen.

So wie es den Medern ergieng, muß es ohne Zweifel mehreren Völkerſchaften ergangen ſeyn. Denn, ſo ſehr es oft von dem Ungefehr abhängt, wie eine gemeine Meinung in einem Volk entſteht; ſo ſehr hängt es auch von ihm ab, wie ſie ſich ändert. Beredſamkeit eines von zween Streitern, Anhang theilnehmendes Intreſſe, Mitleiden, oft Zufall, wie zum Beiſpiel, in dem Streit zwiſchen dem Danaus und dem Gelanor in Argos, das konnte oft über Nacht, die Meinung einer ganzen, kleinen Nation umſtimmen; wenigſtens ſie erſchüttern und in Parthien trennen. Da war es dann natürlich, daß ſie alsdann einen Mann oder mehrere wählten, welche die Meinungen der Nation von Recht und Unrecht beſtimmen ſollten; und das ſcheint mir eine, vielleicht die wichtigſte Quelle des poſitiven bürgerlichen Geſetzes; das in der Rückſicht nichts iſt, als **Beſtimmung der Meinung einer Nation, von Recht und Unrecht, zwiſchen den Gliedern, aus welchen dieſe Nation beſteht.**

Laſſen Sie uns einen Augenblick bei dieſer Art von Geſetzen ſtehen bleiben, ohne auf andere Zwecke, wozu die Nationen ſich gebunden haben mögen, und wovon ich bald reden werde, Rückſicht zu nehmen.

In einem Geſetzbuch, welches blos die, dem täglichen Wechſel unterworfene Meinung eines Volk, über Recht und Unrecht feſtſetzen ſoll, muß der Geſetzgeber verfahren wie der Philoſoph, der etwa ein Compendium des Naturrechts ſchreiben wollte. Er muß die natürlichen Verhältnüſſe der Menſchen welche zuſammen leben, und ihr Verkehr miteinander treiben wollen, prüfen, und daher ſeine Geſetze ableiten. Nur wird ihm die Klugheit von ſelbſt rathen, in dieſer Prüfung immer mit in Anſchlag zu bringen, die bisher üblichen, von dem gröſten Theil der Nation gebilligten

Meinungen und die ϑευτερα κατα φυσιν, wie man die von den Menſchen erfundenen Objecte des Rechts, das Eigenthum, die Knechtſchaft u. d. gl. nicht ungeſchickt benennen mag.

Es iſt ſehr möglich, und ſogar höchſt wahrſcheinlich, daß auf dieſe Art ein Geſetzbuch herauskommt, welches oft den Grundſätzen der natürlichen Billigkeit, wie der Menſchenverſtand ſie einſieht, widerſpricht. Aber wenn nur das Geſetz ſelbſt zuverläſſig, und nicht in ſeiner Anwendung eben ſo zufällig iſt, als es vielleicht in ſeiner erſten Feſtſetzung war, ſo ſchadet das wenig

Wenn ich heute bei einem Concurs wegen eines unbilligen, aber geſetzmäſſigen Vorrechts anderer Gläubiger, verlieren muß; ſo können eben dieſe Vorrechte mich oder doch die Meinigen, Morgen wieder gewinnen machen: wenn mich heute ein Erbe ausſchließt; ſo ſchließe ich Morgen einen andern aus: wenn heute mein Contract, wegen eines zu billigen Geſetzes aufgehoben wird, wo der Contract mir nutzte; ſo wird morgen einer, der mir ſchadete, nach eben dem zu billigen Geſetz auch vereitelt. Alſo iſt bei dieſer Art von Geſetzen nur Feſtigkeit und durchgehende Gleichheit, nicht Theorie des ſ. g. Naturrechts, die Hauptſache.

Dieſe Geſetze mögen innzwiſchen einer ſolchen Theorie gemäß ſeyn, oder nicht; ſo müſſen ſie doch immer in zwei Rückſichten betrachtet werden, welche nie zu überſehen ſind. Nemlich einmal ob blos entſchieden werden ſoll, wer in einem Vorfall, der ſich etwa ereignen möchte, Recht hat oder Unrecht; oder, ob wiſſentlich verübtes Unrecht, abgewendet werden ſoll? In dem erſten Fall hat das Geſetz und deſſen Execution keine andere Abſicht, als daß jeder wiſſe, wie weit ſeine Rechte gehen; und daß, wenn ein anderer Anſprüche darauf macht, ihm das Seine bleibe, und dieſe Anſprüche verworfen werden. In dem andern Fall aber, hat das Geſetz die Abſicht, allein wiſſentlich zu verübenden Unrecht vorzubeugen. Dieſer Unterſchied iſt aus zwei Urſachen weſentlich. Nemlich in dem erſten Fall, welcher das eigentliche Civilrecht unter ſich begreift, wird auf die Geſinnung, in welcher einer ſeine Anſprache gegen die

Rechte des andern macht, nicht geſehen. Die ganze Lehre von der Zurechnung fällt alſo hier weg, und das ſimple Factum des Anſpruchs, ſei er mit oder ohne Beſitzergreifung verbunden, wird nur allein beurtheilt, und wenn es nicht gründlich gefunden wird, vernichtet, ſo daß der Kläger oder der Beklagte, in dem Fall mehr nicht zu erwarten hat, als die Herſtellung in ſeinen vorigen Stand, oder den natürlichen Genuß des Gegenſtandes, worauf ſein Recht haftete. In dem andern Fall aber, welcher die Strafgeſetze angehet, (denn der Anſtalten, die eben den Zweck vor Augen haben, gedenke ich jetzt nicht) In dem andern Fall alſo, wird ungleich weniger, eigentlich ſollte gar nicht auf das Factum, ſondern blos auf die Geſinnung geſehen werden. Hier iſt es alſo mit der Herſtellung des gekränkten Rechts nicht genug, ſondern es müſſen die Geſinnungen, worinn das Factum unternommen worden iſt, geprüft, und verſucht werden, wie dieſe zu ändern oder für die Zukunft unſchädlich zu machen ſind, oder wie zu verhindern iſt, daß ſie nicht mehrern mitgetheilt werden.

Ich werde in der Folge noch bemerken, daß dieſe Art von Geſetzen, allen andern Arten von Geſetzen anhängt, nur allein dem Civilgeſetz nicht, welches nichts zum Zweck hat, als Entſcheidung der bloſen Factorum, und Anſprüche, und Aufhebung derer, gegen welche entſchieden worden iſt.

So wie ſich aber auf dem Papier, Kriegs- und öconomiſche, und Bau- und Finanzplane leicht bis auf das letzte Pünctchen berechnen laſſen; ſo laſſen ſich auch in den Methodologien und Theorien der Wiſſenſchaften leicht Diſtinctionen und Unterdiſtinctionen machen, aber in der Ausübung laſſen ſie ſich nie ſo anwenden, daß die Gränzlinien nicht ineinander fließen ſollten. Die Römer haben bekanntlich viele Actionen eingeführt, welche nicht nur zur Behauptung der Rechte, ſondern auch auf die Strafen abzweckten, und wenn man dem, mit ſo wenig Scharfſinn und Beſtimmtheit, dagegen mit deſto mehr affectirter Gelehrſamkeit, Unbedachtſamkeit und Geſchwätzigkeit, geſchriebenen IVten Theil des *Filangieri* zufolge, den, mit ſo vielem Grund, mehr in Abgang gekommenen, als abgeſchafften Anklagsproceß in peinlichen Sachen, wieder einführen wollte; ſo würden wir bald wieder daſtehen, wo die Römer ehemals ſtanden. Dennoch iſt es nicht ganz zu vermeiden, daß nicht in Civil-Sachen, auch die Frage von Strafen, folglich von Geſinnungen, in welchen die Facta verübt worden ſind, in Betracht kommen ſollten: und noch immer behaupten viele Rechtsgelehrte, daß auch die römiſchen Klagen auf Strafe, die dem Kläger heimfallen, nicht alle abgeſchafft wären. Sollten dieſe Rechtsgelehrten aber, auch ſich betrügen, ſo iſt doch unläugbar, daß bei allen den Fällen, wo von der gröbſten Schuld die Rede iſt, das Civilrecht ſelbſt, wenigſtens in Beſtimmung der Schadloshaltung, in Erkennung des *Juramenti affectionis* u. d. g. auch auf Geſinnungen eingehen, und eine Art von Strafe andiciren müſſe.

In dem Strafrecht ſelbſt, ſollte es ehe vermeidlich ſeyn, das Urtheil nach dem Factum zu beſtimmen, ſondern dieſes Factum nur gebraucht werden, um aus demſelben auf die Geſinnungen zu ſchlieſen. Es kann deswegen auch lang und viel darüber declamirt und diſputirt werden, ob der, welcher offenbar, die Geſinnung hatte und eingeſtehl, einen andern zu ermorden, ihm aber nur eine leichte Wunde beigebracht hat, nicht eben ſowohl ein Todtſchläger ſey, wo nicht mehr, als der, welcher nur verwunden wollte, und wirklich mordete? ob der nicht ein gröſſerer Dieb ſey, der einem armen Mann zehn Gulden ſtiehlt, weil er nicht mehr finden konnte, als der, der einem Reichen, hundert nahm, da er tauſend nehmen konnte? Ob überhaupt der, welcher blos durch Zufall an Ausführung eines Verbrechens gehindert wurde, nicht eben ſo ſtrafbar ſei, als der, welcher es verübte? — So ſehr die Philoſophie ſich empören mag, wenn ſie einzelne Fälle dieſer Art erwägt; ſo wenig kann doch ein Geſetzgeber hier, die Geſinnungen von dem Factum mit philoſophiſcher Genauigkeit unterſcheiden, und ſeine Strafen blos nach jenen abmeſſen.

Indeſſen bleiben doch immer, beides, die Civil-Geſetzgebung, und die Straf-Geſetzgebung in der Hauptſache ſoweit unterſchieden, daß, da ihre Entſcheidungen aus verſchiedenen Gründen,

Gründen, auf verſchiedene Zwecke gehen, ſie nie mit einander vereinigt werden können, ohne den Geſichtspunkt einer jeden, und alſo, der ganzen Geſetzgebung, zu verrücken.

Wir haben bisher blos diejenigen Geſetze betrachtet, welche die Nationen ſich geben lieſen, um bei ihren verſchiedenen Meinungen von Recht und Unrecht, zu wiſſen, an welche ſie ſich zu halten hätten. Nun können wir aber auch nicht läugnen, daß manche bürgerliche Geſellſchaften ſich entweder gleich anfangs, auch noch zu einem andern beſondern Zweck, als zum bloſen ruhigen Beiſammenwohnen vereinigt habe; wenigſtens, daß, wenn die Geſellſchaften ſo miteinander lebten, oft ihnen ſelbſt unmerklich, auch noch ein ganz anderer gemeinſchaftlicher Zweck, zu ihrem Augenmerk genommen worden iſt. Dieſer Zweck mag nun auf Jagd, oder, wie er es bei den Franken, Cimbern, Vandalen, und ſo vielen andern Nationen offenbar geweſen iſt, auf Eroberung; oder, wie er es bei den Cretenſern und Lazedämoniern geweſen zu ſeyn ſcheint, auf Vertheidigung gegen Feinde von auſſen; oder wie bei den Tyriern und den Carthaginenſern, Phönitiern u. ſ. w. auf Handel; oder wie bei den griechiſchen Küſtenbewohnern, auf Seeräuberei; oder endlich, wie unter den cultivirten Völkern, auf gemeinen Wohlſtand der Nahrung, gegangen ſeyn; ſo entſtand aus dieſem gemeinſchaftlichen Zweck immer das, was man unter dem vielſinnigen Wort: **gemeines Wohl** begreift. Aus dieſem gemeinen Zweck eines Volks entſpringt nun eine andere Art von Geſetzen, deren Grund, nicht wie bei jenen, blos auf der Entſcheidung der verſchiedenen Meinungen von Recht und Unrecht ruhen kann, ſondern der aus der Erfindung der beſten Mittel zu dem gemeinen Entzweck hergenommen iſt.

Da dieſe Mittel offenbahr mit den Umſtänden und dem Lauf der Zeit fluctuiren; ſo iſt auch eben ſo offenbar, daß bei den Geſetzen dieſer Art, weder Feſtigkeit, noch völlige Zuverläßigkeit zu erwarten iſt, welches hingegen wie ich vorhin bemerkte, bei den bloſen Civilgeſetzen eigentlich die Baſis ſeyn muß, worauf ihre Gerechtigkeit ruht. Man nennt deswegen die Geſetze, die unmittelbar auf das gemeine Wohl ſich beziehen, nicht ſowohl Geſetze (als unter welcher Benennung man ſich immer etwas bleibendes denkt); ſondern Befehle, Ordnungen, Anſtalten, u. ſ. w. Aber ſie mögen beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen, und man mag ſie nennen, wie man will; ſo habe ich Ihnen ſchon in meinem erſten Schreiben genug davon vorgeſagt, welch einen großen Einfluß ſie immer in die wirklichen Civilgeſetze haben, und wie ſehr ſie mißbraucht werden können, um das Civilgeſetzbuch ſeiner Zuverläßigkeit und Feſtigkeit in der Anwendung zu berauben.

Wollte man dieſe Mißbräuche verhindern; ſo wäre dazu kein anderes Mittel möglich, als ein ſolches, welches den Vorrang des Civilcodex vor dem Regierungscodex feſtſetzte, und die Beſtimmung der Rechte aller Glieder des Staates gegen einander, als den erſten Zweck des Staates annähme, dem alle andere weichen müßten, ausgenommen in dem Fall wenn ſelbſt dieſer erſte Zweck, ohne die Erreichung eines andern, nicht erhalten werden könnte. Da aber die Fälle in welchen dieſe Ausnahmen zu machen ſind, und die Gränzen, wie weit dieſe Ausnahmen ſich erſtrecken ſollen, durch kein Geſetz zu beſtimmen ſind, weil ſie blos von Umſtänden abhangen, deren Ereigniß ſich nicht vorherſehen läßt; ſo wird es doch ſelbſt auf dieſe Weiſe, nicht möglich ſeyn, den Civilcodex von dem Regierungscodex ſo entfernt zu halten, daß jener von dieſem nicht täglich Einbrüche und Eingriffe zu beſorgen hätte; und alles, was man noch thun kann, iſt höchſtens, nur darauf zu ſehen, daß um doch die innere Form des Civilcodex einigermaſſen rein zu erhalten, man wenigſtens verhindere, daß keins von den Geſetzen, die unmittelbar auf das gemeine Wohl gehen, und die ich nicht einmal Geſetze, ſondern nur Verordnungen nennen will, in das Civilgeſetzbuch einſchleichen.

Iſt dann überdies von den Groſſen noch ſo viel zu erhalten, daß ſie:

1. Die Privilegien des Fiſcus auf eine billigere Art einſchräncken;

2. Daß ſie die Regalien nicht, weder aus dem longobardiſchen noch aus dem deutſchen Recht hernehmen, ſondern doch noch die Elemente mit ihren Unterthanen theilen;

3. Daß, wenn ſie dann nothwendig ihr eigenes Wohl zum gemeinen Wohl machen wollen, das doch nur in wichtigen Fällen geſchehe, und nicht jedem Untereinnehmer geſtattet werde, um einen Caſſenzufluß von ein paar Gulden, immer neue Rechte, neue Beſitze, neue Verjährungen zu erſchleichen, oder die alten mit mehr Härte nachzuſuchen, als kaum der geizigſte Privatmann thut;

4. Daß ſie ihre Landescollegien mit veſten biedern Männern, die Land und Leute kennen, und Billigkeit und Freimüthigkeit haben, beſetzen; dann auch die Collegien hören, und ſie nicht durch Androhung ihrer Ungnade, oder gar mit ſchnöden Reſcripten, ſollten ſie ihnen auch noch ſo witzig ſcheinen, zum Stillſchweigen nöthigen;

Oder wollen ſie das alles nicht, und müſſen ſie nun einmal, wie das Chor in Prometheus Aeſchylus vom Jupiter ſagt, ihr Recht in der Hand haben, nach neuen Geſetzen richten, und nach ihrer Willkühr alle die Weisheit der vorigen Zeit vernichten; daß ſie dann doch, wenn nicht die Sache augenſcheinlich dringend iſt, zwiſchen ihrem oder ihrer Projectanten Einfall, und deſſen Ausführung, einige Nächte ſchlafen, und einige Männer von Erfahrung und beſcheidener Weisheit dabei mitreden laſſen;

Iſt ſage ich, neben einer weiſen Abſonderung des Civilcodex vom Regierungscodex dann nur ſoviel durch ein Familiengeſetz und Hausſtatut feſtzuſetzen; ſo wird wenigſtens der Geiſt, in welchem der Codex der Regierungsgeſetze, und das Verzeichniß der Regierungs- und Cammerprincipien entworfen wird, dem Geiſt, worinn der Civilcodex eingerichtet werden ſoll, nicht zu gefährlich, ſondern einer jeden Art dieſer Geſetzbücher, einigermaſſen eine beſtimmtere Geſtalt gegeben werden können. —

Laſſen ſie uns das einmal mit unſeren Aufklärern hoffen, und in dieſer Hoffnung die Claſſen der Geſetzbücher ganz beſtimmen, damit wir nachher, wann wir das Preuſiſche Geſetzbuch ſelbſt in die Hand nehmen, wenigſtens unterſcheiden können, was darinn reines Civilgeſetz iſt. Ich werde Ihnen bei dieſer Gelegenheit noch mehr von meinen Ideen über dieſe Art von Geſetzen ſagen können, was ich, anders nicht als durch die Zuſammenhaltung derſelben mit den andern Arten der Geſetze, ſagen könnte.

Wir haben, dunkt mich, drei Arten von Geſetzbüchern bisher unterſchieden, und die vierte vorausgeſetzt.

Dieſe vierte iſt eigentlich die erſte; nemlich ſie begreift die innere Staatsconſtitution, die Rechte des Regenten, ſey er nun Monarch oder Senat. Durch die Geſetze dieſer Claſſe iſt der Regent berechtigt, die verſchiedenen Meinungen der Bürger ſeines Staats, von Recht und Unrecht, zwiſchen allen Gliedern deſſelben, zu entſcheiden, und das, was dem Staat gemeines Wohl iſt, zu erwircken. Dieſe Geſetze haben mehr die Natur eines Vertrags, als eines Geſetzes, und werden bei allen andern vorausgeſetzt. Die zweite Claſſe betrifft die Regierungs-Verordnungen. Dieſe ſind eigentlich nichts, als die Ausführung deſſen, was der Vertrag, den wir zu der erſten Claſſe der Geſetze gerechnet haben, von dem Regenten fordert und ihm gewährt. Dieſe Verordnungen begreifen alſo das ganze Kriegs- und Friedensgeſchäft, alle Anſtalten im Staat, zu ihnen gehört: die Beſtellung der Dienſte, die Vorſchrift der Dienſt-Jnſtruktionen; die Polizei, die äuſſere Religions-Einrichtung, die Civilgeſetzgebung ſelbſt, u. ſ. w.

Die dritte Claſſe begreift die Civilgeſetze; die vierte, die Strafgeſetze. Von dieſen beiden Claſſen habe ich nun noch einiges zu bemercken.

Die Civilgeſetzgebung, welche wahre Geſetze giebt, berechtigt den Regenten im Grund nicht, neue Geſetze zu machen, ſondern da, wie Plato richtig ſagt, das Geſetz nichts anders iſt, als ein **Satz**, der das **Weſen und die Verhältniſſe der Dinge angibt, wie ſie ſind**; der **Menſch** aber nicht immer verſteht, was die Geſetze dieſer Art ſagen: ſo ſoll im Grund der Civilgeſetzgeber nur der ſeyn, welcher dieſes Verhältniß ſo erklärt, daß alle Menſchen daſſelbe verſtehen, und ſeine Authorität ſoll ſich nicht anmaſſen, die Dinge und deren Verhältniſſe zu machen, ſondern er ſoll nur deren Erklärung nach ſeiner beſten Einſicht angeben; zufrieden, daß dieſe für Wahrheit gelten müſſe! Allein, ſo wie die Menſchen in ihrem übrigen Leben ſich nicht blos mit den Dingen begnügen konnten, welche die Natur ihnen gab, ſondern immer noch unzählige neue erfanden; ſo konnten ſie's auch in dem Moraliſchen nicht; ſondern ſie machten auch da neue moraliſche Dinge, oder formten wenigſtens die, welche die Natur gemacht hatte, anders. Wie nun der Regent die moraliſchen Dinge, welche die Natur gemacht hat, ſamt ihren Verhältniſſen, Nahmens des Volks erklären und ſeine Meinung von ihnen, als gemeine Meinung darlegen kann; ſo kann er auch, ſtatt des Volks, ſolche moraliſche Geſchöpfe machen, und ihre Verhältniſſe feſtſetzen. Ferner, da die Natur ihre moraliſchen Geſchöpfe blos mit dem Univerſum, oder blos mit der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt, in ein Verhältniß geſetzt hat; diejenige bürgerliche Geſellſchaft aber, welche ein gemeines Wohl zum Zweck ihrer Verbindung ſetzet, ſich von dem Kreis der ganzen Menſchheit abgeſondert, und einen eigenen Kreis formirt hat, in welchem, wie Herodot von den Perſern ſagt, die Pflichten der Menſchen je nach der Nähe ihrer Verbindung abgeſtuft werden; ſo kann der Civilgeſetzgeber auch in dieſer Rückſicht, neue moraliſche Geſchöpfe machen, und neue Verhältniſſe, ſogar ſolche, welche den Verhältniſſen in dem weiten Kreis der Natur widerſprechen, feſtſetzen. In ſofern iſt alſo der Regent, auch in dem, was blos die Civilgeſetze angeht, ein wirklicher Geſetzgeber. Die Geſetze dieſer Art, behalten aber doch immer das karakteriſtiſche Zeichen, daß ſie blos die Rechte der Glieder des Staats, und das blos in ſofern ſie Glieder des Staats ſind, beſtimmen müſſen. Wenn alſo auch ein ſolches Civilgeſetz das gemeine Wohl des Staats zum Zweck hat; ſo kann es doch nicht unmittelbar darauf gehen, ſondern es muß das immer vermittelſt des Verhältniſſes der Rechte der Staatsglieder untereinander geſchehen, wohingegen die Regierungsverordnungen, das gemeine Beſte unmittelbar abzwecken können. So können z. B. die Regierungsgeſetze einem Diener des Staats eine Dienſtinſtruction vorſchreiben, die Civilgeſetze können aber nur einen Stand geben. Jene, die Dienſtinſtructionen, geben Rechte und Verbindlichkeiten, wie der Stand; aber die Dienſtinſtructionen nur Nahmens des ganzen Staats; der Stand, vermöge des Stands und Nahmens der Perſon ſelbſt, die ihn begleitet. So kann die Polizei dem Bürger befehlen, vor ſeiner Thüre zu kehren, und ſein Nachbar kann ihn verklagen, wenn er es nicht thut: aber nicht aus einem Recht, das ihm unmittelbar zukäme, ſondern Nahmens des Staats, und wird auf ſeine Klage nicht gehört, ſo kann er nicht über Unrecht, ſondern nur über ſchlechte Polizei klagen. Wirft aber ſein Nachbar ihm den Koth in ſein Eigenthum, ſo kann er ihn aus einem unmittelbar ihm zuſtehenden Recht verklagen, und wird er dann nicht gehört, ſo leidet er wirkliches Unrecht.

So fein geſponnen dieſer Unterſchied iſt; ſo wichtig iſt er dem Civilgeſetzgeber, nicht allein, ſondern auch dem Richter. Sie wiſſen wie viel ſchon über die Colliſion zwiſchen Juſtiz und Regierungs-Sachen geſtritten worden iſt, und nichts, dünkt mich, als dieſer Unterſchied kann ſie entſcheiden. Erlauben Sie mir noch einen Augenblick, Sie mit dieſen Subtilitäten aufzuhalten, und zu verſuchen, ob ich Ihnen meine Meinung davon deutlicher machen kann. Ich werde dieſe kleine Ausführung brauchen, um einige Anmerkungen über den Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs darauf zu gründen. Sie ſind alſo dieſer meiner Arbeit nicht fremd; daß aber ihr Gegenſtand nicht unwichtig iſt, werden ſie mir von ſelbſt zugeben. Ich dinge mir jedoch im voraus dabei ein, das ſie mich etwa nicht mit Einwürfen aus den Reichspolizei-Ordnungen, oder aus Bergers und Böckmanns Compilation von Landesgeſetzen, oder aus den Schriften unſerer Cameraliſten, Fürſtenſtaate und dergleichen, ſelbſt nicht aus Struben oder aus den Pandeckten und dem Codex zu widerlegen denken. Denn gerade um die in allen dieſen Geſetzen und Schriften überall ſich äuſernde, dem ganzen Staat oft ſehr gefährliche Verwirrung zu vermeiden, laſſen Wir uns in dieſe Betrachtungen ein.

Wenn ich ſoviel richtig geſehen habe, daß das Civilgeſetz nichts ſeyn ſoll, als eine Entſcheidung der verſchiedenen Meinungen der Menſchen, über die Rechte und Verbindlichkeiten, welche ſie gegen einander haben; ſo dunkt mich, können wir das Muſter, das die Natur uns ſelbſt von ihrem Geſetzbuch giebt, hier zum Grund legen. Der Natur nach, hat ein Menſch gegen den andern eben das Recht und eben die Verbindlichkeit, welche der andere gegen ihn hat. Das ſchlieſen wir daher, weil wir in keinem etwas finden das dem andern über ihn mehr Recht gebe, als er dieſem einräumte. Geſezt nun aber wir fänden ſo etwas in einem, woraus dieſem ein Recht auf den andern zuwüchſe; ſo würden wir ſagen, die Natur hat die Menſchen nicht gleich geſchaffen, ſondern dem einen vor dem andern einen Vorzug gegeben. Ich ſetze dieſen Fall nur als Suppoſition, um den Streitigkeiten, über die ariſtoteliſche Knechtſchaft von Natur, über die väterliche und männliche Gewalt u. d. gl. auszuweichen.

Alſo dieſen Unterſchied vorausgeſezt, würde dieſes Verhältnis, eines begünſtigten oder herabgeſetzten Menſchen, andere Geſetze der Natur zwiſchen beiden nothwendig machen, als ſie ſonſt bei den übrigen wären. Dieſe Geſetze würden aber nicht darauf ruhen, weil die Natur unter zween Gleichen, zu Gunſt des einen oder des andern, eine Ausnahme machte, ſondern darauf, weil die zween wirklich ungleich wären.

Laſſen Sie uns nun das auf den Staat anwenden. Der Regent kann in dem Staat an ſich zwar keine andere Menſchen machen, aber er kann doch, entweder dadurch, wenn er einer Claſſe von Menſchen einen beſondern Stand giebt, die Gleichheit der Natur aufheben, alſo auch die Verhältniſſe, welche auf dieſe Gleichheit gegründet waren; oder, er kann die Gleichheit laſſen, und nur Ausnahmen zu Gunſt des einen oder des andern, oder zu Gunſt des Staats machen. Hebt der Geſetzgeber die Gleichheit auf, ſo handelt er als Civilgeſetzgeber; und die Folge davon iſt, daß alsdann aus dem Stand den einer oder der andere durch dieſe Ungleichheit erhält, ihm ein Recht oder eine Verbindlichkeit zuwächſt, welche die andern nicht haben. Hebt der Geſetzgeber aber die Gleichheit nicht auf, ſondern er macht nur Ausnahmen; ſo kann der, zu deſſen Gunſt oder Ungunſt dieſe Ausnahmen gemacht worden ſind, blos aus dem Geſetz das die Ausnahmen feſtgeſetzt hat, ſeine Verbindlichkeit oder ſein Recht erhalten.

Iſt das Civilgeſetz, wie ich glaube, nur eine Erklärung des Natürlichen Rechts, daß die Natur die Subjecte ſelbſt gemacht hat, oder daß der Geſetzgeber ſie gemacht habe; ſo folgt ferner, daß da es in der Natur unmöglich iſt, daß die Subiecte bleiben, die Verhältniſſe aber ſich ändern ſollten, blos der Fall zum Civilgeſetz gehört, wo der Stand, als das Subject, geändert worden iſt; der Fall aber, wo das Geſetz die Subiecte läßt, und nur die Verhältniſſe ändert, muß in die Claſſe derjenigen Geſetze gehören, in welchen das Verhältnis der Bürger, gegen das gemeine Beſte beſtimmt wird.

Hier haben wir alſo den Geſichtspunkt auf welchem wir vielleicht die Gränzlinie zwiſchen der Civil- und der Regierungs-Geſetzgebung abſehen können: Nemlich

1) giebt der Regent jemand ein Recht das derſelbe blos gegen den Staat oder Nahmens des Staats ausüben kann, wobei alſo die Gleichheit der Rechte der Bürger untereinander nicht verlezt, noch überhaupt ein Recht gegen die Burger ausgeübt wird, als Nahmens des Staats: oder

2) giebt er jemand ein Recht, das er zwar in ſeiner Perſon, gegen die übrigen Bürger ausüben kann; er giebt es aber ihm oder mehrern, als einzelnen Perſonen, ohne Rückſicht auf einen Stand den ſie hätten; ſo gründen dieſe Arten von Rechten ſich blos auf Regierungs-Verordnungen. Denn in dem erſten Fall fehlt der Charakter des Civilrechts, daß es nur die Rechte von Bürger zu Bürger beſtimmen ſoll: im zweiten Fall fehlt der, daß nur die Gleichheit der Verhältniſſe, nicht die Gleichheit der Subjecte, aufgehoben worden iſt. Eben ſo iſts mit den Verbindlichkeiten. Alſo, alle Dienſt-Inſtructionen im Staat gründen ſich auf Regierungs-Verordnungen; denn die Rechte und Pflichten, die ſie geben und auflegen, werden Nahmens des Staats ausgeübt und gefordert: Ferner alle Ausfuhr-Sperren, Feuer-Ordnungen, Geſind-Ordnungen, Armen- und Schulanſtalten u. ſ. w. gehören zum Regierungscodex, denn was den Bürgern darinn gegen einander für Rechte und Verbindlichkeiten aufgelegt werden,

werden, leiſten ſie einander, und fordern ſie an einander, blos um des Staates willen, und ſie müſſen eben das leiſten, wenn auch keiner ihrer Mitbürger dabei intereſſiret wäre. Endlich alle exkluſiv Privilegien, Monopolien, Exemtionen, Immunitäten, die einzelnen Bürgern, nicht um ihres Standes, ſondern entweder um ihrer Sachen, oder um ihrer Perſonen willen, gegeben werden; ſind auf Regierungs-Verordnungen gebaut, wenn ſie ſchon andere Bürger in ihren Rechten der Gleichheit einſchränken, oder in ihren erworbenen Rechten verletzen.

Alle die Rechte und Verbindlichkeiten aber, welche einem Stand in dem Staat gegeben oder aufgelegt werden, und welche die Rechte von Bürger zu Bürger betreffen, gehören zum Civil-Geſetz, denn wer ſie hat, fordert ſie oder leiſtet ſie nicht, gewiß nicht unmittelbar, in Rückſicht auf den Staat, ſondern vermöge ſeines Standes; und die Eigenſchafft die dieſer Stand Einem giebt, hebt nicht die Gleichheit der Verhältniſſe auf, ſondern der Stand macht die Subjecte, zwiſchen welchen die

Verhältniſſe Plaz finden ſollen, ungleich. Alſo, wenn z. B. der Bürgerſtand das Recht hätte, daß er keinem Leibeigenen dürfe gegeben werden; ſo iſt die Frage nach dem Civil-Recht zu entſcheiden: wenn die Brauerzunfft an einem Ort das Recht hat, keine Brauerei in ſo viel Meilen errichten zu laſſen; wenn die Handwerker das Recht haben, keinen Handwerker auf dem Dorf zu leiden; wenn die Geiſtlichen das Recht haben, einen eignen Gerichtsſtand zu verlangen; wenn die Soldaten das Recht haben, mit weniger Zeugen zu teſtiren, u. ſ. w.; So ſind das lauter Civilrechte, ſobald zwiſchen einem von dieſen Ständen und einem andern Bürger die Frage iſt.

Die Rechte, welche auf die Regierungs-Geſetze ſich gründen, können nach der Natur dieſer Geſetze, jedem ohne Ungerechtigkeit wieder genommen werden (denn von denen, die ſich auf einen Contract gründen, oder die durch einen quaſi Contract den Staat zu einer Vergütung verbinden, iſt die Frage nicht, die bleiben ſoweit immer unter dem Civil-Recht:) die Rechte aber, welche unmittelbar, auf dem Civil Recht ruhen, können, Einzeln nicht, wohl aber dem ganzen Stand, doch auch das nicht anders, als durch Abrogation oder Derogation des Geſetzes genommen werden. Wird bei jenen, von dem Regenten, der Conſtitution gemäs, etwas verändert; ſo hat niemand ein Recht, zu widerſprechen: wird es bei dieſen; ſo haben alle, welche von dem Stand ſind, ein Widerſprechungs-Recht: die Fälle die ſich auf jene beziehen, ſind blos von der Regierung zu entſcheiden, und kommen ſie vor den Civil Richter, ſo ſind ſie nur anzuſehen, als Ausnahmen: die Fälle welche dieſe betreffen, kann die Regierung nicht anders als durch Diſpenſationen oder Privilegien und Machtſprüche entſcheiden, der Civil-Richter aber entſcheidet ſie nicht nach der Regel der Ausnahmen, ſondern ſelbſt als Regel.

Sie ſehen wie fruchtbar dieſer Unterſchied in der Anwendung der Geſetze iſt. Aber in der Civil-Geſetzgebung ſelbſt, iſt er unentbehrlich. Denn, weil die Civil-Geſetzgebung den Grundſatz annehmen muß: daß alle Menſchen gleiche Rechte und Pflichten gegen einander haben, auſſer wo die Menſchen ſelbſt ungleich ſind, und weil dieſe Ungleichheit blos durch den geſetzmäßigen Stand eingeführet werden kann; ſo muß ihre erſte Sorge ſeyn, den Stand, der verſchiedene Rechte geben ſoll, nach ſeinem Weſen, ſeinem Anfang und Ende, genau zu beſtimmen. Die römiſchen Juriſten ſind hier oft pedantiſch genau geweſen, und wann wir die vielen Cameels Laſten von ihren Schriften noch hätten, aus welchen die Pandecten gezogen worden ſind; ſo würden wir ſie noch genauer finden. Die ältern Deutſchen waren es weniger, und in unſern neuen Geſetzen ſind wir es faſt gar nicht!

Ich habe Ihnen viel, und wahrſcheinlich mehr als nötig war, über die Civil-Geſetze geſagt, wie ich ſie mir denke, weil mir alles darauf ankommt, dieſen Theil der Geſetzgebung, der allein einer Beſtimmung fähig iſt, ſo genau zu beſtimmen, als ich möglichſt kann: und doch fehlt noch eins, das ich nicht überſehen darf. Nemlich; wann ich ſage, daß die Civil-Geſetze blos die Rechte der Mitglieder eines Staats untereinander, ohne unmittelbare Rückſicht auf den Staat betreffen; ſo müſſen Sie bemerkt haben, daß ich hier den Regenten mit unter die Subjecte

ſer Geſetze rechne. Dieſes iſt blos bei die-
Art von Geſetzen möglich; denn hier iſt
r Regent nicht als Geſetzgeber anzuſehen,
ndern, wann Sie anders das Räſonnement
n welchem ich ausgegangen bin, annehmen
llen, blos als Erklärer der Natur-Geſetze.
ch kann er hier nicht mit dem Staat ſelbſt
rwechſelt werden, weil alles, was in dieſem
cht, wenigſtens ſeiner Anwendung nach,
rkommt, nicht in Rückſicht auf den Staat
ſchieht. Hat alſo hier der Regent ein be-
nders Recht, wie z. B. bey den Regalien,
lche, was die Natur allen Menſchen frei-
geben hat, dem Regenten zueignen, oder
den Vorrechten des Fiſcus, in ſofern die-
nicht Staats-Fiſcus iſt, denn der kommt
r nicht in Betracht; ſo muß der Regent
bſt dieſes beſondere Recht blos ſeines Stan-
wegen im Staat durch das Civil-Geſetz
ommen haben, oder er muß ſich nach den
ſetzen der ſämmtlichen Staatsglieder richten
ſen.

Dieſe Bemerkung iſt weder neu noch den
richten fremd, bei welchen es weder zwei-
haft noch ungewöhnlich iſt, daß die Regen-

ten ſich in dergleichen Sachen richten laſſen. Aber, wie ich ſchon in meinem erſten Schreiben bemerkte, hilft dieſe Bemerkung dennoch wenig; weil, was die Civil-Rechte verſagen, die Regierungs Rechte, und das beliebte vieldeutige Gemeine Wohl, in reicher Maaſe da, wo das Oberhaupt des Staats durch keine Staats-Geſetze eingeſchränkt wird, zutheilen können. Indeſſen iſt doch auch dieſe, oft ſo unnütze Bemerkung, zu Characteriſirung der Civil-Geſetze nöthig. Denn ihnen allein iſt, wie geſagt, dieſer Vorzug eigen. In den Staats-Geſetzen liegt ein Contract zum Grund, der blos nach dem Naturrecht zu beurtheilen iſt; in den Regierungsgeſetzen iſt der Regent das wirkende Princip, alſo kein Subject; und daß es, in Anſehung der Strafgeſetze in eben dem Verhältniß ſey, hoffe ich ihnen nun zu zeigen, denn dieſe machen die vierte Claſſe der Geſetze aus, die ich hier aus dem vorigen recapitulire, und zu beſtimmen ſuche.

Bei den Strafgeſetzen kommt es auf drey Dinge an: auf das Factum, auf die Geſinnungen, auf die Strafen.

Die Geſinnungen ſind, wenn die Strafgeſetze auf die drei andern Geſetzesarten angewendet werden ſollen, bei allen drei auf einerlei Art zu beurtheilen. Denn obgleich oft im Staatsrecht, in der Polizei, im Kriegsrecht, ſelbſt im Civilrecht die genaueſte Aufſicht gefordert, die geringſte Unterlaſſung als ein Verbrechen angeſehen wird; ſo bleiben es doch immer Geſinnungen, wonach man richtet, und die nach den allgemeinen Reglen der menſchlichen Zurechnung beurtheilt werden müſſen. Die Beſtimmung der Factorum iſt jeder Claſſe der Geſetze eigen. Doch iſt hier der kleine Unterſchied zu beobachten, daß bei den innern Staatsgeſetzen, und bei den Civilgeſetzen, die Facta welche ſtrafbar ſind, nicht beſonders als ſtrafbar angegeben ja oft nicht einmal angemerkt, ſondern ganz dem Strafgeſetz überlaſſen werden, weil ſie ſo evident dem Geſetz oder deſſen Grundſätzen entgegen ſind, daß ſie keine Beſtimmung brauchen. So nimmt das Staatsrecht gewöhnlich den Königsmord, die Stiftung von Aufruhr u. ſ. w. nicht unter die Verbotte ſeiner Geſetzgebung auf. Und da, wenn einer nach dem

Civil-Recht nicht dem Nachbar über ſeine Wieſe wandlen, noch ihm ſein Haus nehmen darf, er noch weniger ihm ſein Leben oder ſein Geld zu rauben berechtigt iſt; ſo bemüht ſich auch die Civil-Geſetzgebung ſelten damit, ſolche Facta in ihrem Geſetzbuch zu bemerken. Der Regierungscodex hingegen, der nicht auf ſo evidenten Grundſätzen ruhen kann, ſondern nur auf ſolchen, die eben ſo fluctuiren, wie die Umſtände der Regierung fluctuiren, der pflegt immer Facta und Strafen zuſammen anzugeben, und ihm gebührt auch das deſto mehr, da, wie ich ſogleich zeigen werde, die Beſtimmung der Strafen blos ein Werk der Regierung ſeyn kann.

Die ſtrafbaren Facta kann indeſſen das Staatsrecht und der Civil-Codex wohl angeben, wann man will; aber die Strafen ſelbſt kann keiner von beiden angeben, ohne ſeine Grundſätze zu verläugnen. Das Staatsrecht mag ſich nun auf Vertrag oder auf Beſtellung gründen; ſo iſt doch immer ſein Charakter entweder unbeſtimmt, wann Vertrag und Beſtellung ſtillſchweigend waren: oder beides, Vertrag und Beſtellung betrifft nur die Grundſätze, nicht deren Anwendung: oder iſt auch alles beſtimmt; ſo kann die Beſtimmung doch blos aus den Gründen genommen werden, welche zu der Zeit vorliegen, in welcher der Vertrag und die Beſtellung gemacht worden iſt. In den beiden erſten Fällen kann die Strafbeſtimmung im Staatsgeſetz gar nicht Platz haben, in dem letzten Fall aber würde es unweiſe ſeyn, ſie da feſt zu ſetzen, weil ſich die Geſinnungen der Menſchen in verſchiedenen Zeiten ſo wenig gleich ſehen, ſo oft verändern!

Doch wollte man auch in dem Fall einige Strafbeſtimmung gelten laſſen; ſo wird ſie ſich wenigſtens zu dem Civil-Codex nicht ſchicken. Denn iſt dieſer, wie ich ihn anſehe, blos eine Interpretation des Naturrechts, die für Wahrheit angenommen werden muß; ſo müßte in der Natur der Verhältniſſe von Menſchen zu Menſchen ſchon etwas liegen, das auſſer der Herſtellung der mit Unrecht geſtörten Verhältniſſe noch angebe, was dem Störer weiter für Uebel aus ſeinem Facto zuwachſen ſoll. Nun iſt freilich nicht zu läugnen, daß die Natur ſchon einige Fingerzeige dahin giebt. Ich will das nicht von der Wiedervergeltung ſagen, welche zum Theil die zwölf Tafeln und einige deutſche alte Geſetzbücher feſtſetzen, und die erſt neulich Herr Schlettwein wieder vorgeſchlagen hat Denn, anderer Einwendung zu geſchweigen, würde die Talion oft ſo ſchwer anzuwenden ſeyn, als Scheilocks Conventions-Strafe in Schäkſpears Kaufmann von Venedig. Das hingegen iſt richtig, daß Ausſtoſſung aus der Geſellſchafft, von der Natur ſelbſt gegen die welche die Verhältniſſe derſelben ſtören, dictirt worden zu ſein ſcheint. Wie aber dieſe Ausſtoſſung möglich zu machen ſey, ob durch Todesſtrafe, lebenslängliche Gefängniß, Verweiſung; ob nicht Corrections-Strafen oft ſchon genug ſind, und was dieſe oder jene auf andere wirken? das zeigt die Natur nicht mit einiger Beſtimmtheit, auſſer etwa in den Fällen ſelbſt.

Auch kann die Erklärung der Sprache der Natur, durch den Civil-Geſetzgeber ihr in dieſem Fall nicht wohl ihre Beſtimmtheit geben, weil, wie ich bei den Staatsgeſetzen bemerkte, ſoviel von der jedesmal herrſchenden Geſinnung des ganzen Volks abhängt.

e ſich immer verändert. Ich ſehe alſo den Codex der Strafgeſetze, nicht für einen Theil der Civil-Geſetzgebung an, nicht einmal in den Factis, welche die Civil-Geſetzgebung angehen. Und ſollten Sie noch zweifeln, ſo denken Sie nur das, daß dieſer Codex, wenigſtens meinen Begriffen nach, blos die Rechte der Staatsglieder unter einander enthalten ſoll; wohingegen die Beſtimmung der Strafen unmittelbar auf das gemeine Beſte ihr Augenmerk richten muß.

Eben dieſe Rückſicht hat auch vermuthlich den Anklagsprozeß in peinlichen Sachen, auſſer Uebung gebracht. Und leſen Sie nur deſſen Vertheidiger *Filangieri*; ſo werden Sie bald ſelbſt bemerken, was für eine unerträgliche Degradation der Sitten, und welche traurige Zerſtörung des gegenſeitigen Vertrauens in Ländern, Städten und Familien auf der einen Seite erfolgen müßte, wann dieſer Prozeß den Staat von Verbrechen rein halten ſolte; und wie wahrſcheinlich es auf der andern Seite iſt, daß er ihn nicht rein halten werde, wenn deſſen Bürger Seele und Mitgefühl, und nicht den Geiſt der Rachſucht oder des blutigen Patriotiſmus haben, den der haben müſte, der einen Anklagsprozeß unternehmen, und ſich allen Gefahren unterwerfen wollte, welchen Filangieris Geſetzbuch ihn ausſetzt, und in die er zum Theil geſtürzt werden muß, wann man die Calumnien verhindern will.

Meiner Einſicht nach gehört alſo das Strafgeſetzbuch unter die Regierungsgeſetze, deren Character nicht iſt, bleibend zu ſeyn.

Und nun glaube ich, die Begriffe, nach welchen ich ſonderlich die Civil-Geſetzgebung beſtimme, feſtgeſetzt zu haben, ſo viel ſich in Menſchenwerken etwas feſtſetzen läßt. Ich will Sie alſo nicht länger mehr aufhalten. Ich bin ohnehin weitläuftiger geworden, als ich es wollte, und bei dem Anfang dieſes Schreibens dacht ich gewiß ſchon da, den Entwurf des preuſiſchen Geſetzbuchs in die Hand nehmen zu können. Erwarten Sie das nun erſt im folgenden, aber hingegen auch ohne Vorſpiel-

III. Schreiben.

Allgemeine Anmerkungen über den Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs, — Beſondere über die §§ der Einleitung — Begrif des Rechts — Verſuch einer Einleitung nach meinen Begriffen.

Wenn Sie mir zugeben, daß der Character des Civilrechts blos darinn beſtehe: daß daſſelbe nur die zweifelhaften Fragen von dem Recht der Bürger gegen Bürger des Staats entſcheiden ſoll; ſo werden Sie bei dem erſten Anblick des preuſſiſchen Geſetzbuchs finden, wie viel ich an deſſen Einrichtung auszuſetzen habe.

Ich muß einige allgemeine Anmerkungen darüber vorausſchicken, um Ihnen Gelegenheit zu geben meine Meinung davon zu prüfen.

Gleich das erſte Geſetz der Einleitung ſtimmt mit meiner Theorie entweder gar nicht überein, oder es ſoll das künftige preußiſche Geſetzbuch alles enthalten, was je in dem Königreich von dem König befohlen wird. Jenes wäre eben kein Unglück, wann ich zumal irrte, aber dieſes iſt immer ein Uebel für das Land, welches mehr Verwirrung anrichten müſte, als diejenigen ſind, aus welchem man daſſelbe jetzt retten will.

Sollen in dem preußiſchen Geſetzbuch, wie der erſte §. der Einleitung ſagt, alle die Rechte und Verbindlichkeiten zuſammen gefaſſt werden, welche die Mitglieder des Staats gegen den Staat und unter ſich haben *); Sollen nach §. 2. die in dieſem Geſetzbuch und den folgenden Provinzial-Geſetzbüchern nicht wiederholten Geſetze abgeſchafft ſeyn **); ſollen nach §. 3. ſo gar die Gewohnheiten abgeſchafft ſeyn; *) So muß dieſes Geſetzbuch alle möglich preuſſiſche Polizey-Ordnungen, Dikaſterien-Einrichtungen, Dienſtinſtructionen, Wald- und Fluß-Ordnungen, Finanzreglements u. ſ. w. enthalten, und alſo gewiß nicht dem frommen Verlangen der ruſſiſchen Kaiſerin in ihrer Inſtruction entſprechen, *que le Code des loix doit être un livre de moyenne grandeur, que l'on puiſſe acheter a bon marché, comme l'on fait un Chatechiſme.*

---

*) Einl. §. 1. Das allgemeine Geſetzbuch enthält die Vorſchrifften, durch welche die Rechte und Verbindlichkeiten der Mitglieder des Staats überhaupt, ſo wohl gegen den Staat, als unter ſich ſelbſt beſtimmt werden.

**) Einl. §. 2. Alle bisherige Geſetze welche in dieſem allgemeinen, und in den folgenden Provinzial-Geſetzbüchern nicht wiederholt werden, ſind als abgeſchafft anzuſehen.

Was aber noch ſchlimmer iſt; ſo würde alsdann das preuſſiſche Geſetzbuch eben ſo fluctuirend ſeyn müſſen, als die Pflichten der Unterthanen gegen den Staat fluctuirend ſind, die ſo oft von den Umſtänden abhangen.

Ich zweifle nicht, daß wann in der Folge dieſes Entwurfs von dergleichen Pflichten der Unterthanen gegen den Staat die Rede iſt, immer auf die beſondern Inſtructionen, Verordnungen und d. gl. wird verwieſen werden, wie z. B. Th. I. Abth. XI. Tit. V. geſchieht.

---

*) Einl. §. 3. So genannte Gewohnheitsrechte, welche in dieſe Bücher nicht aufgenommen ſind, ſollen eben ſo wenig, als bloſe Meinungen der Rechtslehrer, irgend eine geſetzliche Kraft haben.

Allein dieſes wird theils nicht immer möglich ſeyn, theils wird dadurch der preuſiſche Codex ſeiner Angabe nicht entſprechen. So darf man z. B. nur die Geſetze von den Armenanſtalten, Thl. I. Abtheil. III. T. VII. anſehen; So den ganzen 1. Titel der dritten Abtheilung des erſten Theils: von den Rechten und Pflichten des Staats überhaupt; So überhaupt alles was zu Polizey- und Regierungs-Anſtalten gehört, worinn immer den Collegien, den Unterobrigkeiten, den Munizipal-Magiſtraten, ſo viel zu thun übrig gelaſſen wird, und werden muß, daß der Codex ſelbſt, in Anſehung der Geſetze die das Verhalten der Bürger gegen den Staat betreffen, wenige Verfügungen ausgenommen, ſich doch blos in dem allgemeinen [illegible] jeder lern ſein Lection, zu begränzen ſcheint.

Solte aber vollends mit der Zeit in dieſen Anſtalten eine Veränderung geſchehen; etwa wie mit dem Studienweſen im Preuſiſchen eine vorgegangen ſein ſoll; ſo würde zugleich gewiß ein Drittel von Prinzipien und Geſetzen, die hier feſtgeſetzt ſind, wegfallen.

Der

Der Werth eines jeden Geſetzbuchs be-
ht offenbar in ſeiner Feſtigkeit und Zuver-
ſſigkeit. Alle Objecte alſo, welche gar keine
ſtigkeit noch Zuverläſſigkeit erlauben, müſ-
ſo viel möglich aus demſelben heraus-
laſſen werden.

Darum habe ich in meinem zweiten Schrei-
n mir ſo viele Mühe gegeben, die Objecte
r Geſetzgebung hervorzuſuchen, welche einer
chen Feſtigkeit und Zuverläſſigkeit fähig
d. Und dieſe finde ich nirgend, als in
m Verhältniß von Bürger zu Bürger. An-
tt alſo in einem Geſetzbuch mir anzumaſ-
, alle Rechte und Pflichten der Glieder
es Staats gegen den Staat und unterein-
der feſtzuſetzen, würde ich lieber rathen,
blos auf das zu beſchränken, was die
chte der Bürger unter ſich betrifft.

Auf dieſe Anmerkung werde ich Sie viel-
cht in der Folge, bei Durchgehung der
zelnen Geſetze, noch oft zurückführen. Ich
ll mich alſo jetzt nicht länger dabei auf-
lten.

Die zweite allgemeine Anmerkung, die
über das ganze Geſetzbuch zu machen

habe, hat eine eben ſo nahe Beziehung auf den Innhalt meines zweiten Schreibens, als dieſe.

Ich habe gegen den Schluß deſſelben geſagt: daß die erſte Sorge eines Civilgeſetzgebers dieſe ſeyn müſſe; daß er den Stand beſtimme, welchen die Subjecte, denen er ſeine Geſetze giebt, haben ſollen. Um Ihnen die Mühe nicht zu machen, dieſe Stelle wieder aufzuſuchen, will ich das Räſonnement welches mich auf dieſen Grundſatz leitete, mit zwei Worten wiederholen.

Ich ſagte nemlich: der Civilgeſetzgeber iſt nur Erklärer des Rechts der Natur, oder vielmehr des fünften Capitels der Moral, welches die Pflichten der Menſchen gegen einander, ſo wie ſie in einem Staat zuſammen leben, enthält. Er muß dabei entweder den Grundſatz, den die Natur angiebt, daß alle Menſchen von Natur gleiche Rechte haben, annehmen, oder durch Auflegung eines beſondern Standes dieſe Gleichheit aufheben. Dieſes muß er aber durch ſein Geſetz thun, um das Subject zu beſtimmen, welches daſſelbe betrifft.

Sie werden hoffentlich dieſen Satz mir um ſo mehr nachgeben, da Sie finden, daß nicht allein Juſtinian in ſeinen Pandecten, ſondern auch das Preuſiſche Geſetzbuch denſelben vor Augen hat. Nun ſehen Sie aber, wie beide dieſe Geſetzbücher zu Werk gehen, und urtheilen Sie, ob Sie glauben, daß das Preuſiſche demſelben Gnüge leiſte?

Das römiſche Geſetzbuch begnügt ſich in dem Titel *de Statu hominum* und den folgenden anzugeben: wer ein Freier, wer ein Knecht iſt; wer für einen Menſchen zu achten iſt, wer nicht; wer legitim gebohren iſt, wer nicht; wer unter väterlicher Gewalt ſteht, wer *ſui juris* iſt; wie die väterliche Gewalt übergeht; wie ſie ſich endigt; und durch dieſe Geſetze giebt dieſes Geſetzbuch, freilich kein vollſtändiges, aber doch ein beſtimmtes Kennzeichen des Unterſchieds der Stände. Es bekümmert ſich dieſes Geſetzbuch da noch nicht darum, was der Unterſchied der Stände für unterſchiedene Rechte in den Contracten, Teſtamenten, Erbfolgen u. ſ. w. nach ſich zieht; denn iſt der Stand einmal ſicher beſtimmt; ſo iſt es nachher leicht, bei der Beſtimmung der allgemeinen Rechte, deſſen beſondere Rechte anzugeben.

Das preuſſiſche Geſetzbuch unternimmt in dem 1. Th. 1. und 2. Abtheilung auch die Beſtimmung der Stände, und hat darinn allerdings einen Vorzug vor dem Römiſchen, daß daſſelbe auch den Stand der myſtiſchen Perſonen angiebt. Es ſpricht daſſelbe von dem Hausſtand, Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herrn und Geſind, Sklaven, Bauern, Bürger, Adel, Staatsdiener, Kirchengeſellſchaften, Schulen u. ſ. w. Aber auſſerdem, daß die Beſtimmung dieſer Stände oft ſehr undeutlich und mühſam aus mehrern §§. zuſammen geſetzt iſt; hat dieſes Geſetzbuch auch noch für gut befunden, gleich bey jedem Stand anzugeben, wie derſelbe die allgemeinen Geſetze, in Anſehung derjenigen, welche unter dieſem Stand begriffen ſind, modificire: wohingegen das römiſche Recht, die Verhältniſſe, welche allen Menſchen gemein ſind, wenigſtens auf allgemeinen Grundſätzen beruhen, immer vorauszuſetzen, und die beſondern Rechte, welche den Ständen zukommen, da erſt anzugeben pflegt, wo das allgemeine ſchon bekannt iſt. Ich müßte mich ſehr betrügen, wenn dieſe Methode nicht die beſte wäre.

Schwerlich würden Sie die Methode des Mathematikers billigen, der Ihnen bei jeder Art von Driangeln alle die Eigenſchaften derſelben erklärte, und billig würden Sie von ihm fodern, daß er ihnen erſt alle Arten von Driangeln kennen lehrte, dann, was ſie gemein haben, vortrüge; dann, was jeder Art beſonders eigen iſt.

Mich dunkt eben dieſe Methode muß der Geſetzgeber befolgen, der deutlich ſeyn will, und der verlangt, daß ein jeder ſich gleich überall zu recht finden ſoll.

Zweiflen Sie, daß dieſe Methode die beſte ſey, ſo nehmen Sie das preuſſiſche Geſetzbuch in die Hand.

Die Ehen entſtehen offenbar aus einem Contract. Iſt der Contract geſchloſſen, und die Trauung vollbracht; ſo kann man den Stand der Eheleute characteriſiren, wenn man, wie die römiſchen Juriſten ſich ausdruckten, etwa ſagte: Eheleute ſind die, welche in einer geſetzmäßigen Ehe zuſammen verbunden ſind.

Iſt das Capitel von den Contracten abgehandlet, und das allgemeine, was zu einem Contract gehört vorausgeſetzt, dann kann man den Contract, der eine Ehe geſetzmäſſig macht, angeben, und ihn in allen den beſondern Beſtimmungen, die dieſer Contract haben muß, wann er eine geſetzmäſſige Ehe hervorbringen ſoll, bezeichnen. Ferner will der Geſetzgeber, daß der Ehecontract, auch als bloſer Ehecontract, den Partien Recht auf das Vermögen derſelben geben ſoll; ſo kann er das, als eine weitere ſtillſchweigende Wirkung dieſes Contracts, feſtſetzen. Erlaubt er Ehepacten, ſo ſind dieſe wieder, theils nach allgemeinen, theils nach beſondern Reglen der Contracte zu beurtheilen, alſo auch in das Capitel der Contracte gehörig. Soll der Ehecontract auf eine beſondere Art aufgehoben werden; ſo gehört er wieder dahin: ſollen Eheleute beſondere Erbrechte haben; ſo gehört das in die Materie, welche die Erbfolge abhandelt, worinn wieder die Generalprincipien vorausgehen: ſoll in den Teſtamenten, in den Schenkungen, in dem Concursweſen etwas für dieſen Stand beſonders verordnet werden; ſo gehört das dahin.

Nun leſen Sie den 1. Titel des 1. Th. 1. Abhandlung vom 1. §. bis zum 11ten §. und ſagen Sie mir, ob nicht da ſchon alle Geſetze von Contracten, Erbfolge, Concurſen, Zuwachs und Abgang, Nutznieſung u. ſ. w. vorausgeſetzt werden; und ob jemand aus dieſem Geſetzbuch dieſe Materien in einem Zuſammenhang überſehen, und ſie ohne die gröſte Mühe richtig anwenden kann? Wie Einer eine ſolche Materie vor Augen hat, muß er immer wieder ſehn, ob das auch von Eheleuten, von Eltern, Kindern, Haus-Söhnen u. ſ. w. gilt, und ſo muß er bei jeder Diſpoſition des Geſetzes, alle Abſchnitte durchlaufen.

Noch auffallender iſt dieſes Beiſpiel bei dem Burgerſtand. Die Unbeſtimmtheit der Beſchreibung dieſes Standes, welche wahrſcheinlich wegen Local-Umſtänden unvermeidlich war, abgerechnet; bitte ich Sie zu urtheilen, ob Sie unter dieſer Rubrick die Lehre vom Wechſelrecht, die von Aſſignationen von Mackleru, Schiffern, Aſſecuranz u. ſ. w. geſucht hätten? Ich brauche nicht mehrere Beiſpiele anzuführen, um das Unbequeme dieſer Geſetz-Ordnung und die Undeutlichkeit derſelben zu beweiſen. Halten Sie nur das Capitel von von Verträgen Th. II. Tit. 2. gegen alle die Geſetze von den Ständen, und ſehen Sie welche Wiederholungen aus dieſer Ordnung entſtanden ſind, und entſtehen müſſen: Halten Sie den Titel von kaufmänniſchen und nicht kaufmänniſchen Anweiſungen, Th. 1. Abthl. 2. Tit. III. 7. Abſch. und Thl. 2. Abthl. 8. T. XIII. 14. Abſch. zuſammen: Kurz, halten Sie den ganzen 1. Th. und ſeine 2. erſten Abſchnitte beinahe mit allen folgenden zuſammen, und dann urtheilen Sie, ob Sie nicht Sich beinahe ehe in ihren Pandecten, als in dem preußiſchen Geſetzbuch zu recht finden!

Ich weis wohl, daß ein Geſetzbuch nicht eben die Methode befolgen kann noch ſoll, die ein Lehrbuch befolgen muß; aber mich dünkt doch, dort ſollte, wie hier, beiſammen ſtehen, was zuſammen gehört, und die Regel und die Ausnahme nicht durch Berg und Thal getrennt ſeyn. Auch dieſe Bemerkung werde ich noch oft wiederholen, wann wir die einzelne Geſetze durchgehen.

Eine dritte Bemerkung, die ich über dieſe ganze Arbeit mache, iſt vielleicht weniger gegründet, wenigſtens vielleicht voreilig. Iſt ſie aber gegründet; ſo iſt ſie nicht unwichtig.

Das preuſiſche Geſetzbuch ſoll, aus ſehr weiſen und billigen Abſichten, blos ein Supplement der Statuten und Landrechte, und ich hoffe auch der alten ungeſchriebenen Rechte ſeyn, die in den verſchiedenen Provinzen der preuſiſchen Staate eingeführt ſind. Nun dünkt michs doch ein wenig widerſinnig, daß die Ergänzung gemacht werden ſoll, ehe die Bruchſtücke die zu ergänzen ſind, beiſammen liegen.

So viel ich noch von Statuten geſehen habe, ſo ſind ſie meiſt in den 4. Artickeln verſchieden: in den Erbſachen, in den Contracten über Liegenſchaften, in den Bauern-Verhältniſſen und den Pacht Contracten. Die Einführung des römiſchen Rechts drückte die Communen, welche an das deutſche Recht zu ſehr gewöhnt waren, vorzüglich in dieſen Punkten, worauf ſich der alten Deutſchen Geſchäfte beinahe allein herum drehten.

Nun dünkt mich würde, wenn man die Statuten erſt einmal aufgeſucht hätte, ſich am beſten abnehmen laſſen, ob nicht, ſtatt des Ergänzungs-Geſetzbuchs, eine Art von *harmonia ſtatutorum* möglich wäre, die alles in den Nebenſachen übereinſtimmender machte, und in der Hauptſache ſelbſt, ſolche Grundſäze aufſtellte, wobei die Statuten beſtehen können? Wäre das aber auch nicht möglich; ſo dünkte mich, würde, wann das neue preuſiſche Geſetzbuch blos Ergänzung ſeyn ſoll, ſelbſt deſſen Ordnung und Einrichtung, ganz anders haben ausfallen müſſen, um dieſe Abſicht zu erfüllen. Die Statuten ſind gewöhnlich in ſehr einfacher Form abgefaßt. Dieſer Form würde ſich das Ergänzungs-Geſetzbuch, dünkt mich, ungleich ehe haben fügen können, als die Statuten ſich dem Ergänzungsbuch fügen werden. Und wer weis, was vielleicht die Statuten für Geſetze des Ergänzungsbuchs hier und da überflüſſig machen, die, wann die Statuten ihnen vorgezogen werden ſollen, noch eine Menge anderer hinreiſen? Nach einem Auszug aus den Analen der preuſiſchen Geſetzgebung (die ich noch nicht geſehen habe, und worunter ich mir, dem glänzenden Titel nach, ganz etwas anders vorſtellte als es iſt) zu urtheilen, wird den Richtern nie verſtattet, auf Interprätationen, welche die Analogie zum Grund haben, zu ſprechen, als wenn ſie ſchon rechtskräftig irgendwo angenommen ſind; Auſerdem iſt die Analogie nur ein Reſervat der Geſetzgebungs-Commiſſion. Wie wird dieſe Commiſſion aber dieſes Inſtrument nicht abnutzen müſſen, wenn die Statute und das Ergänzungsbuch ſich an einander reiben, und jene in dieſem ein Geſetz verdrängen, das mit andern analog wäre: oder wenn Statut und Ergänzungsbuch in keine Analogie gebracht werden könnten, welches gar wohl möglich iſt, da wenige Fälle ſind, in welchen der Geiſt vom 15. oder 16ten Jahrhundert, mit dem vom 18ten, in einer Analogie ſtünde?

Ich gebe Ihnen dieſe Anmerkung für was ſie iſt; für einen voreiligen Gedanken, der vielleicht von ſelbſt wegfällt!

Viertens kann ich Ihnen auch nicht bergen, daß die Zerſtücklung der Geſetze in dieſem Entwurf mir gar nicht gefällt, und ſehr zweckwidrig ſcheint. Mich dünkt die Verfaſſer deſſelben haben geglaubt, dadurch deutlicher zu werden, und bei dem erſten Anblick glaubt man auch, ſie wärens; aber, wenn man nun einen Gedanken gefaßt zu haben denkt, der ohne Einſchränkung in einem Satz vor Einem liegt, und man findet dann wieder in zwey oder drei §§. hernach die Einſchränkung in lauter neuen, kleinen Sätzen; ſo wünſcht man doch oft lieber, daß Einem das Ganze hingegeben und die Zergliederung jedem überlaſſen worden wäre. Es iſt viel leichter, einen Gedanken der Einem an einem Stück gegeben wird, zu zergliedern, als, wenn man die Glieder einzeln bekommt, ſie, wie Jaſon ſeine Kinder, zuſammen zu ſuchen.

Was hätte es z. B. gehindert den 51. — 54. §. der Einleitung in den Satz zu ziehen:

„Der Staat muß für die innere und äuſſere Sicherheit ſeiner Mitglieder ſorgen, und iſt deswegen berechtigt, ihre äuſſeren Handlungen zu dieſem Entzweck anzuordnen; ſie aber müſſen demſelben ihre Rechte unterwerfen, und zu deſſen Erreichung alles beitragen.„

Oder §. 33. und 34. 35. 37. — 40. I. Th. I. Abſch. „Kinder, auch wenn ſie verheurathet waren oder grosjährig ſind, ſollen ſich ohne Einwilligung ihres Vaters nicht verehelichen. Iſt der Vater todt, ſo muß der Mutter Einwilligung geſucht werden; iſt auch die todt, des Grosvaters, dann der Grosmutter, und nach ihr, des nächſten Verwandten, doch ſo, daß unter Perſonen gleichen Grads und Geſchlechts die von der Vaterſeite den Ausſchlag geben: neben allen aber, auſſer neben dem Vater, muß auch der Vormund einwilligen. Das förmlich adoptirte Kind muß des angenommenen Vaters Einwilligung haben. „ Oder ebendaſ. 8te Abſch. §. 497. — 501. Es ſcheidet 1. Ehebruch, auch bloſſer Umgang der ihn dringend vermuthen läßt: Verdacht ſcheidet nicht, aber wer ihn ſich zugezogen hat, dem ſoll, den Verdacht zu meiden, vom Richter auferlegt werden, und folgt er nicht, ſo ſcheidet auch der, §. 502. — 504. Verläſt ein Gatte den andern ohne Einwilligung deſſelben, oder ohne rechtmäſſigen Grund; ſo muß der Richter ihm befehlen, ihn wieder anzunehmen: gehorcht er nicht, oder verläßt er den Gatten nochmal; ſo ſcheidet das. Iſt ſein Aufenthalt unbekannt, oder auſer den königlichen Landen; ſo ſoll er, wann er ein Jahr lang weg iſt, öffentlich vorgeladen, und erſcheint er nicht, dann geſchieden werden, u. ſ. w. „Auch hier unterwerfe ich in dieſem gern meinen Geſchmack andern Einſichten.

Endlich und fünftens iſt auch die Anführung dieſes Geſetzbuchs ſehr mühſeelig, wegen der vielen Abtheilungen und Unter-Abtheilungen. Es würde der Aengſtlichkeit der Ordnung wohl nichts geſchadet haben, wenn man allenfalls das ganze Werk in Theile, Bücher, Titel, und §§. zerlegt hätte. Hätte man dann die Bücher, wie in den Pandecten, in einem fort nummerirt; ſo würde es, wie in den Pandecten, bei der Anführung auch nicht nöthig geweſen ſein, die Theile zu bemerken; und man würde mit 3. Zahlen davon gekommen ſein, da man nun 5. braucht, nemlich: Theil, Abtheilung, Titel Abſchnitt, Paragraph; welches eben ſo mühſam und weitläuftig als unſicher iſt. — Doch auch das iſt Nebenſache!

Laſſen Sie uns nun näher in das einzelne gehen, und nach dem Sinn der öffentlichen Auffoderung, und nach Ihrem Wunſch, die einzelnen Geſetze, in Rückſicht auf ihre Deutlichkeit, Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit, prüfen.

Ich werde Ihnen bei dieſer Prüfung freilich manchmal zu chicaniren ſcheinen; aber erinnern Sie ſich, daß eben die Prüfung deswegen angeſtellt werden ſoll um zu ſehen, wie dieſe Geſetze chicanirt werden können. Und wenn man mich recht berichtet hat; ſo ſind die Preuſen bei ihrem kalten Sinn eben nicht unfähig zur Chicane. Ja, wenn wir Hrn. D. Stark glauben; ſo giebt es ſelbſt in Berlin Leute die es mit manchem Procurator aus Rouen oder Caen aufnehmen. Was ſollte es auch nicht, da man ſelbſt in dem ſüdlichſten Deutſchland, wie der Löwe, der ſich mit dem Schwanz in die Seiten ſchlägt, um ſich zum Zorn zu reizen, auch täglich ſich kneipt und martert, um fein und liſtig zu ſeyn, auch manchmal nicht ohne Erfolg! —

Der Eingang des Preuſiſchen Geſetzbuchs handelt, wie billig, von den Geſetzen ſelbſt: was ſie ſind, mit welcher Vorſicht ſie verfaßt werden, wie ſie publicirt werden ſollen, wen ſie verbinden, wie ſie anzuwenden und auszulegen ſind, wie ſie aufgehoben werden ſollen.

Ueber den weiten Umfang des erſten §. *) habe ich ſchon geſprochen; Er enthält eigentlich den Begriff der Geſetze, aber nicht philoſophiſch, ſondern juriſtiſch, d. i. blos in Rückſicht auf das Poſitiv-Geſetz; und auch in der Rückſicht, zugleich auf den letzten Entzweck der Geſetze, das Wohl des Staats, und den Mittelzweck, die Rechte der Unterthanen.

Dieſer Begriff wird aber in dem folgenden §. 54. wieder ganz verwirrt, wo es heißt, daß die Rechte der Unterthanen dem Wohl des Staats untergeordnet ſind. **) Denn iſt das, ſo beſtimmen die Geſetze im Grund nur die Rechte und Pflichten der Bürger gegen den Staat, und unter ſich, haben ſie gar keine eigne Rechte, folglich hebt ein Glied dieſer Erklärung

---

*) Siehe oben Seite 142.

**) Einl. §. 54. Alle einzelne Rechte der Bürger des Staats müſſen dem Entzweck der allgemeinen Ruhe und Sicherheit des Staates untergeordnet ſeyn.

klärung das andere auf; wenigſtens wird das eine völlig unnüz.

Ferner, wenn die Verfaſſer dieſes Geſetzbuchs auch ſich notwendig, den unüberſehlichen Geſichtskreis ausſtecken muſten, den ſie vor Augen haben; ſo dünkt mich würden ſie doch wohl die verſchiedenen Arten der Geſetze haben unterſcheiden müſſen.

Es entſchuldigen ſich dieſelbe, in einer der Vorreden zu den folgenden Abtheilungen, daß ſie ſo viele Definitionen in den erſten Theil hätten einflieſen laſſen. Ich beſchuldige ſie, daß ſie ſo wenige gegeben, ſo wenig, auch da wo ſie es ſolten, dogmatiſirt haben. Wie gern ſehe ich den eitlen Juſtinian, der ſich für einen Sieger der Gothen und Vandalen, Allemanen und weiſſen nicht? zu halten für gut fande; wie gern ſehe ich den, in ſeinem orientaliſchen Prunk, das *ſacrum encauſtum* verſchwenden, um ſeinen Unterthanen zu ſagen, was die *Juſtitia*, *Jurisprudentia*, *Jus Gentium* und *Jus publicum* iſt! Seine Räthe ühlten wohl, wie nötig es iſt, alle dieſe Geſetzes-Arten zu unterſcheiden, damit jede in ihrem Geſichtspunkt, ihre richtige Anwendung erhalte.

Ueberhaupt haben die alten Juriſten, die gar wol wußten, wie gefährlich die Definitionen in den Rechten ſind, ſich, wie ich ſchon bemerkt habe, nicht geſcheut ſie überall zu geben, wo ſie muſten. Und hatten ſie einmal eine gegeben, ſo ſahen ſie ſie an, wie Geſchöpfe Gottes und der Natur, an deren Verhältniſſen nichts mehr zu ändern wäre. Dieſe, ich muß es Weisheit nennen, war es auch, welche machte, daß man die römiſchen Geſetze, für eine geſchriebene Vernunft hielte, und mit Recht noch hier und da dafür anſieht. Sie wars, die ihnen den Vorzug vor den deutſchen Geſetzen und Gewohnheiten gab, und ihre Anwendung ſelbſt in Staats- Rechts Sachen, in dem Mittel Alter, vielen Juriſten räthlich machte.

Dieſe Juriſten waren nicht ſo blind, daß ſie nicht den Unterſchied zwiſchen den deutſchen Reichsfürſten und den Prätoren, zwiſchen der deutſchen väterlichen Gewalt und der römiſchen, zwiſchen den deutſchen Leibeigenen und den römiſchen Knechten, den deutſchen Emphyteuſen und den römiſchen, dem deutſchen *Uſus fructus* und dem römiſchen, u. ſ. w. hätten ſehen ſollen. Aber, weil alle dieſe Dinge, wie ſie die Deutſchen hatten, ſchwankend, unbeſtimmt, und wenn ich ſo ſagen darf, ohne Form, Geſtalt und Weſen waren; die römiſchen aber ihre ganze Beſtimmtheit hatten; ſo wollten ſie wenigſtens dieſen moraliſchen Geſchöpfen auch bei den Deutſchen eine feſte Geſtalt geben. Und, incomodirte ſie etwas in den eingeführten Verhältniſſen der deutſchen Ungeſtalten, ſo ſuchten ſies entweder weg zu diſputiren, oder ſie griffen, wie die römiſchen Juriſten auch, zu Fictionen, wodurch dieſe ſo oft ihren Definitionen entſchlupften.

Ich fühle ſo gut als jemand, wie viele Kunſt in der Geſetzgebung dazu erfordert wird, geſetzmäßige Definitionen, in ihrer ganzen Beſtimmtheit zu geben, und nachher die Verhältniſſe, die man entweder nehmen muß wie man ſie findet, oder die man auch neu macht, ſo darzuſtellen, daß ſie auf die Definition ſich anpaſſen laſſen. Was hatten die ſubtilſten Köpfe der Römer für Mühe, den Söhnen und Knechte[1], welchen ſie kein *Caput* zugeſtanden hatten, doch eine rechtliche Wirkſamkeit und Empfänglichkeit zu geben? wie muſten ſie ſich durchhelfen, um dem Pflegſohn, der keine Perſon hatte, die rechtliche Verhältniſſe zu ſchaffen, die eine Perſon erfordert? wie viele Geſetze koſtete es, die öffentliche Treu und Glauben und die gemeine Billigkeit, gegen den Begrif von *pactis nudis* von *Contractibus ſtricti juris*; von Teſtamenten und Erbſchaften, zu ſchützen? Aber, was Menſchen Werk iſt, muß entweder unbeſtimmt bleiben, oder durch Kunſt zuſammen gehalten werden.

In dem gegenwärtigen Fall des preuſſiſchen Geſetzbuchs, hätte es vielleicht nicht einmal ſogar viele Kunſt gebraucht, die Arten der Geſetze zu unterſcheiden und zu beſtimmen: und wann wir die Einleitung durchgegangen haben, werde ich Ihnen, einen Verſuch vorlegen, wie ich, nach meiner Idee von dem Civil-Geſetzbuch, dieſe Einleitung etwa eingerichtet haben würde. — Laſſen Sie uns nun weiter gehen.

Der 2te §. *) verwirft alle alte, in dieſem Geſetzbuch und den folgenden Provinzial-Geſetz-

---

*) Siehe oben S. 142.

üchern nicht enthaltene Geſetze. Ich weis
cht ob die preuſiſche Geſetz - Commiſſion eifrig
nd fleiñg genug bedienet wird, um alles ein-
hen zu können, was ſie verwirſt, und in
r Aengſtlichkeit, mit welcher ich an alten
Sachen rüttele, hätte ich lieber gerathen hier
ur zu ſagen: Kein Richter ſoll nach derglei-
en Geſetzen erkennen, ohne über deren Werth
nzufragen; noch ſoll aus denſelben ein Recht
ntſpringen, bis dieſer Werth entſchieden iſt.
Scheine ich aber auch hier zu beſorglich,
werden Sie mir doch wohl zugeben, daß
as Wort, abgeſchaft, zu unbeſtimmt iſt.
dieſer §. 2. iſt aus dem §. 19. zu erklären,
o es heißt, daß iedes neue Geſetz, nur von
en Handluñgen und Fällen gelte, die ſich
ach ſeiner Publication ereignen. Alſo ſind
uch die alten Geſetze, die hier abgethan wer-
en, nur ſoweit abgeſchafft. Nun laſſen Sie
ns ſehen ob dieſe ſich erklärenden Geſetze, ihre
Deutlichkeit haben? Was heißt das: eine Hand-

---

*) Einl. §. 19. Jedes neue Geſetz, gilt nur auf Handlungen und Fälle, die ſich nach ſeiner Publication ereignen.

lung, oder ein Fall ereignet ſich? Heißt das: er kommt zu der Epoche vor den Richter? oder heißt es: das Factum das vor den Richter kommt, iſt erſt in der Epoche vorgefallen? Iſt jenes zu verſtehen, und ich habe vor Publication des neuen Geſetzes, im Vertrauen auf ein altes, nicht wiederholtes Geſetz, entweder einen Contract geſchloſſen, der nun ungültig iſt, oder eine Feierlichkeit unterlaſſen, die nun nöthig iſt, oder ein Recht erhalten, das mir von dem neuen Geſetz verſagt wird; ſo verliere ich mein Recht: iſt dieſes; ſo gewinne ich. Der Fall hat ſich zweimal in dem Oeſtreichiſchen erſt neuerlich zugetragen.

Ein paar Eheleute hatten ſich vor 40. Jahren, im Vertrauen der an ihrem Ort eingeführten Gemeinſchaft der Güter, geheurathet, ohne Ehevertrag. Der Mann hatte ein groſes Gut die Frau hatte nichts. Nach einer vierzig jährigen Ehe macht man ein Geſetzbuch, das die Gemeinſchaft durchgängig aufhebt. Nun ſtirbt der Mann ohne Kinder. Da die neuen kaiſerlichen Geſetze ſich auch ſogar auf die vorige Zeit erſtrecken ſollen, würde die Frau ihres Mannes Erbſchaft dort wohl gar nicht erhalten haben:

aber nach den preuſiſchen, war es wenigſtens zweifelhaft, bis der Zweifel, den ich eben aufwarf, entſchieden iſt. Der zweite Fall betraf einen Concurs. Eine Frau hatte vor dem Geſetz gewiſſe Rechte wegen ihrer Illaten. Der Concurs wurde eröfnet. Ehe aber die Frau ihre Illaten dem alten Geſetz nach anſprechen konnte, erſchiene das neue Geſetzbuch, das ihr die alten Vorrechte nahm. Dieſer Fall würde, wenn man auch den §. 19. und §. 2. wie er wohl zu verſtehen ſeyn mag, von dem Facto, zu der Zeit da es entſtanden, nicht von der Zeit der Klage erklärt, doch ſehr intricat worden ſeyn: denn er wurde in die Frage von dem formalen und materialen Concurs eingeſchlagen haben. War das Vorrecht der Frau, gleich bei ihrer Ehe ihr gegeben, oder bei Entſtehung des materialen, oder bei Entſtehung des formalen Concurſes?

Ich ſehe wohl, Sie ſind gleich mit der Antwort fertig: aber das preuſiſche Geſetzbuch fordert in §. 34. *) daß alles deutlich dem

---

*) Einl. §. 34. Der Richter darf, bei Entſcheidung ſtreitiger Fälle, den Geſetzen keinen

Richter vor Augen ſtehen ſoll, und nach §. 35. **) ſoll er im Zweifel anfragen. Er weiß alſo wie er ſich helfen kann. Aber was ſoll ich, der ich Partie bin, thun? Soll ich, wann das neue Geſetz kommt, geſchwind hingehen und alle meine Contrakte danach umſchmelzen? Sollen alle Weiber im Land, ſich die Erklärung wegen ihrer Illaten geben laſſen? Soll der Creditor, wann er im Vertrauen auf die Gemeinſchaft der Güter zwiſchen Eheleuten geborgt hat, nachſehen ob das neue Geſetz das alte, dem er vertraute, wiederholt hat?

Und dann, was iſt erſt von den Polizei- und Regierungs-Geſetzen zu ſagen? Kann das neue preußiſche Geſetzbuch, alle, namentlich wiederholen? Und wiederholt es ſie, kann es das anders, als ganz im allgemeinen?

Sinn beilegen, der nicht durch die Worte, den Zuſammenhang und den Gegenſtand des Geſetzes, deutlich beſtimmt iſt.

**) Einl. §. 35. Findet der Richter den Sinn des Geſetzes zweifelhaft, ſo muß er vor Abfaſſung des Urtheils, die Erklärung der Geſetzcommiſſion einholen.

Mich dünkt, um hier nicht mehr Ungewißheit und Raum zu Chicanen zu geben, wären der § 2. und 19. etwa noch ſo zu beſtimmen:

1. Alle alte Geſetze, welche dem neuen Geſetzbuch entgegen ſind, ſollen, wann ſie nicht ausdrücklich daſelbſt beſtättigt werden, aufgehoben ſeyn.

2. Alle alte Geſetze, welche weder demſelben entgegen, noch darinn beſtättigt ſind, oder wobei es zweifelhaft iſt, ob ſie ihm entgegen ſind, ſollen, wenn ſich jemand darauf beruft, der Geſ. Com. eingeſchickt, und ob nach ihnen zu erkennen ſey? angefragt werden.

3. Alle Aufhebung der alten Geſetze und alle Feſtſetzung der neuen, wirkt nur auf die Rechte und Verbindlichkeiten, welche einer, nach deren Publication erwirbt oder auf ſich nimmt.

Was ich über den 2ten §. ſagte, ſage ich auch von dem 3ten, der alle Gewohnheitsrechte aufhebt *). Ueberhaupt erkläre ich mich meiner geringen Einſicht nach, ganz gegen den Geiſt unſrer heutigen ſchneidenden

---

*) Siehe oben S. 143.

Geſetzgebung. In Anſehung der Gewohnheiten aber, iſt mir beſonders der Ausſpruch des Julians im L. 31. ff. de LL. eine wirkliche *ratio ſcripta.* Ich muß ihn Ihnen herſetzen, weil er zugleich ſo viel Licht über das verbreitet, was ich in meinem vorigen Schreiben, von der Entſtehung der Civil-Geſetzgebung ſagte.

> Billig wird eine alte Gewohnheit für ein Geſetz geachtet: und das iſt eigentlich das Recht, was die Gewohnheit feſtſetzt und die Sitten der Leute. Denn, da die Geſetze ſelbſt, uns nur deswegen verbinden, weil das Volk ſie genehmigt hat, und weil es ſie nach ſeinem Urtheile hat aufnehmen wollen; ſo iſt es billig, daß auch alle ſich dem fügen, was das Volk gut geheiſſen hat, ohne ſchriftliches Geſetz. Und welcher Unterſchied iſt zwiſchen einer Einwilligung in Worten, oder in Handlungen und in der That?

Gewiß dieſer Julian war würdig, unter dem Antonin zu leben. Und ſollten unſre neue Antonine, keine Juliane mehr finden, die doch auch dem Volk ein wenig Recht ließen, für ſich zu denken, für ſich — ich will nicht ſagen neue Geſetze zu geben, ſondern nur die gegebenen abzuſchleifen; ſie, wie man durch den Gebrauch oft einen zu engen Rock, der einen überall drückte und preßte, auf ſeinen Leib anpaſſender macht, auch durch den Gebrauch erträglich zu machen. Es iſt ja kein Bauer, der, wenn er dem Nachbar eine Kuh auf die Weide treiben laſſen muß, nicht auch dann und wann ein Kälbchen mitlaufen lieſe; keiner der, wenn er ein Wegrecht leiden muß, neben die 8. Schuh in *porrectum*, und die 16. in *anfractum*, Fußanglen legte: warum ſoll der Geſetzgeber, der Vater ſeiner Unterthanen, wie ein pedantiſcher Schulmeiſter, der kein Comma duldet, das nicht ſo ſichelförmig iſt wie ſeine, dem Unterthan nicht auch einen Spielraum laſſen?

Und, wiſſen Sie warum das ſchneidende, das wir jetzt in allen Geſetzbüchern ſuchen, ſich ſo beliebt gemacht hat? die Richter möchten eben gern ihre Denkkraft ſo viel ſchonen als möglich iſt, und zu jedem Fuß eine Leiſte ſchon fertig finden, die ihm paßte; *) die Regierungen möchten es gern dahin bringen, daß ſie jeden Advocaten-Schreiber, ſo wohlfeil als möglich, zum Juſtizrath machen, und ihm nebenher noch ein anderes Aemtchen auftragen könnten. Die Philoſophen aber, die immer ſo nach Beſtimmtheit und Simplification ſchreien, möchten gern alles ſo haben, daß ſie ohne mühſames Studium, auch einen Einfluß auf das practiſche Leben anſprechen, und dann die Welt modlen oder regieren könnten, wie ſie ihre Syſteme modlen, und ihre ontologiſchen Weſen regieren.

---

*) Weiſe iſt was Selchow in Elem. I. G. ſagt: Quam enim noſtro ævo crepant nomothetæ, uni-

Es giebt, dunkt mich, ein Mittelweg: aber er iſt ſchwer zu finden! —

Auſſer dieſer allgemeinen Beobachtung über den Innhalt des §. 3., muß ich auch noch eine beſondere machen Der §. ſpricht von **ſogenannten Gewohnheiten.** Welche ſind die? Die Rechte haben gewiſſe Kennzeichen der Gewohnheit feſtgeſetzt, wonach ihre geſetzliche Kraft beurtheilt werden ſoll. Sind auch ſolche Gewohnheiten gemeint? oder nur die, welche dieſe Probe nicht halten? Sind jene ge-

---

formitatem legum, Reip. ſalutarem, pigritiæ magis ipſorum, quam ſaluti publicæ adſcribendam eſſe, exiſtimo.

meint: ſo ſagt das Wort ſogenannte nichts; ſind die gemeint, ſo gelten jene.

Ferner geht die Abſchaffung der Gewohnheiten, auch auf die Municipal-Städte und Dörfer? Auch auf Polizei-Anſtalten u. ſ. w? Hundert Jahre lang, pflegten hier und da, die jüngſten Bürger gewiſſe Laſten für die Communen zu tragen; hundert Jahre lang waren die Wittwen, oder die verheuratheten Kinder, die noch bei den Eltern ſaſſen, von einigen Laſten frei; immer wurde der 60 jährige Mann, von der Dorfwacht entbunden; immer war der Schulze frei von Gemeinds-Frohnden. — Soll das alles nun in das Geſetzbuch? Soll es alles wenigſtens bei der Gemeinde, in das Statut, und das wieder in das Provinzial-Geſetzbuch? O Juſtinians Cameele! werdet ihr dieſe Laſten tragen? Und ihr armen Beamten, wie werdet ihr mehr unter den Dorf-Gemeinden leben können, wo keiner, weder ſeinem Nachbar, noch ſeiner Gemeinde mehr etwas leiſten wird, wenn er nicht Schwarz auf Weis ſieht? — Noch iſt, wenigſtens in dem ſüdlichen Deutſchland, wo die deutſche Gutherzigkeit erſt nun mit der Aufklärung zu kämpfen anfängt; noch iſt da eine Vibration von den alten Zeiten des patriarchaliſchen Lebens übrig, wo Sitten und Nachbarlichkeit mehr war, als Geſetze: Wehe dem Volk, wann auch da, keiner mehr auf den andern ſich verlaſſen kann, bis der Donner von Sinai gehört worden iſt!

Zum vierten §. daß des Richters Spruch nur zwiſchen den Parteien ein Geſetz mache *); habe ich nur eine kleine Bemerkung zu machen. Nemlich, daß den Worten: zwiſchen welchen, noch beigeſetzt werde: und in der Sache in welcher. So wie der §. da liegt, ſolte man glauben, daß wann zwiſchen zwei Parteien einmal rechtskräftig geſprochen worden wäre, immer in gleichen Fällen, zwiſchen ihnen, ſo geſprochen werden müſſe. Z. B. Ein Richter ſpräche auf den Beweis aus einem Calender des Handwerksmanns gegen mich, wie auf den, aus einem Kaufmanns-Buch. Iſt das ein Geſetz zwiſchen ihm und mir, und muß ich nun das, wenn ich es bei einer Klei-

---

*) Einl. §. 4. Entſcheidungen der Richter vertreten nur unter den Parteien, zwiſchen welchen ſie rechtskräftig ergangen ſind, die Stelle eines Geſetzes.

tigkeit zugabe, auch dieſem Mann in gröſſten Dingen geſtatten?

Der 6. §. *) iſt an der Stelle, wo er ſteht, ganz unverſtändlich; iſts auch an ſich. Niemand ſoll durch einen Machtſpruch an ſeinem Recht gekränkt werden. Was iſt ein Machtſpruch? Iſts blos der Spruch, der, ohne die Parteien zu hören, ertheilt wird; ſo iſts jede Sentenz, welche dieſe unheilbare Nichtigkeit bei ſich hat. Iſt es der, wo gegen evident erkanntes Recht, erkannt wird? Iſt es der, wo der Regent, ohne den Gang der Gerichte, ausſpricht? Sey's aber welcher es wolle; — was geſchieht wenn ſo einer gegeben wird? Kann er immer wieder aufgehoben werden; kann der Beleidigte ungeſtraft nicht gehorchen; oder ſoll nur der, welcher ihn gegeben hat, ſagen müſſen: Ich thate was ich nicht ſollte?

Ferner, wie kommt der Satz hieher? Will er ſagen, ein Machtſpruch macht kein Geſetz, ſo wie er nach dem Zuſammenhang ſagt; ſo iſt er ſchief ausgedruckt, und unrichtig.

---

*) Einl. §. 6. Durch Machtſprüche ſoll niemand an ſeinen Rechten gekränkt werden.

Denn alle Geſetze ſind Machtſprüche: und doch kann keins nach §. 54. *) und §. 88. **) jemand an ſeinen Rechten kränken; auch ſtickt alsdann der Satz ſchon im §. 5. ***). Will er aber ſagen: er macht kein *jus inter partes*, ſo gehört er in das Capitel *de Sententiis, rebus Judicatis & remediis contra ſententias.*

Eben das iſt auch bei dem 7ten §. ****) nach welchem die Reſcripte der Miniſter u. ſ. w. über die Rechte der Unterthanen, nicht entſcheiden können, zu bemerken. Das Wort entſcheiden,

---

*) Siehe oben S. 160.

**) Einl. §. 88. Alle Rechte der Bürger des Staates, entſpringen entweder unmittelbar aus dem Geſetz, oder ſie ſind Folgen, welche die Geſetze mit gewiſſen Handlungen verbinden.

***) Einl. §. 5. Was der Landsherr in einzelnen Fällen verordnet, ſoll nicht auf andere ausgedehnt werden.

****) Einl. §. 7. Reſcripte der Staatsminiſter oder der vorgeſetzten Ober-Collegien, ſollen über die Rechte der Unterthanen des Staates, nichts entſcheiden, ſondern nur als einſtweilige Verordnungen, bis zur nähern Erörterung, gelten.

ſcheiden, beſtimmt aber hier deutlich, daß dieſer §. blos unter das Capitel vom Richter-Amt gehört: und wie derſelbe auch da Plaz finde, wie überhaupt das Richter-Amt beſtimmt werden kann, wann die Civil-Geſetze und die Regierungs-Geſetze ſo in eine Maſſe geworfen werden, ſehe ich nicht.

§. 8. *) will, daß unconfirmirte Geſellſchafts-Statuten, wie Verträge gelten ſollen. Sind hier auch Communen und Munizipal-Städte zu verſtehen? Ohne Zweifel, denn, ſo ſagt T. I. Abth. II. T. III. Abſch. 2. §. 70. **) Alſo wenn in ſolchen, ein ſolcher Vertrag bindig eingegangen iſt; ſo müſte dieſer durch Prozeſſe mit dem Fiskal aufgehoben werden, wenn er dem Staat nicht gelegen iſt; oder ſeine Aufhebung iſt nach Einl. §. 6. ***) ein Macht-

M

---

*) Einl. §. 8. Statuten einzelner Geſellſchaften, Zünften und Gewerker, verbinden deren Mitglieder als Verträge.

**) §. 70. Betreffen dergl. Statuten blos die innere Einrichtung und Polizei der Stadtgemeinden, oder gewiſſer Claſſen derſelben: ſo gelten ſie unter ihren Mitgliedern als Vertrag. —

***) Siehe oben S. 175.

ſpruch und gegen §. 57. *) Und das muß auch ſogar geſchehen, wann er gegen das Geſetz wäre. Denn erſt der Richter muß erkennen, ob dem ſo iſt. Auch binden dann ſolche Statute die Kinder nicht, wann ſie nicht real ſind, oder der Erben gedacht wird. — Es läßt ſich hier fragen und bezweifeln ſo viel man will. —

Mich dunkt, eine Landsregierung thut immer Uebel wann ſie auf ihr Recht, Geſetze zu geben, ſo eiferſüchtig iſt. Warum ſollen Munizipal-Magiſtrate und Dorfſchaften, nicht auch unter ſich, in den kleinen Polizei-Sachen und Land-Oekonomie-Sachen, ein Statut machen dürfen, das in dieſer Gemeinde verbindlich iſt? Denken Sie Selbſt was dieſes Geſetz für Folgen haben muß. Th. I. Abſch. II. p. 85. §. 73. **) erfordert zu einem ſolchen Statut, Vernehmung der ganzen Gemeinde. Nur Vernehmung? O Nein! das Statut ſoll ja ein Vertrag ſeyn, alſo auch Einwilligung. *Per majora* oder *duas tertias*? Mit Nichten: ſondern einſtimmige, nach Th. II. Abth. III. Tit. 14. Abſch. I. §. 12. *) wenn nicht vielleicht etwas wegen der Dorf-Gemeinden beſonders verordnet ſeyn ſollte: das mir entwiſcht wäre. Alſo, wann nun die Klügſten der Gemeinde bei nebeligem Wetter das Vieh auf die Weide zu treiben verbieten; wann ſie eine Weide überhaupt zu befahren verbieten; wann ſie Federvieh auslaufen zu laſſen. unterſagen; wann ſie den Wald an gewiſſen Tagen oder Jahrszeiten zu betreten; Wege zwiſchen den Weinbergen und Feldgütern, andern als den Eigenthümern zu gebrauchen; verbieten u. ſ. w. ſo ſoll alles das, durch Vertrag geſchloſſen werden müſſen; oder nach Einl. §. 9. und l. c. §. 70. vom Geſetzgeber beſtättigt werden?

---

*) Einl. §. 57. Sowohl dem Staat als ſeinen Bürgern müſſen die wechſelſeitigen Zuſagen und Verträge heilig ſeyn.

**) §. 73. Statuten aller Art können, ohne vorhergegangene Vernehmung der ganzen Gemeinde, weder errichtet und verändert, noch aufgehoben werden.

---

*) §. 12. (Vom gemeinſchaftlichen Eigenthum) Selbſt durch die Mehrheit der Stimmen, können die übrigen Theilhaber, in ihren Rechten nicht beeinträchtigt werden.

Im preußiſchen müſſen, ſo viel ich mich erinnere, gewiſſe Beamten, jährlich herum reiſen, die Oeconomie der Munizipal-Orte und Dörfer zu viſitiren, und ihre Rechnungen abzuhören. Sollte es ſo gefährlich ſeyn, wann man den Magiſtraten, nach dem Umkreiß ihrer Beſtellung, das Recht gäbe, ſimple Polizei-Sachen, durch geſetzmäſige Statuten feſt zu ſetzen, mit dem Vorbehalt, daß ſie jährlich dieſe dem viſitirenden Beamten anzeigten, und daß ſie giltig blieben, bis ſie vom Geſetzgeber aufgehoben würden?

§. 10. — 12. und 42. — 49., ſpricht von Privilegien.

Zuerſt bemerke ich hier, daß gar keine Erklärung der Privilegien angegeben wird.

Die Rechtslehrer unterſcheiden hier meiſt ſehr genau, *privilegia* und *jura ſingularia.* Dieſe ſind die, aus dem Stand flieſenden beſonderen Rechte; jene, die Ausnahmen vom gemeinen Recht.

Ferner, giebt es Privilegien, die nur andere von dem Gebrauch eines gemeinen Rechts ausſchlieſen: und ſolche, welche Einem ein Recht geben, das keiner hat. Oder ſie entladen Einen von einer gemeinen Laſt, entweder ſo, daß ſie die übrigen damit belegen, oder ſo, daß der Staat dem Beitrag des Privilegirten, entſagt. Endlich ſind ſie auch mit bloſen Conceſſionen nicht zu verwechslen, nicht mit den bloſen Aggratiationen und Abolitionen.

Wenn ich das Privilegium zu definiren hätte, ſo würde ich ſagen: Es iſt ein Vorrecht, nach deſſen Erwerbung Einer, von der Verordnung eines Geſetzes ausgenommen, oder einer allgemeinen Erlaubniß allein zu genieſen, befugt wird. Dieſe Erklärung unterſcheidet die Privilegien von den Abolitionen und Aggratiationen; weil bei dieſen, das Factum, vor der Ausnahme vorausgeht: ſie unterſcheidet ſie von den Conceſſionen; weil dieſe, da wo die Erlaubniß allgemein iſt, nicht Plaz finden: ſie unterſcheidet ſie von den geſetzmäſſigen Vorrechten der Stände, oder den ſ. g. *priv. in Corpore juris clauſis*; weil dieſe ſchon im Geſetz enthalten ſind. Von den Diſpenſationen kann man ſie aber nicht unterſcheiden, weil dieſe wahre Privilegia, obgleich oft nur in einem einzelnen Facto ſind.

Laſſen Sie uns nun dem preuſſiſchen Geſetz folgen: §. 11. ſagt: Privilegien, wodurch ein Dritter in ſeinem Recht gekränkt wird, ſollen für erſchlichen geachtet werden *). — Dergleichen ſind alle die, welche das, was allgemein erlaubt war, Einem, mit Ausſchlus der übrigen geben. §. 56. **) der Einl. ſagt, wie weit der Staat die natürliche Freiheit einſchränken kann. Alſo, wo der Fall dieſes §. 56. nicht durch das Geſetz beſtimmt iſt; da iſt die Freiheit, folglich das Recht eines jeden klar: und jedes Privilegium gegen dieſe Freiheit iſt eine Kränkung meines Rechts, alſo' gegen §. 11.

Nun ſetzen Sie: Ich will eine Zuckerraffinerie in Berlin anlegen. Das kann ich, nach dem § 56. ſo gut als Schlittgerber. Dieſem wird aber das ausſchlieſende Privilegium gegeben: werde ich alſo nicht in meinem Recht der natürlichen Freiheit, das ich nach §. 56. hatte, gekränkt? Iſt alſo nicht dieſes Privilegium erſchlichen? Dieſem Einwurf iſt mit dem Beiwort, **erworbene, zu, Rechten** geholfen. Denn, alsdann kann ich mich nicht mehr auf den §. 56. berufen, weil das Wort, erworbene, noch ein Factum vorausſetzt, wodurch ich der natürlichen Freiheit mich bedient, und von deren Ausübung, Beſitz genommen habe.

---

*) Einl. §. 11. Privilegia, wodurch ein Dritter an ſeinem Beſitz oder Rechte, wider die Vorſchrift der Geſeze gekränkt wird; ſollen für erſchlichen geachtet werden.

**) Einl. §. 56. Der Staat kann die natürliche Freiheit ſeiner Bürger nur in ſo fern einſchränken, als das Wohl der geſellſchaftlichen Verbindung ſolches erfordert.

Laſſen Sie uns alſo dieſes Wort beiſetzen, und nun fragen: ob dann das Privilegium auch für erſchlichen zu achten iſt, wann der Privilegiengeber von meinem erworbenen Recht, wüßte? Iſts nicht; warum ſagt das Geſetz doch, was es ſagt? und iſts; ſo iſt die Fiction der Erſchleichung höchſt violent, und dem Privilegiengeber unanſtändig. Warum ſolte es aber in dem Fall für erſchlichen geachtet werden, da nach §. 54. *) alle Rechte dem gemeinen Wohl untergeordnet, die Beſtimmung des gemeinen Wohls aber, nach Th. I. Abſch. III. §. 1. **) dem Oberhaupt des Staats, alſo Ebend. §. 6. *) dem Privilegiengeber zukommt, und zwar, nach Einl. §. 10. **) auch ausdrücklich in dem Fall, wann die Rechte der Perſonen dadurch geändert werden. Alſo wäre in dieſen §. noch, auſer dem Wort: **Erworbene**, einzuſchalten, **dem Privilegiengeber nicht bekannte.**

---

*) S. oben. S. 160.

**) §. 1. Alle Rechte und Pflichten des Staats, vereinigen ſich in dem Oberhaupt deſſelben.

Nach §. 12. ſoll ein Privilegium, das nicht ausſchlieſend ertheilt worden, auch andern gegeben werden können. Wie aber wenn das Privilegium ſeiner Natur nach, ausſchlieſend iſt? Wenn ich in einer Sache die, nach §. 56. jedem frei iſt, ein Privilegium bekomme; ſo habe ich nichts, ohne das Ausſchlieſungsrecht.

§. 37. und 38. Jedes Priv. ſoll ſo erklärt werden, daß es dem andern am wenigſten zum Nachtheil gereicht: ſonſt aber ſo, daß es nicht vereitelt wird *). Das Wort ſonſt beſtimmt die Regel: das vorhergehende iſt die Ausnahme. Alſo kann ein Privilegium in Anſehung eines Dritten, ſo eingeſchränkt werden, daß es vereitelt wird; aber ſonſt nicht. Sie haben eine Bannmühle; mir wird das Privilegium gegeben, für mich eine eigene Mühl anzulegen. Alſo ſchränken Sie mich nach §. 37. blos auf das Mehl ein, das ich ſelbſt eſſe. Was nutzt mir, ſchreye ich, die Mühle, für dieſe Kleinigkeit? mein Privilegium wird vereitelt? Das ſchadet nichts, ſagen Sie, denn nur in dem Fall muß dein Privilegium dir nutzlich bleiben, wenn ſonſt keines dritten Rechte dadurch beſchränkt werden. Anſtatt dem Sonſt in §. 38. ſollte es alſo wohl heiſſen: Doch ſo.

---

*) §. 6. Ausnahmen von den Geſetzen zu bewilligen, Privilegien zu verleihen, gehört zu den Majeſtäts-Rechten.

**) Einl. §. 10. Privilegien, welche die Vorſchriften des gemeinen Rechts, in Anſehung gewiſſer Sachen, Perſonen und Fälle verändern, können allein von dem Geſetzgeber ertheilt werden.

---

*) Einl. §. 37. Jedes Privilegium muß ſo erklärt werden, wie es am wenigſten zum Nachtheil eines Dritten gereicht. §. 38. Sonſt aber, ſind Privilegien ſo zu deuten, daß die Gnade, welche der Landsherr dem Privilegirten angedeihen laſſen wollte, nicht vereitelt werde.

§. 39. *) Ausdehnung und Einſchränkung der Privilegien ſoll vom Privilegiengeber geſucht werden. Welche? Die, die in dem Sinn der Worte liegt, nach welchem ich aber bisher mein Privil. nicht ganz benutzt habe; oder ſolche, die über die Worte hinausgeht? Mich dünkt die nürnbergiſche Univerſität Altdorf wars, von welcher man mir erzählt hat, daß ſie das Privilegium bekommen habe, Doctores zu creiren. Ich weiß nicht durch welche Scrupuloſität die Nutritoren bewegt wurden, bei dem K. Hof anzufragen: ob ſie auch Doctoren der Theologie machen dürften? Natürlich war die Antwort, Nein! dazu müßt ihr ein neues Privilegium bezahlen. Wars dieſe hohe Schule nicht, ſo bitte ich um ſo mehr, daß mir dieſe Allegation verziehen werde, da ich derſelben ſo vielen Dank und Ehrfurcht ſchuldig bin. — Das Exempel gilt doch immer als Exempel, und als Beſtättigung des alten Sprichworts:

---

*) §. 39. Wenn von Ausdehnung oder Einſchränkung der Privilegien die Rede iſt: ſo muß darüber bei dem Geſetzgeber ſelbſt angefragt werden.

Wer viel fragt, geht viel um. Mich dunkt eine Einſchränkung und Ausdehnung nach logiſchen und critiſchen, und grammatikaliſchen Regeln, braucht keine authentiſche Interpretation; und iſt es nach Einl. §. 97. richtig, daß wer zum Gröſſern, das iſt das Genus, ein Recht hat, auch zu der Species ein Recht habe; ſo würde die hohe Schule, wenigſtens, welche die vorhin angeführte Frage thate, auch ohne deren Entſcheidung, vor dem Fiſcal ſicher geweſen ſeyn.

§. 43. *) Scheint zu verſtatten, daß Privilegien, die aus bloſer Gnade gegeben worden ſind, auch ohne Grund, ohne Entſchädigung zurückgenommen werden können. Ich ſage es ſcheint, denn von Privilegien aus Gnade ſagt wenigſtens der ganze Titel nichts. Doch iſt es freilich wahr, daß vielleicht in dieſem Geſetzbuch, auch der Schluß *a contrario*, ſo wie alle Schlüſſe, verbotten ſind. Laſſen Sie uns indeſſen annehmen, es wäre wenig.

---

*) Einl. §. 43. Privilegien, welche der zeitige Innhaber nicht aus bloſer Gnade erlangt hat, ſollen nicht anders, als aus überwiegenden Gründen für das gemeine Beſte, gegen billige Entſchädigung, zurückgenommen werden.

ſtens uns erlaubt, *a contrario* zu ſchlieſen; folglich der Gegenſatz dieſes §. von Gnaden-Privilegien zu verſtehn; und ſagen Sie mir dann: was heiſt das, der zeitige Innhaber? Wenn ich von meinem Vater ein real Privilegium, das dieſer erkauft hatte, mit der Sache erbe; habe ich das nun aus Gnade, oder nicht? Habe ichs aus Gnade? was iſt dann das Erbrecht? habe ichs nicht aus Gnade, was wollen dann die Worte: der zeitige Innhaber? Soll etwa ein Unterſchied des Privilegiums, und des Rechts der Uebertragung auf die Erben, dadurch eingeführet werden? oder ſoll das Recht der Verlehnung beſchränkt werden? — Ferner, was iſt das: aus bloſer Gnade? Das gemeine Recht ſagt: Umſonſt. Das iſt beſtimmt. "Wie iſt aber der Fall zu verſtehen, wann etwa einem alten Cammerdiener, ein ausſchlieſendes Privilegium mit Puder zu handlen; oder einer alten Cammerfrau, mit Schminke, gegeben würde? Ihre treuen Dienſte verdienen ja wohl Lohn: alſo iſt dieſes Monopolium nicht bloſe Gnade? — Und dann, giebts nicht auch ganz gratuite Wohlthaten, die, wann ſie gegeben und wieder entzogen werden? wahre Kränkungen ſind. Das römiſche Recht ſpricht in dem Lehnungs-Contract, der bekanntlich ganz gratuit war, dem Entlehner eine Schadloshaltung zu, wenn der Lehner zur Unzeit die gelehnte Sache zurück nimmt. *L.* 17. §. 3. *ff. Commod. vel Contr.* Wie, wann mir nun das Privilegium einer Ueberfahrt über einen Fluß, ganz umſonſt gegeben worden wäre: und ich hätte Haus und Hof verkauft, um mir ein Schiff zu kaufen, hätte Schiffleute gedingt, ein anders Haus an den Strohm gebaut, u. ſ. w; ſoll mir dafür nichts erſetzt werden?

Wann iſt aber ein Privil. aus dieſer Gnade gegeben? iſts auch dann, wann ich mit dem Geber den Profit theile? Der Geber hat ja dann Vortheil davon? alſo nicht aus Gnade; ich habe aber auch Vortheil; und was ich gebe, gab mir das Privilegium: alſo doch aus Gnade!

Ferner, wer beurtheilt, ob die Gründe für das gemeine Beſte überwiegend ſind? Der Privilegiengeber? was braucht es dann ein Geſetz? der modelt ja das gemeine Beſte: oder der Richter? Vielleicht auch, wenigſtens iſt es ihm ja nicht verbotten, in dieſem Streit zwiſchen dem Privilegium und dem gemeinen Beſten, zu entſcheiden, wenn er nur den Erſatz thun läßt. Und da, wo das Privil. gratuit war, braucht der Richter, wie es ſcheint, nicht einmal einen Schadenerſatz zuzuerkennen, ſondern darf aufheben, wie es ihm gut dünkt, was der Privilegiengeber, wie es ihm dünkte, gegeben hat.

Und was iſt nach §. 46. *) Mißbrauch des Privilegiums? wer beurtheilt ihn? Auch der Landsherr? und wann er beurtheilt iſt; wann muß Entſchädigung gegeben werden?

Kann nach §. 48. **) und 49. ***), weil dem Richter die Bedingniß nicht erfüllt oder der

---

*) Einl. §. 46. Der Mißbrauch des Privilegii berechtigt den Landsherrn, es zurück zu nehmen.

**) Einl. §. 48. Privilegien, welche unter einer gewiſſen ausdrücklichen Bedingung verliehen worden ſind; gelten nur in ſo fern, als dieſer Bedingung ein Genüge geſchieht.

***) §. 49. Privilegien, welche zu einem ausdrücklich beſtimmten Entzweck gegeben ſind, hören auf, wenn der Entzweck erreicht iſt, oder nicht ferner erreicht werden kann.

Zweck des Privilegiums nicht erreicht, oder nicht erreichbar ſcheint, dieſer das Privilegium gleich aufheben, oder muß er Termine zur Erfüllung der Bedingniß oder des Zwecks ſetzen, oder muß er anfragen? wahrſcheinlich das letzte, — und wohl den Preuſen, daß ſie jetzt einen gerechten König und eine eben ſo tröſtliche Ausſicht auf die Zukunft haben!

Ich ſagte es Ihnen ſchon in meinem erſten Brief, wenigſtens wollte ichs ſagen: Wo die Geſetzgebung ſo ängſtlich für das gemeine Beſte iſt, daß ſie nichts davon der Beſtimmtheit ihrer Geſetze aufopfern will; wo ihre Geſetze dieſes gemeine Beſte überall im Munde führen, und wie eine zu zärtliche Mutter, es mit allem füttern und ſtopfen, und vor jedem Wind, der es treffen, jedem Stein, an den es ſich ſtoſſen könnte, bewahren wollen; wo ſie ſagen, daß ihm alles untergeordnet iſt, aber nicht was es iſt; da kann der Unterthan nur auf die Gerechtigkeit des Regenten, nicht auf dem Geſetz ruhen; da wird, ungeachtet aller unſrer Beſtrebung nach beſſern Geſetzen, immer wahr bleiben, was Bako ſagt: **daß keine ärgere Folter iſt, als die Folter-Geſetze.** Laſſen Sie uns fortfahren!

§. 13. *) Sollen nur die neuen Geſetze, welche die Rechte der Privatperſonen betreffen, der Geſetzcommiſſion vorgelegt werden; warum enthält dann das, unter ihrer Aufſicht entworfene Geſetzbuch, auch die Rechte und Verbindlichkeiten gegen den Staat? Warum kommen dann ſo viele Geſetze vor, die eigentlich dem Staats-Oberhaupt geſchrieben ſind, wie nur in der Einleitung das 6te 11. 20. 41. 46. 50. 51. 52. u. ſ. w. Und, wer kann einem neuen Geſetz anſehen, ob es dieſe Rechte verletzt? Verletzen es nicht alle, welche die natürliche Freiheit verletzen, die der §. 56. **) der Einleitung zu garantiren, übernimmt?

§. 14.

---

*) Einl. §. 13. Neue Geſetze, welche die Rechte der Privatperſonen betreffen ſollen, ehe ſie zum königl. Vollzug gelangen, der Geſetz-Commiſſion zum rechtlichen Gutachten vorgelegt werden.

**) Siehe oben S. 182.

§. 14. *) Soll die Geſetz-Commiſſion nur den Widerſpruch mit dem gegenwärtigen Geſetzbuch, oder auch den, mit der Billigkeit anzeigen?

Zu §. 16. **) Das Geſetz ſoll **gehörig** publicirt werden. Was heißt **gehörig**? Vermuthlich wie es an jedem Ort der Gebrauch iſt.

Sollten die Geſetzgeber, die ſonſt den Gebräuchen und Gewohnheiten ſo feind ſind, nicht eine neue Publications-Methode, und Auslegungs-Methode erfinden und einführen?

Es wird zwar, um ausgeſetzte Preiſe, an Compendien des Geſetzbuchs gearbeitet, und deren Abſicht iſt vermuthlich, Erleichterung der Publication und Einführung in den Schulen. Allein wer das vermag den Bauern und den gemeinen Bürgern, nicht nur in Pommern, ſondern ſelbſt in Berlin, das Pr. Geſetzbuch,

---

*) §. 14. Die Geſetz-Commiſſion muß dergl. neue Geſetze prüfen, und den bemerkten Widerſpruch mit der Verordnung des gegenwärtigen Geſetzbuchs anzeigen.

**) §. 16. Jedes neue Geſetz muß denjenigen, die es verbinden ſoll, gehörig bekannt gemacht werden.

ſo wie deſſen Entwurf vor mir liegt, klar zu machen; wer dieſes Corpus Juris in allen ſeinen Ramificationen zergliedern, und ſie dem zumal ungeübten Aug, in und auſſer ihren Verflechtungen ſichtbar machen kann; der muß eine Kunſt beſitzen, dergleichen noch ſchwerlich unter den Menſchen erſchienen iſt! Geſetzt aber, es wäre möglich den Innhalt dieſes Geſetzbuchs ſo zu publiciren, daß es von Allen verſtanden würde; wie ſollen künftig die neuen Geſetze, die Erklärungen, womit uns die Analen der Pr. Geſetzgebung beſchenken, gehörig publicirt werden? Durch das Anſchlagen, Leſen, Zeitungs-Setzen, Ausrufen, Kanzelverkündigen u. ſ. w? Eine Methode ſollte doch legal ſeyn, damit das Wort gehörig ſeine geſetzmäſſige Beſtimmung hätte.

§. 17. *) Daß mit Unwiſſenheit eines publicirten Geſetzes ſich niemand entſchuldige, iſt billig: aber wie, wann mit Unverſtand? Und, wie bald nach der Publication, ſoll dieſer §. anſchlagen? Juſtinian hat in ſeiner *feliciſſima*

---

*) Einl. §. 17. Mit der Unwiſſenheit eines gehörig publicirten Geſetzes kann ſich niemand entſchuldigen.

Civitate zwei Monate, und in den Provinzen auch ſo viel, nach der Zeit der Inſinuation geſetzt. Nov 66. c. 1. Freilich wann es mit der Leſeſucht unter uns ſo fort geht, ſollte es ſcheinen, daß man eine kürzere Zeit ſetzen könnte. Da aber die Geſetze ſelten etwas angenehmes zu ſagen haben, und ſelten es auf eine angenehme Art ſagen; ſo dürfte der Eifer ſie zu leſen, nicht ſehr groß ſeyn. Alſo würde doch ein Raum von etlichen Monaten, bis Alle ſie geleſen und verſtanden haben, und bei dem Geſetzbuch ſelbſt, einer von etlichen Jahren, nicht zu lang ſeyn. Vom §. 19. *) habe ich vorhin ſchon geſprochen.

Der §. 20. **) iſt, ſo viel ich einſehe, immer ungerecht, und mir iſt keine Urſache denkbar, die es verzeihlich machte, daß ein neues Geſetz auf Fälle gezogen werden ſollte, die vorher ſich ereignet haben. Der Kaiſer Theodoſius geſtattete das nur höchſtens in

---

*) Siehe oben S. 165.

**) Einl. §. 20. Nur der Landsherr kann aus überwiegenden Gründen des gemeinen Beſten, ein neues Geſetz auch auf vergangene Fälle zurück erſtrecken.

noch hangenden Geſchäften *); aber hier; ohne alle Ausnahme! Gewiß nur der §. 54. **) der Einleitung kann dieſen 20ſten §. rechtfertigen, und, wann die Preuſen nicht Patrioten ſind, wie Regulus; ſo werden beide §§. ihnen hart aufliegen. Schon der §. 21. ***) ſcheint mir gewaltſam. Wann ein Geſetz, welches man aus guten Gründen bisher auf eine Art verſtanden hat, nun anders erklärt wird: ſoll der Richter dann, mit Billigkeit, mein Factum, das ich nach der gemeinen Erklärung, vielleicht ſelbſt des Richters, oder Juſtiz-Commiſſarius eingerichtet habe, nun nach der entgegengeſetzten Erklärung der Geſetz-Commiſſion, die ſich ehe als ich in dem Labyrinth zu recht zu finden wiſſen muß, beurtheilen können? Ja noch mehr! ſogar wann die Erklärung das Geſetz näher beſtimmt; ſo ſoll der Richter mich dann nach dieſer nähern Beſtimmung richten. Z. B. geſetzt es hieſe: Th. 1. Abth. II. T. III. Abſch. XIII. §. 1. überhaupt, Fuhrleute ſind wie Rhöder, ihre Knechte, wie Schiffer zu beurtheilen. Ich verlaſſe mich darauf, und traue ihnen, nach §. 1230. Th. 1. Abth. II. T. III. Abſch. IX. meine Sachen an. Nun fragt ein Richter, vor dem ich den Fuhrmann aus dieſen §§. verklage: ob das Geſetz auf alle Fuhrleute, oder nur auf die Privilegirten gehe? und die Erklärung ſchränkt das Geſetz blos auf dieſe ein; ſo verliere ich nach §. 21. der Einleitung, mein Recht, das ich wohl anders zu verſichern gewußt hätte, wann das Geſetz dieſe Einſchränkung enthalten hätte.

---

*) l. 7. C. de LL.

**) Siehe eben S. 160.

***) Einl. §. 21. Verordnungen, wodurch ein ſchon vorhandenes Geſetz blos erklärt, oder näher beſtimmt würde, muß der Richter in allen Fällen die hiernächſt zu ſeiner Entſcheidung gelangen, zum Grund legen.

§. 31. *) Die äuſſere Form, wonach eine Handlung, nach Provinzial-Geſetzen vorgenommen werden ſoll, braucht auſſer der Provinz, wo

---

*) Einl. §. 31. Nach Provinzial-Geſetzen und Statuten, welche blos die äuſſere Form oder Feierlichkeit beſtimmen, können nur ſolche Handlungen beurtheilt werden, welche die dergl. Geſetzen unterworfenen Perſonen in dem Bezirk der Provinz, oder des Orts vornehmen.

ſie vorgeſchrieben iſt, nicht beobachtet zu werden. Was iſt aber die äuſſere Form? was die innere und weſentliche?

§. 34. Der Richter ſoll den Geſetzen keinen Sinn beilegen, der nicht deutlich in dem Geſetz liegt*). Wem deutlich? vermuthlich ihm! Aber das iſt ſelten die Schwierigkeit, die den Richter quält. Die wichtigſte iſt, das Geſetz zu finden, welches ſeinen Fall entſcheidet: und meiner Einſicht nach erleichtert die künſtliche Ordnung des preuſiſchen Geſetzbuchs dieſe Schwierigkeit gar nicht. Wie aber nun, wann der Richter das rechte Geſetz fände, aber es nicht auslegte, wie er nach dieſem §. ſollte? Wird dann die Sentenz null, auch wann ſie rechtskräftig wäre? wohl nicht! Und wird ſie's nicht: ſo iſt dieſer §. eine überflüſſige logiſche Regel. Und endlich, warum wird nicht dem Richter auch erlaubt, neben den Worten, dem Zuſammenhang und dem Gegenſtand, auf den nächſten Grund des Geſetzes zu ſehen?

Wie verſchieden iſt doch unſre Geſetzgebung und unſre Philoſophie, von der Philoſophie der alten Juriſten? Wann dieſe nicht lebhaft genug gegen diejenigen deklamiren konnten, welche nicht auf den Grund der Geſetze ſehen; wann der eben angeführte Theodoſius im l. 5. C. de LL. ſagt: *non evitabit pœnas inſertas legibus, qui ſe contra juris ſententiam, ſæva prærogativa verborum, fraudulenter excuſat;* wann Cicero, eine ſolche Art von Erklärung, für eine Art von Calumnie hält; und den *campus æquitatis* den *verborum anguſtiis & litterarum angulis* entgegen ſetzt *); Wann unſre Rechtslehrer noch vor unſrer Zeit der Aufklärung, vor den Leguleien wie vor Kröten und Spinnen ausſpiehen; ſiehe da, ſo wird dieſe Race nun, nicht allein von den Geſetzen ſelbſt authoriſirt; ſondern es wird ſogar alle andere Art der Praxis, als die Praxis der Leguleien verbotten: und der ſonſt ſo philoſophiſche Beccaria nennt uns alle, die wir glauben, daß wir den Grund der Geſetze um Rath fragen müſſen, *mente volgari* (Alltagsköpfe) und errötet nicht zu behaupten: daß eine ſtrenge Beobachtung des Buchſtabens der Geſetze, zumal der Strafgeſetze, bei weitem

---

*) Einl. §. 34. Siehe oben. S. 167.

---

*) Offic. l. 1. C. 10. & *pro Cæcinna.*

nicht ſo viel Unheil nach ſich ziehen könne, als eine Erklärung nach dem Sinn der Geſetze. (*Delitti e Pene* §. 4.)

In der That wir müſſen tief in das Uebel geſunken ſeyn, weil uns nichts als ein anderes Uebel heraus ziehen kann: tief verwikelt ſeyn in den Mißbrauch des Verſtandes, weil uns nur das Verbot den Verſtand zu brauchen, erretten kann! Doch iſt es wunderbar, daß man in eben der Zeit, in welcher man die für Erzdumköpfe hält, welche an dem Wort der Bibel hangen; zugleich auf der andern Seite, auch die für Erzdumköpfe halten will, welche nicht an dem Wort des Codex hangen. Zwar freilich, dort kann man die Verfaſſer der Bibel, nicht mehr um eine authentiſche Interpretation fragen, wie hier die Geſetz-Commiſſion! Laſſen Sie uns alſo einen Augenblick unterſuchen, ob die Noth dann ſo gros iſt, daß wir uns nur durch ſolche verzweifelte Mittel retten müſſen: und ob dieſe Mittel nicht das Uebel ſchlimmer machen?

Ich ſehe die Geſetze an wie die platoniſchen Ideen, die eine ideal Exiſtenz haben: die Richterſprüche, wie die plaſtiſche Natur, welche dieſen Idealen, die reale Exiſtenz giebt. Soll die rechtliche Welt nicht ein Gaukelſpiel ſeyn, ſo müſſen die real exiſtirenden Dinge, ihren Idealen gleichen. Alſo iſts ganz unleugbar, daß der Richter die Ideale nicht, weder eigenmächtig ändern, noch bei ſeiner Schöpfung andere Formen der Individuen hervorbringen kann, als ſolche, welche dem Model gemäs ſind.

Es geſchieht indeſſen ſehr oft, daß die Ideale etwas unbeſtimmt, verwirrt, undeutlich ſind, und, daß der Richter gar nicht weis, welche Form er ſeinem Stof geben ſoll, um ihn dem Ideal gleich zu machen: Noch öfter geſchieht es, daß die Ideale zwar in dem Umriß eine ganz deutliche Geſtalt haben; daß aber in ihrem Inneren etwas unbeſtimmtes iſt, welches man nur merkt, wenn man ein Factum in den Umriß einpaſſen will. Nun iſt dann die Frage: Soll in dem Fall, der Richter ſich um das Innere gar nicht bekümmern, und nur ſein Factum in die Form eindrücken, ſie paſſe wie ſie kann; oder ſoll er, das was in dem Innern unbeſtimmt iſt, ſo beſtimmen, wie der Umriß ihn leitet; oder ſoll er den Schöpfer der Ideale immer fragen, wie er es machen ſoll?

Sie wiſſen, damit wir aus der Allegorie kommen, daß ein jedes Geſetz nichts iſt, als ein logiſcher Satz, in welchem oft das Prädicat im Sinn behalten wird. Jeder logiſche Satz enthält, ein Genus, Spezies oder Individuum, das iſt ſein Subiect; und eine Eigenſchaft des Subjects, entweder bejahend oder verneinend, das iſt das Prädicat. Die Geſetze haben immer nur Spezies oder Genera zum Subiect; die Urtheilſprüche immer nur Individua. Wenn alſo der Richter ſpricht, ſo hat er mehr nicht zu thun, als zu ſuchen, unter welches Genus oder Spezies ſein Fall gehöret, und hat er das gefunden; ſo giebt er ihm auch noch die Eigenſchaft, welche das Geſetz, mit dieſem Genus oder Spezies verbunden haben will.

Nun ſind, meine ich, nur vier Fälle möglich, in welchen dieſe Arbeit dem Richter, der ſeinen Fall erörtert hat, beſchwerlich wird. Der erſte iſt, wann er kein Genus und keine Spezies findet, unter welches er ſeinen Fall bringen kann; denn alsdann weis er nicht.

ſoll er dem Fall, der vor ihm liegt, die Eigenſchaft geben, die der Kläger ihm zueignen will, oder die, welche ihm der Beklagte geben möchte. Der zweite Fall iſt, wann er zwar die Spezies oder das Genus richtig findet; aber die Geſetze wollen an einem Ort, daß dieſelbe eine Eigenſchaft haben ſollen, an einem andern, daß ſie dieſe nicht haben ſollen. Der dritte Fall iſt, wann ſein Object nur in einer gewiſſen Rückſicht unter das Genus oder unter die Spezies gehört, in gewiſſer Rückſicht nicht; denn alsdann weiß er nicht in welcher Rückſicht er das Prädicat beilegen ſoll. Der vierte Fall endlich wäre, wo der Richter in dem Geſetz nur eine Spezies ausgedrückt findet; die Eigenſchaft aber, die derſelben aufgedrückt werden ſoll, paßt auch eben ſo gut auf das ganze Genus.

Das dünkt mich ſind die Fälle alle, in welchen eine logiſche Interpretation nöthig wäre; denn die gramatikaliſche ſoll ja dem Richter nicht benommen werden.

Der erſte Fall iſt eigentlich kein Interpretations-Fall, denn er ſetzt einen völligen Mangel eines Geſetzes voraus: Er kommt aber dannoch billig hier mit in den Anſchlag, weil, wenn ein gegebenes Object, ſo wie es gegeben worden iſt, nicht unter ein Genus gebracht werden ſollte, es doch vielleicht durch die Abſtraction von einigen Beſtimmungen, dahin gezogen werden könnte. Z. B. Es wäre kein Geſetz da, welches den Verſchwendern zu contrahiren verböte; aber eins, welches alle Contracte zu halten verordnete: Es wäre kein Geſetz da, welches das Maas der Zinſe beſtimmte; aber eins, welches Zinſe zu nehmen erlaubte. Abſtrahirt in dieſen Fällen der Richter vom Uebermaas und der Unbilligkeit der Zinſe, und von der Hinterliſt des Darlehners, der zu Verſchwendung borgte; ſo hat er ein Geſetz wonach er richten kann; abſtrahirt er nicht; ſo hat er keins. Soll er nun abſtrahiren oder nicht? Ich denke er muß abſtrahiren; denn der Grund warum er nicht abſtrahiren wollte, liegt gar nicht in dem Sinn des Geſetzes. Alſo hier darf der Richter nicht interpretiren: aber nicht allein er, ſondern die Geſetzcommiſſion ſelbſt, darf in dieſem Fall nicht interpretiren; ſondern es muß ein neues Geſetz gegeben werden. Geſetzt aber das Geſetz ſagte: Einem Hausſohn ſoll niemand leihen. Nun verkauft Einer, Einem, oder er arbeitet ihm auf Borg. Offenbar iſt der Fall nicht unter das Genus Leihen zu bringen. Soll alſo der Richter auch hier, von dem Umſtand, daß geborgt worden iſt, abſtrahiren? Ich glaube nein. Er ſoll vielmehr in dem Fall nicht abſtrahiren, ſondern einen Kauf oder Mietecontract, der eben den Effect hat wie ein Darlehn, als ein ſolches beurtheilen; Denn die Urſache warum er ſo handelt, liegt unmittelbar in dem Sinn des Geſetzes.

Im zweiten Fall: wenn ſich die Geſetze widerſprechen, kann iſt offenbar des Richters Pflicht ſie zu vereinigen: und das kann er allein dadurch, wenn er aus den in dem Geſetz liegenden, nächſten Gründen deſſelben, eins oder das andere einſchränkt. An einem Ort heiſt es, die in die Ehe gebrachten Güter der Frau, ſollen, ſelbſt mit ihrer Einwilligung, nicht verkauft werden; an einem andern, zur Bezahlung der Creditoren, ſollen die Illate verkauft werden. Das letzte Geſetz ſpricht von dem gerichtlichen, nothwendigen Verkauf; alſo ſchränkt es das erſte ein. Denn

Pflegſohn darf nicht bezahlt werden; ſagt ein Geſetz: der Pflegſohn ſoll nicht mit eines andern Schaden reich werden; ſagt das andere. Alſo iſt das erſte Geſetz nur von dem Fall, wann die Zahlung dem Pflegſohn nichts nützt, zu verſtehen. Unzählige Antinomien ſind unauflößlich, wann der Richter nicht auf den Grund des Geſetzes ſehen darf.

Der dritte Fall: Wann ein Object nur in gewiſſer Rückſicht unter das Genus des Geſetzes gehört. Z. E. das Geſetz ſagt: Contracte über Liegenſchaften: ſollen gerichtlich gemacht werden. Ich mache einen ſolchen Contract: nachher aber mache ich einen andern auſergerichtlich, daß wenn mein Käufer mich in gewiſſer Zeit nicht zahle, das verkaufte Gut wieder mein ſeyn ſoll. Dieſer letzte Contract iſt ſo weit ein Contract über Liegenſchaften, weil das Object deſſelben eine Liegenſchaft iſt; ſo weit nicht; weil er nur ein reſolutiv Contract iſt. Erklärt der Richter meinen Fall nach der einen Rückſicht, auf das Object; ſo verliere ich offenbar mit Unrecht meine Sache; Erklärt er ihn nach der andern; und ſchränkt alſo das Geſetz blos auf aquiſitiv Contracte ein; ſo gewinne ich, und niemand wird ihn mit Billigkeit tadlen. Wie will er aber, ohne Entwicklung des Grundes des Geſetzes wiſſen, in welcher Rückſicht er meinen Fall anſehen ſoll?

Der vierte Fall war: Wann das Geſetz eine Spezies ausdrückt; ſein Grund weiſt aber auf das Genus. Z. B. das Geſetz ſagt: Frauen ſollen nicht für andere gutſagen. — Sind hier auch Wittwen, auch ledige Frauensperſonen zu verſtehen? — Halten ſie das Beiſpiel nicht für kindiſch. Sie werden bald ſehen, daß ich es aus dem preuſiſchen Geſetzbuch nehme. Und was heiſt gutſagen? Iſt darunter auch expromittiren, noviren u. ſ. w. zu verſtehen? Darf der Richter nicht in den Grund der in dem Geſetz ſelbſt liegt, eingehen; ſo iſt ihm das alles unerklärbar.

Es ſeys! wird man vielleicht ſagen, deswegen kann er ja gehen und fragen. Wenn nun aber die Geſetz-Commiſſion die er fragt entſcheidet, ſo ſoll nach §. 36. über welchen ich gleich noch einiges ſagen werde, dieſe Entſcheidung, künftig, zur geſetzlichen Richtſchnur angenommen werden. Soll ſie? Sehen Sie da nicht, nach vielleicht 50. Jahren, wieder neue Panbetten und einen neuen Codex entſtehen; deren Dunkelheit und Widerſprüche gerade daher entſtanden ſind, weil man aus Entſcheidungen beſtimmter Fälle, Geſetze machte! Beccaria hat auch dieſe ſchöne Ausflucht ergriffen. und glaubt, wenn der Richter in peinlichen Sachen, ſich an die Worte der Geſetze halten müſſe; ſo werde der Staat dadurch veranlaßt, ſeine Geſetze immer näher zu beſtimmen, folglich ſie endlich ſo klar zu machen, wie der Tag.*) Welche eitle Hoffnung! Nur mehrere Geſetze wird er machen müſſen; und ſelbſt ihre Menge wird ihre Dunkelheit vermehren.

Wer bürgt aber dem Beccaria und dem preuſſiſchen Geſetzbuch dafür, daß nicht in kurzem die Richter ſelbſt, des Fragens müde, die Geſetze, blos dem Wort nach, werden anwen-

den

---

*) *Un tale momentaneo inconveniente ſpinge a fare la facile e neceſſaria correzzione alle parole della legge. Del. e Pen. §. 4.* — *Momentaneo*? das alle Tage vorkommen kann? das ſo vielen Unglücklichen, Leben, Ehre, und Vermögen koſten kann? *Facile Correzzione*? die, zumal in der peinlichen Geſetzgebung, unmöglich iſt, wenn man nicht beinahe für jedes Verbrechen, ein eigenes Geſetz geben will! —

deñ wollen? Wer, daß ſie nicht gerade dadurch am ſicherſten ihre Parteilichkeiten verbergen; wann ſie, das Wort, die *Litterarum Anguſtias*, die *ſævam prærogativam verborum* zu Zufluchtsörtern der Schelmnen machen? Alles was man Chicane nennt, iſt gewöhnlich eine Geburt der Wortklauberei der Geſetze, und wer den Gang der Gerichte, zumal der untern Gerichte kennt, der wird überzeugt ſeyn, daß, wenn da die *Bona fides* des Menſchen-Sinns nicht lauter ſpricht, als des *ſtrictum Jus*, die Menſchen nicht mehr neben einander beſtehen können. Warum will man die *arbitrarie & venali Controverſie*, welche freilich entſtehen können, wenn der Richter über den Sinn der Geſetze denken darf, wie Beccaria, allein in den Anſchlag bringen; und nicht die unzäligen, billigen und weiſen Erklärungen der Geſetze dagegen abziehen, die ein gerechter Richter täglich macht, wenn ſeinem Verſtand keine Feſſeln angelegt ſind?

Und am Ende, damit dieſe Digreſſion Sie nicht zu ſehr ermüdet, wie niederſchlagend muß es für einen Richter, wie drückend für alle Staatsdiener ſeyn, wenn ſie ſehen, daß die Geſetzgebung und die Regierung ſogar kein Vertrauen auf ſie ſetzt, und daß, wie Achill klagt, die Atriden allein Verſtand und Menſchenſinn zu haben glauben? Schon hat der unſterbliche Fridrich in ſeinen Werken dem Bürgerſtand alles Gefühl für Ehre ſo weit abgeſprochen, daß Er ihm nicht einmal ein Portepee mehr anzuvertrauen wagen wollte; Soll auch nun das Geſetz, ſelbſt das Geſetz dieſem Stand, auch noch den Verſtand abſprechen, und ihm, mit dem Richterſtab nicht einmal etwas mehr anvertrauen wollen als das bloſe Wort des Geſetzes? Was muß dann am Ende aus dieſer Nation werden, die eine ſo ſchöne Rolle im Deutſchland und in Europa ſpielen könnte? Der Bube, dem man immer vorſagt er wäre ein Dumkopf, wird endlich einer, die Natur mag für ihn gethan haben, was ſie will; So auch der Mann; ſo auch die Nation! Die aber die ſich immer vorſagen, wir ſind allein weiſe, werden es dadurch nicht! —

Laſſen Sie mich dieſe lange Epiſode ſchlieſen; und laſſen Sie mich froh ſeyn, daß ich in einem Lande diene, wo man den Staatsdienern doch noch ſo viel zutraut, als einer Schildwache: wenigſtens habe ich eine franzöſiſche Schildwache zum Profos ſetzen ſehen, die einen Mann nicht arretirte, welcher auf ihr Anrufen, *Où avez-vous votre feu?* ſein Feuerzeug heraus nahm und Feuer ſchlug. Doch war die Schildwache dem Wort des Geſetzes treu geblieben.

Mich dünkt alſo nach allem dieſem, das Geſetz thäte wohl, wann es neben dem Wort, Zuſammenhang und Gegenſtand, auch den Richter auf den nächſten Grund des Geſetzes ſehen ließ. Sein Spruch macht ohnehin kein Geſetz; die Appellation kann ohnehin aushelfen, und die kluge Vorſicht bei der Wahl der Richter, und die billige Aufſicht auf ihre Amtsführung, Aufſicht, wie Männer ſie auf Männer haben ſollen, kann den Misbrauch einer ſolchen Freiheit, — die doch dem Menſchen ſo natürlich iſt, — beſſer verhindern als ein Geſetz, das entweder die ganze Logik verbieten oder die ganze Logik enthalten muß.

§. 36. verordnet, daß die Erklärung der Geſetz-Commiſſion, auf Anfragen der Richter über zweifelhafte Geſetze, künftig zur Richtſchnur der Streitigkeiten dienen ſoll *). Iſt dieſer §. 36. von dem §. 21. von welchem ich vorhin ſprach und der von erklärenden Verordnungen handelt **) verſchieden; ſo muß der Unterſchied darin liegen, daß der §. 21. von der authentiſchen der §. 36. von der Doctrinal-Interpretation ſpricht: und dann war dieſes auszudrucken, und dann ſind die Richter am ſchwerſten, die am wenigſten denken. Sagen beide §§. einerlei; ſo wird die Geſetz-Commiſſion, Geſetzgeber.

§. 50. ſagt: Das gemeine Wohl iſt der Grund der Geſetze. Ich dächte es wäre ſelbſt in dem Geiſt der neuern Geſetzgebung, blos ihr letzter Zweck. Ihr Grund liegt in der Moralität des Menſchen, ihre Sanction, in der Fähigkeit des Menſchen, Angenehmes lieber als Unangenehmes zu leiden. — Doch das ſind philoſophiſche Kleinigkeiten, die wir ſchwerlich bemerken würden, wenn uns dieſer Abſchnitt nur ſagte, was das gemeine Wohl wäre.

---

*) Einl. §. 36. Dergleichen Erklärungen ſchon vorhandener Geſetze, gehen ohne Unterſchied, auf alle, ſowohl vorhandene als künftige Fälle, welche nach der Zeit, wo die zweifelhafte Rechtsfrage dadurch beſtimmt worden, zur richterlichen Entſcheidung gelangen.

**) S. oben S. 196.

§. 51.*) und 54.**) ſcheint zwar das gemeine Wohl auf Ruhe und Sicherheit einzuſchränken. Aber dieſe Erklärung iſt an ſich unvollſtändig: und wenn man auch nur das ſo annehmen will; welch, eine Zurüſtung kann nicht verlangt werden, nur das zu erhalten?

Die Verbindung der Gedanken zwiſchen §. 54. und §. 58. ſehe ich nicht. §. 54. ſagt; Die Rechte der Unterthanen ſind dem Staat unterworfen. §. 55. Niemand darf ſeine Perſon oder Vermögen dem Staat entziehen. §. 56. der Staat kann nur des gemeinen Wohls wegen die natürliche Freiheit einſchränken. §. 57. Verträge müſſen heilig ſeyn. §. 58. Dem Oberhaupt im Staat iſt man Treu und Ge-

---

*) Einl. §. 51. Der Staat iſt verpflichtet für die innere und äuſere Ruhe ſeiner Mitbürger zu ſorgen.

**) Siehe oben S. 160.

horſam ſchuldig. — Soll ein Geſetzbuch verſtanden, und in dem Gedächtniß behalten werden; ſo müſſen die Gedanken enger zuſammen hangen, und jeder wie von ſelbſt, aus dem vorſtehenden flieſen. Der Titel *de regulis Juris*, muß aber ſo überſchrieben ſeyn, daß man dort nichts anders erwartet, als eine Sammlung unzuſammenhangender Reglen.

§. 60. *) Selbſthülfe iſt nur erlaubt, wann die Hülfe des Staats nicht ſchnell genug erfolgen kann. Wie, wann ſie gar nicht folgen könnte? Iſt das nicht der Fall der Duelle? Wann ich mit Menſchen leben muß, die mich verachten, ſeys, aus dummem Vorurtheil verachten, weil ich den Zweikampf ausſchlage; wann ich einen Stand habe, deſſen Fortſetzung mir unter der Laſt dieſer Verachtung unmöglich iſt: wann ich ſie ſelbſt nicht tragen kann; kann da der Staat mich anders ſchützen, als durch Ausrottung der Vorurtheile? und muß er mich, bis er das groſſe Werk vollendet hat, nicht mir ſelbſt überlaſſen? Das preußiſche Geſetzbuch ſagt doch ſelbſt Th. I. Abth III. Tit. VIII. Abſch. X. §. 573. daß wenn ein Offizier beleidigt worden iſt, das Ehrengericht urtheilen ſoll, ob durch die erlittene Behandlung, gegen die fernere Fortſetzung ſeines Dienſtes ein Anſtoß entſtehen könne: Und ſagt, das Ehrengericht, daß ein ſolcher Anſtoß entſtehe; ſo wird vermuthlich der Beleidigte des Dienſtes entlaſſen. Wo bleibt da der Schutz des Staats? — Freilich giebt die der angezogenen Stelle §. 571. beigefügte, lange Anmerkung, Hofnung, daß, wie es dort heiſt, der König in ſolchen Fällen, dem Beleidigten ſein Recht über Tod und Leben übertragen werde; oder vielmehr, wie ich glaube daß es heiſen ſollte, daß er ihn von der bürgerlichen Verbindung ſo weit emanzipiren werde. Allein eben dadurch wird ja eingeſtanden, daß die Selbſthülfe Plaz findet, nicht nur wann der Staat nicht ſchnell genug; ſondern auch wenn er gar nicht ſchützen kann! — Und wie gehts dem Adelichen der in keinem Militair-Dienſt ſteht? wie dem Bürgerlichen? — doch; ob dieſer eines Gefühls der Ehre fähig ſeyn kann, iſt ja noch problematiſch;

---

*) Einl. §. 60. Nur ſo weit iſt die Selbſthülfe erlaubt, als die Hülfe des Staats nicht ſchnell genug erfolgen kann, einen unwiederbringlichen Schaden abzuwehren.

und jener hat ja die Note zum §. 571. — Laſſen wir alſo dieſe Ausſchweifung, die uns zu weit führen würde.

Ueber den §. 61. — 79. weiß ich Ihnen eigentlich nichts zu ſagen. Es werden in dieſen 8. §§. die Zurechnung des Facti, und die Zurechnung der Geſinnungen, ſo durch einander geworfen, daß ich, nach dem was ich Ihnen in meinem 2ten Schreiben über den Unterſchied des Civil- und des Strafgeſetzbuchs ſagte, das alles nach meinen Ideen zu ordnen nicht im Stand bin. Es iſt meiner Einſicht nach unmöglich, allgemeine Gründe des Rechts, für alle Arten von Geſetzen anzugeben; und wenn die preußiſche Geſetzgebung nicht ihre Gegenſtände abtheilt, und dem Staatsrecht, den Regierungs-Geſetzen, den Civil-Geſetzen und den Straf-Geſetzen ihre eigene Fache anweiſt, und jedes unter ſeine eignen Principien bringt; ſo werden es dort Richter und Sachwalter leichter finden ihre Entſcheidungsgründe aus dem Juſtinianiſchen, als aus dieſem Geſetzbuch zuſammen zu klauben.

Die folgenden §§ von 80. — 86. enthalten in 7. willkührlich geordneten Sätzen mehr nicht als das;

„Wer ſeiner Verbindlichkeit nicht in der, durch Verträge, Geſetze oder richterlichen Ausſpruch beſtimmten Zeit, Gnüge leiſtet; muß, wenn das Geſetz nicht beſtimmt, was er ſeiner Zögerung wegen zu leiſten hat, den dadurch entſtandenen Schaden erſetzen: Es wäre dann, daß der andere erſt von ſeiner Seite etwas zu leiſten gehabt hätte, das zur Vollziehung des Geſchäfts nötig war. Wo kein Ziel beſtimmt iſt, fängt es an zu laufen, wann der Schuldner gemahnt wird.„ Die Weitläuftigkeit, die Zerſticklung und darf ich's ſagen, die Unordnung in welcher die Gedanken in dieſem Geſetzbuch untereinander hingelegt worden ſind, werden ihm eben ſo viel Schaden thun, als die künſtliche Anordnung des Ganzen.

Bei dem §. 84. und 85. *) habe ich auſer

---

*) Einl. §. 84. Wo dergleichen Feſtſetzung (des Ziels) mangelt, muß derjenige welcher aus der Verbindlichkeit des andern ein Recht hat, denſelben zu deren Erfüllung auffodern. §. 85. So lang dergleichen Auffoderung nicht geſchehen iſt, dürfen die Folgen der Zögerung nicht vertretten werden.

dem noch eine Bemerkung zu machen, die mir wichtig ſcheint. Es heißt daſelbſt, das Intereſſe des Verzugs fange, wann weder Geſetz, noch Vertrag, noch Rechtsſpruch einen Termin anſetzt, dann zu laufen an, wann die Auffoderung geſchehen iſt. Dieſes aber muß wohl in zwei Fällen ſeine Einſchränkung leiden. Einmal, wann die Auffoderung zu bald geſchehe; und dann, wann der Zahlungstermin auf ein, von dem Schuldner abhängendes Factum, geſetzt worden iſt. Der letzte Fall kommt in den Gerichtshöfen oft vor. Z. B. es verkauft einer etwas auf Borg, doch ſo, daß gezalt werden ſoll, wann der Verkäufer wieder verkauft habe. Offenbar iſt dann die bloſe Mahnung nicht genug, ſondern der Richter muß beſtimmen, wie viel Zeit dem Käufer, zum weitern Verkauf zu ſetzen iſt.

§. 87. Wer von einem andern etwas fodert, oder ſeine Freiheit einſchränken will, muß durch die Geſetze ein Recht dazu haben. Durch welche Geſetze? Auch durch die Geſetze der Vernunft, hoffe ich, welche doch immer das Supplement des vollſtändigſten Supplementen-Geſetzbuchs bleiben müſſen. Eben das bemerke ich zum

§. 88. wo wieder alle Rechte blos auf die Geſetze gegründet werden. *)

§. 91. ſagt, alle Rechte die mit einem gewiſſen Stand nicht verbunden ſind, werden blos durch einſeitige Handlungen, oder durch Verträge erworben. Dieſer § ſpricht vermuthlich blos von dem, was man das *Jus quæſitum* nennt: aber dann iſt er dem, der den Unterſchied dieſer Art von Rechten, und dem was man *meræ facultatis* nennt, nicht kennt; ſehr undeutlich. Auch ehe ich eine einſeitige Handlung vornehme, wodurch ein beſtimmtes Recht erworben wird, muß ich ſchon ein Recht haben ſie vorzunehmen. In einer *Diſſertatione ex Cathedra* ließ ſich freilich dieſes Geſetz retten, wenn man ſagte: dergleichen Rechte kommen dem Menſchen, vermöge ſeines Standes als Menſch zu; allein in einem Geſetzbuch, in welchem zumal nichts von dem Menſchen-Stand vorkommt, würde dieſe Ausflucht eines gedrängten Reſpondenten nicht zweckmäßig ſeyn.

---

*) Einl. §. 88. S. oben S 176.

§. 97. *) So richtig der in dieſem Geſetz enthaltene logiſche Satz iſt; ſo viele Ausnahmen hat er in den Rechten, wie erſt neulich Puttmann in *Adv. J.* bewieſen hat: und was für eine unerſchöpfliche Quelle von Proceſſen kann er abgeben, wenn er ſo hingelegt wird? Ich habe das Recht zur Zugfrohnde, warum nicht auch zur Handfrohnde? zum groſſen Zehnden, warum nicht auch zum kleinen? zur Waſſerleitung, warum nicht zur Traufe? — Und wie oft wird auch mit dieſem Geſetz geſchehen, was Puttmann am Schluß ſeiner Abhandlung nach *Bynkershoek* ſagt: *ut pragmatici eam judicibus intempeſtive in omni cauſa obtrudant.*

§. 98. Wem die Geſetze ein **vollkommenes Recht** geben, der ſoll das Befugniß haben, ſich der nothwendigen Mittel zu deſſen Ausführung zu bedienen. Das Wort **vollkommnes Recht**, kann hier wohl den Sinn nicht haben, den man ihm in dem Recht der

---

*) §. 97. Das Recht zum Gröſſern und Mehrern ſchließt das Recht zum Geringern und Wenigern derſelben Art in ſich.

Natur beilegt, denn die Poſitiv-Geſetze können keine andere, als vollkommene Rechte geben. Was dieſes Beiwort aber ſonſt für einen Sinn hat, ſehe ich nicht. Soll es die Diſpoſitiv-Geſetze von den Erlaubniß-Geſetzen, das iſt ſolchen, die das poſitive Recht ausdrücklich der Entſcheidung des Naturrechts überläßt, unterſcheiden; ſo iſt der Satz von beiden wahr, denn auch zu der Ausübung der Rechte, welche ich von Natur hatte, und die das Poſitiv-Geſetz mir nicht nimmt, kann ich mich aller Mittel bedienen, die mir nöthig ſcheinen, und auch nicht verboten ſind. Sollte endlich dieſer §. unter vollkommenen Rechten, diejenigen verſtehen, welche nicht eingeſchränkt ſind, wie z. B. die Rechte des Nutznieſers es ſind, ſo giebt ſchon der 93. §. hier den Ausſchlag, wann er die Ausübung der Rechte nur ſo weit erlaubt, als weit ſie ſich erſtrecken.

Die Redensart ein vollkommenes Recht zu etwas haben, die wir in dem Naturrecht dem Grotius ſchuldig ſind, obgleich die Sache ſchon lang bekannt war, ſcheint mir ſelbſt in dem Naturrecht nur Terminologie. Denn eine und dieſelbe Handlung, die ich nur *jure imperfecto* von dem andern fordern kann, ſo lang ich mit ihm in einem Verhältniß ſtehe, wo es mir ſchädlicher wäre, ſie zu erzwingen, als ihrer Wirkung zu entbehren, kann in dem umgewandten Fall, ein perfectes Recht werden.

Wann ich mein wahres Wohl kenne, wann ich fühle, wie glücklich mich die Liebe und das Zutrauen anderer Menſchen macht, wann ich ein vollkommner Menſchenfreund bin; ſo werde ich freilich manche Unbequemlichkeit lieber tragen, als andere freie Menſchen zu zwingen, mir wider Willen zu dienen: aber wann die Unbequemlichkeit ſo groß iſt, daß ich ſelbſt zu Grunde gieng, wann andere Menſchen mir nicht helfen; dann wird alles anders.

Es iſt ein *jus imperfectum* ſagt man, das mir erlaubt, von dem der ein Licht hat zu fordern, daß er mich auch meins anſtecken laſſe. Wann ich aber verirrt bin, und Gefahr laufe ohne Licht umzukommen; ſo wird niemand läugnen, daß ich nicht dann ein vollkommnes Recht hätte, den, den ich zwingen kann, mein Licht bei ſeinem anſtecken zu laſſen, auch zu zwingen. Haben nun die Worte, vollkommnes und unvollkommnes Recht, ſelbſt in der Philoſophie, ſobald man auf die Anwendung kommt, einen ſo ſchwankenden Sinn, daß man ſie kaum brauchen kann; was ſollen wir in der poſitiven Geſetzgebung damit machen, zumal ohne ſie auch poſitiv zu beſtimmen?

§. 102. In der Colliſion muß das ſchwächere Recht dem ſtärkern nachſtehen. Welches iſt das ſchwächere? Das ſoll nach §. 103 der Richter nach den Geſetzen beſtimmen. Wann aber das Geſetz nichts davon ſagte, dann ſagt §. 104. muß das Oberhaupt urtheilen! Inzwiſchen werden beider Theile Rechte ſuſpendirt. Hat aber nach §. 106. auch das Oberhaupt keinen Grund einem Recht den Vorzug zu geben; ſo müſſen beide eingeſchränkt werden; und iſt das nicht möglich; ſo müſſen nach §. 108 beide aufhören.

Dieſer mühſeligen Gradation konnte ſich das Geſetzbuch wohl überheben, wann daſſelbe nicht Regierungsgeſetze und Strafgeſetze, und Civil-Geſetze untereinander geworfen hätte.

Die bloſſen Civil-Geſetze wiſſen weniger von den Colliſionen unter ſich, als wann ſie mit den Regierungs-Geſetzen zuſammen ſtimmen. Und kommt eine ſolche Colliſion vor, ſo ſind ſie meiſt leicht aus den Geſetzen zu beſtimmen. Wie zum Beweis die: *privilegiatus contra æque* u. ſ. w. welche vielleicht nur ohne Noth verkünſtelt worden iſt. Beſtimmen aber die Geſetze dieſe Colliſionen nicht; ſo laſſen ſie ſich auf Geld anſchlagen, oder es finden ſich Alternationen. Zwey haben einerlei Sache gekauft; ſie gehört dem erſten, wenn keiner ſie beſitzt: dem Beſitzer, wenn ſie einem übergeben worden iſt. Ich habe ein Weidrecht in deinem Wald, den du einſchlagen willſt; was koſtet die Weide? oder, ſchlag du den Wald theilweis ein, weide du theilweis. Ein Erdſtück iſt nicht zu theilen, kaufts einer um den höchſtgebottenen Preiß, oder nutzt es wechſelweis.

Aber wann die Regierungs-Anordnungen in bürgerliche Verhältniſſe und Rechte eingreifen; wann der Fiscus mit ſeinen unbeſtimmten Rechten kommt; — natürlich müßte da entweder das Geſetzbuch §. 103. trocken

cken ſagen, daß der Fiſcus immer das *jus potius* habe, oder wie §. 104. ſich auf das Oberhaupt berufen.

Selbſt in dem Verhältniß finde ich aber doch in dieſer Anordnung, etwas widerſprechendes oder undeutliches. Nach §. 104. ſoll das Oberhaupt entſcheiden, wo in der Colliſion ſolcher Rechte die Ausnahme zu machen ſey? Wonach? Nach dem Geſetz kanns nicht ſeyn, denn iſt der Fall möglich, ſo entſcheidet der Richter: alſo nach Willkühr? Das kann auch nicht ſeyn, ſonſt iſt der §. 107. unnüz, weil es alsdann keinen Fall giebt, wo die Colliſion nicht gehoben werden könnte.

Alſo wohl nach der natürlichen Billigkeit? iſt alſo die, wo die Geſetze ſchweigen, kein Geſetz für den Richter?

Iſt ſie das, ſo muß ein Geſetz gemacht werden, daß nicht nur in dieſem Fall, ſondern in allen, wo die Entſcheidung nicht klar in dem Pr Geſetzbuch enthalten iſt, das Oberhaupt Richter ſeyn ſollte. — Selbſt Deioces würde dann mit ſeinen Medern, und Cyrus, der, ich weiß nicht wie viele Tage, in Babylon zur Audienz ſaß, mit ſeinen Perſern ehe fertig geworden ſeyn, als das Oberhaupt eines ſolchen Staats, und wäre ſein Geſetzbuch gröſer als der Oreſtes des Dichters, von dem Juvenal ſagt, daß er alle Rände erfüllte, und noch nicht fertig wäre!

Und was ſollen wir endlich zu dem 107ten §. ſagen, nach welchem, wenn auch durch Einſchränkung die Colliſion nicht zu heben iſt, beider Rechte aufhören ſollen?

Mich dünkt das natürlichſte wäre in dieſem Fall, beide zu ſchätzen, und dann die Parteien abbieten, oder nach der Schätzung loſen zu laſſen. — Und noch natürlicher wäre es vielleicht, über Dinge, welche, wenn ſie je möglich ſind, gewis in zehen Menſchenaltern kaum einmal vorfallen, kein Geſetz zugeben!

Der §. 111. Wer Einem eine Sache überträgt, der überträgt ihm auch die Rechte, die ihm, in Beziehung auf dieſe Sache zukommen, iſt wohl zu unbeſtimmt. Wenn Einer mir zu Gefallen, eine Servitut für mein Haus oder mein Gut verſtattet hat, ſo lang ich dieſes Haus oder Gut habe, ſo habe ich das Recht allerdings, in Beziehung auf die

Sache; es geht aber daſſelbe nicht mit der Sache über. Deutlicher wäre wohl: **die Rechte die er um der Sachen Willen hatte.**

§. 112. Kein Burger kann den andern zwingen, ihm ſeine Rechte abzutreten. O ja! wenn der Bürge z B. zahlt; ſo kann er allerdings den Schuldner zwingen, ihm ſeine Schuld abzutreten; und in hundert Fällen mehr!

§. 114. Wer Verbindlichkeiten für einen andern die an die Perſon deſſelben nicht gebunden ſind, erfüllt, tritt in die Rechte desjenigen, dem er ſie leiſten ſollte. Dieſes iſt, wenn das preuſiſche Geſetzbuch nicht einige Verordnungen des gemeinen Rechts geändert hat, auf der einen Seite zu viel geſagt, auf der andern zu wenig. Zu viel, denn der **Mandatarius** der für mich zalt, tritt blos dadurch, ohne Ceſſion, nicht an die Stelle meines Gläubigers; ſondern er muß die Mandats-Klage anſtellen: Nicht einmal der Bürge tritt, ohne Ceſſion, an des Gläubigers Stelle. Der Mächtigere, der für mich zalt, tritt nicht immer an die Stelle des ſchwächern Gläubigers. Wer ſeinem Weib ihr Heurathsgut erſetzt, kann das

Privilegium deſſelben nicht fordern, wie ſie. Der dritte der ein Pfand löſt, erhält kein Zurückhaltungsrecht. Der bei einem Concurs nicht intereſſirt war, und die Hypothek ohne Ceſſion löſt, erhält kein Hypothekenrecht. So gar wer einem Betrüger für mich zalt, braucht, wie der berufene Prozeß in Paris erſt neulich zeigte, und l. 4. §. 31. ff. *de doli mali et metus Except.*; ja ſelbſt das preuſſiſche Geſetzbuch T. I. Abth. II. Tit. III. Abſch. VI. §. 729. bei Wechſeln, verordnet, nicht die Ausflucht des Betrugs zu vertreten, folglich bekommt dieſer mehr Recht. Wollte man auch den Fall, und den, welcher das Heurathsgut betrift, für ſolche halten, in welchen die Rechte an die Perſon gebunden ſind; ſo ſind es doch die andern Fälle nicht. Zu wenig iſt aber in dem Geſetz geſagt, weil der, welcher für mich zalt, auch die Verbindlichkeiten deſſen übernehmen muß, dem ich ſchuldig bin, und noch manchmal ſeine dazu. Er muß aus ſeiner Perſon mit ſich compenſiren laſſen; Er muß, wenn er ohne mein Mandat und ohne meinen Willen einen Kaufpreiß für mich gezahlt hat, mir die gekaufte Sache, und alles ſchaffen und leiſten was der Käufer müſte; Er muß, wenn er ein Legat gezahlt hat, ſich die *Falcidiam* abziehen laſſen u. ſ. w. Endlich findet dieſer §. auch dann gar nicht ſtatt, wann einer, ohne mein Wiſſen, und ohne eine, mir bekanntgemachte Ueberweiſung zahlte, und mein Creditor läßt ſich auch von mir zahlen; Und wenigſtens noch l. 40. ff. Mandat. und l. 24. C. Neg. geſt. nicht, wann die Zahlung gegen mein Verbott geſchieht, in welchem Fall die Juriſten ſie, als ein Geſchenk anſehen, das von mir nicht wieder gefodert werden kann.

§. 120. Die Entſagung eines Rechts kann über die **Worte** nicht ausgedehnt werden. Warum **Worte**, da ſogar nach Einl. §. 34 *) bei Geſetzen, unter welche dieſes Geſetzbuch doch den ganzen Verſtand des Richters gefangen zu nehmen ſcheint, auch auf Zuſammenhang und Gegenſtand Rückſicht genommen werden ſoll?

§. 121. Wer ſeinem Recht entſagt hat, kann ſich deſſelben eigenmächtig nicht wieder anmaſſen. Was heißt dieſes Wort **Eigenmächtig**? Doch nicht was es §. 59. *) hieſe, wo allge-

---

*) §. 34. Siehe oben S. 167.

*) §. 59. Niemand darf ſich eigenmächtigerweiſe Recht ſchaffen.

mein verbotten iſt ſich eigenmächtig Recht zu ſchaffen. Alſo hier wohl: ohne Einwilligung derer, welchen zu Gunſt die Entſagung geſchehen iſt.

§. 122. Kein Bürger kann den andern zwingen, ſich ſeines Rechts zu bedienen. Warum nicht durch die *provocat ex lege ſi contentat?* auch wohl wann ich Bürge bin, für einen Schuldner, dem ich nicht mehr traue; wann mein Pachter, Nuznieſer, Erbzinnßmann mein Gut nicht recht nüzt, Servituten zu Grund gehen läßt, u. ſ. w oder wann mein Nachbar einer Weg. Servitut die er auf eines dritten Gut hat, entſagen, und weil er ſonſt nicht auf ſeine Güter kommen kann, über meine fahren will; oder wann einer zu meinem Nachtheil einer Erbſchaft, die mir als Fidecommiß vermacht iſt, entſagen will. — Und in vielen Fällen mehr u. ſ. w.

§. 126. 127. *) Nicht nur die Fälle in welchen die unterlaſſene Ausübung eines Rechts, deſſen Verluſt nach ſich zieht, ſondern auch die Zeit, in welcher das Plaz findet, muß von dem Geſetz beſtimmt werden.

---

*) §. 126. 127. Der Staat kann die durch eine gewiſſe Zeit unterlaſſene Ausübung eines Rechts mit dem Verluſt deſſelben beſtrafen: dergleichen Fälle müſſen jedoch in den Geſezen ausdrücklich beſtimmt ſeyn.

§. 129. *) Nicht nur Rechte die Auf; ſondern auch ſolche, die wegen des Beſitzes einer gewiſſen Sache ausgeübt werden können, hieſen *Jura realia.* Die Servituten der Häuſer und Güter ſind zum Theil, nicht *Jura realia,* weil ſie auf dieſem oder jenem Gut das dienet ruhen, ſondern weil der, welcher ſie übt, das dominirende Gut beſitzt.

Hier endet ſich die Einleitung des Pr. Geſetzbuchs, welche angeben ſollte was Geſetz und Recht iſt.

Wenn ich Ihnen nach meiner Freimüthigkeit, und ohne Schmeichelei, wie es in der Auffoderung der Kritik des Publicums über dieſes Geſetzbuch verlangt worden iſt, ſagen ſoll, was ich von dieſer Einleitung denke; ſo muß ich Ihnen geſtehen, daß ſie mir weder dem Philoſophen, noch dem Rechtsgelehrten, noch dem gemeinen Mann, für den doch das Geſetzbuch ſeyn ſoll, Genüge zu leiſten ſcheint.

Der Rechtsgelehrte würde ſich endlich ſchon *declarando, limitando, ampliando* und am

---

*) §. 129. Rechte die auf gewiſſe Sachen ohne Rückſicht auf eine gewiſſe Perſon ausgeübt werden können, ſind dingliche Rechte.

meiſten damit durchhelfen, daß er dieſe Einleitung ſtehen ließ, und ſie nur brauchte, wann er als Advocat, um Gründe für ſeine Partie, und als Richter, um Entſcheidungs-Gründe verlegen wäre: und um den Philoſophen denkt man vielleicht, wäre es nicht der Mühe werth ſich zu bekümmern. Mir ſcheint es hingegen, daß man ſich um dieſen am meiſten bekümmern müſſe, wenn man gute Geſetze geben wolle. Und das, dünkt mich, hat Montesquieu, Machiavell, Hobbes, Bodin, Ariſtoteles und Plato, durch ihre oft ſo vortrefliche Beobachtungen; ſelbſt *Filangieri* hat das durch ſeine Mißgriffe bewieſen. Auch glaube ich, daß man ohne die Hilfe der Philoſophie, ſelbſt die beſten Geſetze nicht einmal dem gemeinen Mann faßlich machen könne, ſo wenig man ihm ohne dieſe, die Religion beizubringen im Stand ſeyn wird.

Mich dünkt Sie ſind entweder von eben dieſer Meinung, oder doch geneigt zu hören wie ſich das, was Sie, und vielleicht nur Sie, meine Philoſophie nennen, über dieſe Dinge heraus läßt. In dieſer Vorausſetzung habe ich Ihnen in meinem zweiten Brief, meine Meinung von der Entſtehung der Geſetze und deren verſchiedenen Arten dargelegt, und nun will ich, in eben dieſer Vorausſetzung, Ihnen auch noch meine Idee von dem Recht und deſſen Entſtehung mittheilen, und dann einen Verſuch machen, ob wir dieſe metaphyſiſchen Gegenſtände ſo popular hinzuſtellen im Stand ſind, daß ſie allenfalls an der Spitze eines Volks-Geſetzbuchs ſtehen, und da nützlich werden können. Folgen Sie mir nun, wann Sie wollen!

Ich will Ihnen zuerſt eine ganz rohe Erklärung von dem Recht angeben. Ich nenne Recht das: was ich in Gemäsheit meiner Pflichten gegen andere, von ihnen ſodern kann, und was dieſe andere, nach ihren Pflichten, mir zu leiſten ſchuldig ſind.

Ihrem Scharfſinn wird es wohl nicht entgehen, daß ich mit dieſer Erklärung, ſo beſtimmt ſie ſcheint, Ihnen doch nur Worte gebe. Freilich, wenn Sie dieſelbe gegen das Moral- oder das Natur-Rechts-Syſtem eines jeden Philoſophen halten, bekommen Sie durch dieſe Erklärung, wirklich anwendbare Begriffe, und wenn ſie das Geſetz des Univerſums kennen, ſo erhalten ſie auch dergleichen. Denn dieſes und jenes ſagt ihnen beſtimmt, welches die Pflichten ſind, in deren Gemäßheit ich etwas fodern kann; welches die ſind, nach welchen der andere, was ich fodere, zu leiſten ſchuldig iſt. Aber, Sie wiſſen, daß in der Moral, jeder ſo lang ſein eigner Philoſoph ſeyn muß, bis jemand aufſtehet der ihm das Geſetz des Univerſums entwickelt; und daß wir dieſes nur durch das Principium erkennen, das unſern Willen nach der Formel: angenehm oder unangenehm, ſtimmt.

Alles Recht und alle Verbindlichkeit nach dem Naturrecht, kann alſo nur, unter der Bedingniß beſtimmt werden: wenn beide Theile, der welcher ſich eines Rechts anmaßt, und der welcher es leiſten ſoll, auf gleiche Art, von ihren gegenſeitigen Pflichten denken.

Allerdings giebt es einige grobe Fälle, in welcher wir im Durchſchnitt vorausſehen können, daß alle Menſchen auf einerlei Art von ihren Pflichten denken, und zu deren Erfüllung, nach der Formel, angenehm beſtimmt werden Und beziehen ſich dieſe Pflichten auf die Verhältniſſe von Menſch zu Menſch, ſo kann alsdann daraus vorher geſehen worden: Ob, wenn der, welcher nach dieſer Vorausſetzung ein Recht hat, dieſes fodern wird; der andere es leiſten werde. Dahin gehört z. E. das Recht auf die Sicherheit meines Lebens, gegen die Angriffe anderer Menſchen; das Recht auf mein Eigenthum, da, wo ein Eigenthumsrecht nach der gemeinen Meinung eingeführt iſt. Das Recht der Verträge u. ſ. w. Denn in allen dieſen Fällen kann ich voraus ſehen, daß, wie ich mein Leben erhalten, wie ich mein Eigenthum bewahren, wie ich, was mir verſprochen worden iſt, geleiſtet haben will; ein jeder es eben ſo wolle: daß jeder alſo denken werde, wenn ich dem Leben anderer ſchade u. ſ. w. ſo geſchieht mir das wieder: woraus dann folgt, daß jeder in dieſen Dingen, zu Erfüllung ſeiner Pflicht nach der Formel, angenehm, werde beſtimmt werden. Aber dieſes iſt nur, ſelbſt in dieſen Fällen, im allgemeinen zu ſagen. Denn es kann auch oft geſchehen, daß der, an welchen ich ein ſolches Recht anſpreche, lieber ſein Leben, ſein Eigenthum und den Verluſt von Treu und Glauben in Gefahr ſetzen will, als dem was ich an ihn fordere zu entſprechen. Und iſt das der Fall, ſo fehlt eine Beſtimmung meiner Definition, alſo auch das Definitum.

So wie es nun bei dieſen, den Menſchen gegeneinander, ſo wichtigen Rechten, immer unſicher iſt, ob dem Recht des Einen, eine Verbindlichkeit in dem andern begegne; ſo iſt das der Fall in andern minder augenſcheinlichen Gegenſtänden des Rechts, noch öfter, und Sie ſehen alſo, daß, was ich in meinem zweiten Brief von dem Geſetz der Vernunft ſagte, auch hier von dem Recht geſagt werden muß. Dieſes iſt in ſo fern ſchwankend wie jenes; dieſes beruhet eben ſo gut wie jenes, auf der Art wie die Ausnahmen in den Colliſionen der Pflichten gemacht werden. Auſſer der Colliſion bin ich zu allem verpflichtet, was ein Menſch von mir fodern will, und ich ihm leiſten kann. Denn, da iſt kein Menſch, der, wenn es ihm gar keine Verläugnung koſtet, nicht alle Menſchen gegen ſich geneigt wiſſen möchte: Aber, ſo wie die geringſte Colliſion kommt, da hängt es von dem Principium, das den Willen eines jeden beſtimmt, allein ab, wie er die Ausnahme zu machen hat.

Sie können dieſe Sätze auch nicht mit der Diſtinction von vollkommnen und unvollkommnen Pflichten umſtoſſen; denn auch hier findet ſie Platz; nur wird, wie ich vorhin ſchon bei einer andern Gelegenheit bemerkte, die Rückſicht verändert. Denn, wenn es bei der Beurtheilung des Rechts überhaupt darauf ankommt, wie der, von welchem ich etwas fodere, die Ausnahme macht; ſo kommt es bei der Beſtimmung der Vollkommenheit meines Rechts, darauf an, wie ich die Ausnahme mache. Iſt das Uebel das auf mich fällt, wenn ich meine Foderung mit Zwang durchſetze, mir unwichtiger als die Entbehrung deſſen was ich fodere; ſo kann ich Zwang anwenden, und dadurch wird zwar mein Recht nicht beſſer, aber der andere wird, in Anſehung ſeiner Verbindlichkeit, in den Stand geſetzt, daß er eine andere Ausnahme der Colliſion machen muß, weil nun mehrere ſeiner Pflichten collidiren.

Eben ſo wenig verändert die Meinung anderer, ſowohl von dem was Recht iſt, als auch von dem was mit Recht erzwungen werden kann, an dieſen Principien etwas. Denn ſie thut auch nicht mehr, als daß ſie die Colliſion bei dem, der ein Recht ſodert, oder leiſten ſoll, vergröſſert, folglich wieder die Ausnahme auf eine andere Art zu machen Anlaß giebt.

Auch das ändert nichts in dieſen Grundſätzen, daß viele Dinge nicht zu erzwingen ſind, wie z. B. Gedanken, Geſinnungen, ſey's nun in Religion oder Freundſchaft, oder Patriotiſmus. Denn in Anſehung dieſer, wird die Eigenſchaft des Rechts nicht geändert; ſondern es findet in Anſehung ihrer, gar kein Recht Platz, weil es von dem, welcher ſie leiſten ſoll, nicht abhängt ſie zu leiſten, ſondern er denken muß wie er denkt, und fühlen wie er fühlt.

Das Recht in dem natürlichen Verhältniß der Menſchen, hangt alſo gewiſſermaſſen von dem Zufall ab. Nemlich von dem, wie, wenn ich, meinen Pflichten gemäß, an einen andern etwas fodern zu können denke; er, ſeinen Pflichten gemäß, es ſchuldig zu ſeyn glaubt. Trift beides zuſammen; ſo wird mein Recht wirklich geleiſtet: trift beides nicht zuſammen; ſo muß der, welcher nicht leiſtet was ich fodere, ſich das Uebel gefallen laſſen, das bei Ausnahmen unter collidirenden Pflichten immer zu folgen pflegt.

Laſſen Sie uns nun ſehen, wie das poſitive Geſetz dieſe Art von Contingenzen zu Nothwendigkeiten macht.

Sie werden leicht einſehen, daß der poſitive Geſetzgeber das eben ſo machen muß wie es immer gemacht werden muß, wenn man Contingenzen nothwendig machen will. Nemlich dadurch, daß, was im abſoluten Zuſtand auf mancherlei Art möglich war, im Hypothetiſchen nur auf einerlei Art möglich werde. So ſtellen wir uns, menſchlich zu reden, die Schöpfung vor. Der Schöpfer dachte ſich alle mögliche Welten, gab dann einer ſeiner Ideen die Exiſtenz, und machte dadurch das Contingente nothwendig.

Wie der Schöpfer bei dieſer Arbeit zwei Probleme aufzulöſen hatte, wenn wir menſchlich von ihm reden wollen; 1) welches Contingente ſoll nothwendig werden? und dann 2) wie mache ichs nothwendig? ſo hat der Geſetzgeber auch zwei ſolche Probleme aufzulöſen. 1) Welche contingente Handlungen der Menſchen mache ich ihnen nothwendig? 2) wie mache ich ſie ihnen nothwendig? Die Auflöſung des erſten Problems giebt das Geſetz, die Auflöſung des zweiten giebt die Sanction.

Laſſen Sie uns von beiden beſonders reden, und die Auflöſung des erſten Problams wirklich nur als eine Preißgaben-Auflöſung anſehen.

Eine ſolche Auflöſung würde alſo erfodern, daß die eine Art feſtgeſetzt werde, auf welche eine jede menſchliche Handlung, die abſolut betrachtet, auf vielerlei Arten möglich iſt, möglich ſeyn ſoll. Dieſe Feſtſetzung giebt das Geſetz, und Sie ſehen auch nun, wie dieſes das Recht giebt. Dann, wenn ohne das Geſetz, ich, nach der Art wie ich über meine Pflichten denke, fodern konnte, was ich als mir gebührend dachte; folglich meine Forderung ſo contingent war, als meine Gedanken und Urtheile, abſolut betrachtet, contingent ſind; ſo hat das Geſetz dieſe Contingenz nothwendig gemacht, und ich kann nach dem Geſetz nur auf eine Art denken, und fordern. Wann der von welchem ich foderte, ſeine Verbindlichkeit, je nach der Anſicht ſeiner Pflichten,

Pflichten, bald ſo bald anders anſahe; ſo kann er dieſe nun nach dem Geſetz nur auf eine Art ſehen. Ich und er wiſſen nun wie wir unſere Foderungen und Verbindlichkeit anſehen. Alſo was vorher Zufall war, wird nun ſoweit, durch das Geſetzbuch, Gewißheit. Ich kann nun vorausſehen, wie der andere nach dem Geſetz denken muß; und meine Definition giebt Ihnen nun erſt einen beſtim̃ten, anwendbaren Begriff vom Recht. Ich brauche auch nun nicht einmal mehr zu ſagen, daß nur das Recht ſey, was ich in Gemäßheit meiner Pflichten an andere ſodern kann, und dieſe, in Gemäßheit der ihrigen, mir zu leiſten ſchuldig ſind; denn das Geſetz erlaubt mir nicht zu ſodern, was es andern nicht zu leiſten beſiehlt. Alſo vereinfacht es dieſen zuſammengeſetzten Begriff; und wer nun ſagt: was das Geſetz von andern zu ſodern erlaubt; oder was das Geſetz andern zu leiſten beſiehlt, deſinirt das Recht immer gleich.

Die Auflöſung des erſten Problems der Geſetzgebung giebt aber immer nur eine Theorie des Rechts. Denn, wenn gleich das Geſetz nur eine einzige mögliche Art der menſchlichen Handlungen feſtſetzt; ſo iſt doch dieſe Möglichkeit nur hypothetiſch: nemlich ſie iſt blos feſtgeſetzt unter der Bedingniß, wenn dem Geſetz genug gethan werden ſoll. Die Auflöſung des zweiten Problems der Geſetzgebung, ſoll nun machen, daß dieſe Bedingniß auch wieder nothwendig erfüllt werden müſſe. Denn, in dem Plan der Schöpfung war auch das als nothwendig gedachte Contingente, nur unter der Bedingung der Exiſtenz nothwendig.

Was bei dieſem Plan der Schöpfung die Exiſtenz iſt; iſt bei der Geſetzgebung die Sanction. Dieſe Sanction kann nun der menſchliche Geſetzgeber nicht geben, wenn nicht in dem Subject ſeiner Geſetzgebung ſelbſt etwas liegt, das, auf gewiſſe Art modificirt, das Contingente dieſes Subjects nothwendig macht; und auch dann kann er es nur, wenn er dieſe Modification möglich machen kann. Will man dieſe Modification die Sanction nennen; ſo habe ich nichts dagegen. Und um dieſe Analyſe mit dem Sprach-Gebrauch näher in Verbindung zu ſetzen; wollen wir das Wort ſo gebrauchen.

Der menſchliche Geſetzgeber für Menſchen findet nun in dem Menſchen wirklich das, was ich eben zu der Sanction erfoderte, nemlich: theils eine Fähigkeit zu einem phyſiſchen Zwang, wodurch das Contingente in ihm nothwendig gemacht werden kann, und theils ein Principium, das unter der Modification nach der Formel: angenehm oder unangenehm, eben dieſe Wirkung hat. So weit der Geſetzgeber nun jenen phyſiſchen Zwang anwenden, oder dieſe Modification wirklich machen kann; ſo weit kann er den Weſen ſeiner Geſetzgebung ihre Wirklichkeit, alſo auch dem Recht das ich habe, ſeine Exiſtenz geben.

Sie ſehen daß ich hier von dem Zwang, und von den Strafen oder Belohnungen, und ſelbſt von der Weisheit des Geſetzgebers rede, nach welcher er, durch den Innhalt der Geſetze und durch Anſtalten, das Principium das uns beſtimmt, modificiren kann. Ich habe aber theils davon ſchon vorhin geſprochen, theils iſt es hier überflüſſig, wo ich nur von der Entſtehung deſſen, was wir Recht (facultas moralis) nennen, und von ſeinem Weſen, vor und nach dem poſitiven Geſetz ſprechen wollte. Sie werden ſehen, daß ich daſſelbe vor dem poſitiven Geſetz für eben ſo ſchwankend halte, als das natürliche Geſetz und die Moral ſelbſt. Und ob ich gleich wenigſtens zu der Zeit, in welcher jährlich ein paar Dutzend Compendien der Moral und des Rechts der Natur zu Markte gebracht wurden, das nicht würde ſo roh haben ſagen dürfen; ſo wird doch jeder Verfaſſer eines ſolchen Compendiums mir immer eingeſtehen müſſen: daß alle Vorſchriften, die ſein Buch enthält, nur ſo weit gelten, als man ſeine Vorderſätze gelten läßt, welches er nicht erzwingen kann: wohingegen der Geſetzgeber, Vorderſätze und Vorſchriften, ſo weit ſeine Sanction reicht, erzwingen kann.

Bewahre Gott," daß Sie mir dieſe Reflextion ſo auslegen ſollten, als ob ich dadurch dergleichen Schriften verwerfen, oder ihnen ein lächerliches anhängen wollte. Nichts weniger! Da ich Ihnen in meinem zweiten Schreiben die Gründe angeben wollte: woher es komme, daß die Permulgationen des Geſetzes des Univerſums bei verſchiedenen Menſchen ſo verſchieden ausfallen; ſo habe ich das unter die wichtigſten gezählt, daß das Principium, welches unſern Willen beſtimmt, ſo ſehr abhängig iſt von dem was wir wiſſen, von der Art wie wir wiſſen, von dem Geſchick womit wir unſer Wiſſen combiniren, von der Rückerinnerung, Phantaſien u. ſ. w. Alle dieſe Dinge können nun immer einförmiger gemacht werden, je mehr wahre Philoſophen, ſie mit dem Geſetz des Univerſums, ſo weit menſchliche Weisheit es einſehen kann, in Uebereinſtimmung bringen. Alle ſolche Schriften ſind alſo unendlich ſchätzbar: alle arbeiten auf wahre Aufklärung; aber keine kann der Codex ſeyn, wonach die Menſchen zu richten wären, die anders denken, als es die Prämiſſen dieſer Schriften mit ſich bringen.

Wann ſie dieſes Räſonnement vom Recht, und das was ich vorhin von dem Geſetz ſagte, zuſammen halten; ſo werden Sie ſich ungefähr vorſtellen können, wie die Einleitung zu einem jeden Geſetzbuch, welches dieſe Notionen enthält, ausgefallen wäre, wenn ich ſie, meinen Ideen gemäß, hätte abfaſſen ſollen. Laſſen Sie uns nun ſehen, ob dieſe Metaphyſik der Geſetze ſich populär machen läßt, wenigſtens wie weit ich das zu vollbringen im Stand bin. Ich würde etwa folgendes geſagt haben:

* * *

Es iſt eine gewiſſe Ordnung nach welcher die Menſchen, jeder unter ſeinen Umſtänden, ihr Leben einrichten müſſen, um glücklich zu ſeyn, ſo lang ſie leben und ſo weit und ſo lang ſie eines Glückes fähig ſind. Dieſe Ordnung kann jeden die Vernunft nach ſeinem Maas erkennen lehren. Sie iſt das Geſetz, und ſo weit die Menſchen gewöhnlich dieſes Geſetz oder dieſe Ordnung durch ihre Vernunft finden, ſoweit heißt ſie im allgemeinſten, das Sitten-Geſetz.

Dieſes Sitten-Geſetz gibt an, nach welcher Ordnung wir leben müſſen, um es Gott möglich zu machen, daß er uns noch glücklicher mache, als wir ſchon ſind durch ihn. Ferner nach welcher Ordnung wir leben müſſen, daß wir uns ſelbſt glücklicher, wenigſtens nicht unglücklicher machen als wir ſchon ſind: wie wir gegen die Dinge dieſer Welt, ſelbſt gegen die Thiere uns verhalten müſſen, wenn dieſe uns nutzen, wenigſtens uns nicht ſchaden ſollen: Endlich, wie wir uns gegen andere Menſchen betragen ſollen, daß ſie uns glücklicher machen, und wir in ihrer Geſellſchaft vergnügt und ruhig leben.

Wann wir dieſe Ordnung in Anſehung Gottes, der Dinge der Welt und Unſerer Selbſt richtig gefunden und eingeſehen haben, und danach handlen; ſo erreichen wir immer unſern Zweck, ſo weit er zu erreichen iſt. Aber, wann wir eben dieſe Ordnung, oder dieſes Moral-Geſetz, gegen die anderen Menſchen, noch ſo richtig gefunden und eingeſehen haben, und noch ſo redlich darnach handlen; ſo erhalten wir deswegen doch nicht immer unſern Zweck, weil es immer darauf ankommt, ob die andern ſo denken, wie wir dachten, da wir unſere Ordnung fanden und danach lebten.

Dieſe Verſchiedenheit hat gemacht, daß man das Sitten-Geſetz der Menſchen, ſoweit es die Menſchen unter ſich betrift, von dem allgemeinen Sitten-Geſetz getrennt hat, und daraus iſt eine neue Art von Geſetzen entſtanden, welche man das **Natur-Geſetz** nennt.

Dieſes Natur-Geſetz giebt nun zwar auch die Ordnung an, wie ein Menſch ſich gegen den andern betragen ſoll; aber es lehrt auch noch zugleich, wie weit ein jeder von dieſer Ordnung abgehen kann, wenn der andere ſie nicht auch befolgt. Z. B. Daß, wenn ich das Leben des andern ſchone, er aber mir meins nehmen will, ich auch ſeins nicht mehr zu ſchonen brauche; wie weit ich meine Zuſage gegen den brechen kann, der mir ſeine nicht hält, u. ſ. w.

Dieſes Natur-Geſetz verbindet nun freilich jeden der glücklich und ſicher und zufrieden mit andern Menſchen leben will. Da aber jeder eine verſchiedene Meinung von ſeiner Glückſeligkeit zu haben pflegt, und da der, welcher auch die wahre Meinung davon hat, dennoch, unter andern Menſchen, dieſe Glückſeligkeit nicht erhalten kann, wenn es Fälle giebt in welchen er, weil andere ſich nicht nach dieſer Ordnung richten, ſelbſt davon abweichen muß; ſo ſind deswegen die bürgerlichen Geſellſchaften entſtanden, welche feſtgeſetzt haben, 1) wie jeder die Ordnung anſehen ſoll, in welcher die Menſchen dieſer Geſellſchaft beiſammen leben ſollen. Und dann 2) daß, wenn einer nicht nach dieſer Ordnung mit den andern lebte, alle zuſammen treten und ihn nöthigen wollten, ſich derſelben zu unterwerfen, und den Schaden, den ſeine Uebertretung der Ordnung angerichtet hätte, zu vergüten.

Durch dieſe Uebereinkunft der Geſellſchaft, wurde alſo die Ordnung, wie die Menſchen dieſer Geſellſchaft zuſammen leben ſollten, nicht mehr der Einſicht eines jeden überlaſſen, wie die Natur ſie derſelben überlaſſen hatte: ſondern die Ordnung welche die Geſellſchaft gemacht hatte, ſchloß die verſchiedene Gedenkungsart der Glieder derſelben aus. Daher entſtande eine neue Art von Geſetzen, die man gemachte Geſetze nennt, zum Gegenſatz der natürlichen, die man ſo anſahe als ob ſie den Menſchen angeboren wären.

Der Grund aller dieſer gemachten Geſetze, war die Verabredung einer Geſellſchaft ſie zu machen. Das Geſetz dieſer Verabredung iſt alſo das erſte aller gemachten Geſetze, und das nannte man, da man anfieng die bürgerlichen Geſellſchaften, die ſich auf eine ſolche

Art verbunden hatten, Staate zu nennen, das Staats-Geſetz.

Dieſes Staats-Recht enthält die Ordnung nach welcher der, der die gemachten Geſetze machen darf, ſie machen ſoll, wann die übrigen Glieder des Staats ſie für Geſetze erkennen müſſen.

Der, welcher nach dieſem Staatsgeſetz die übrigen Geſetze machen kann, heißt der Regent oder das Oberhaupt des Staats. Dieſem Regenten wurde nun das Recht, Geſetze zu machen, darum gegeben, daß er beſtimmen ſollte, wie die Glieder des Staats, welche man die Unterthanen nennt, ihr Betragen gegen einander einrichten ſollen. Die Geſetze, die der Regent in dieſer Abſicht gibt, heiſen bürgerliche Geſetze.

Als aber die menſchlichen Geſellſchaften durch dieſe bürgerlichen Geſetze, welche ihr Betragen gegen einander ſo feſt ſetzten, daß es nicht mehr deren Verſtand oder dem Willen eines jeden heimgeſtellt bliebe, wie er es einrichten wollte, ruhiger und friedfertiger, und ſicherer untereinander zu leben, anfiengen; da dachten ſie bald auch noch darauf, wie ſie mit vereinten Kräften ihren gemeinen Wohlſtand vermehren könnten: und gar bald wurden ſie auch von den übrigen Menſchen, die nicht von ihrer Geſellſchaft waren, genöthigt, auch zu ſorgen, daß ſie vor den Anfällen von auſſen her ſicher wären. Daher entſtand dann noch ein gemeiner Zweck der Geſellſchaft, den man das **gemeine Wohl** nennt. Dieſes gemeine Wohl beſteht einmal in der Sicherheit von auſſen, und dann zum andern darinn, daß jedermann in dem Staat ſeine Kräfte und Geſchicklichkeiten und ſein äuſſeres Vermögen ſo verwenden könne, daß er dadurch ſich immer glücklicher mache. Die Feſtſetzung der zu Erreichung dieſes Zwecks nöthigen Mittel, wurde dann auch dem Oberhaupt oder dem Regenten des Staats übertragen, und die Verordnungen und Geſetze die er in dieſer Rückſicht macht, heiſen: **Regierungs-Geſetze.** Dieſe ſind darinn von den bürgerlichen Geſetzen unterſchieden, daß dieſe nur angeben, wie ein Burger des Staats ſich gegen den andern verhalten ſoll, jene aber geben an, wie ein Burger des Staats ſich gegen den Staat verhalten ſoll. Was nach dem bürgerlichen Geſetz ein Burger von dem andern fordert, das fordert er von ihm um ſeiner oder der Seinigen willen, was einer dem andern leiſtet, das leiſtet er ihm um deſſelben willen, dem er es leiſtet: was aber einer von dem andern fodert nach dem Regierungs-Geſetz, oder was er nach dieſem ihm leiſtet, das leiſtet er ihm um des gemeinen Beſten willen.

Wenn nun aber ſchon dieſe drei Arten von gemachten Geſetzen den Gliedern des Staats angeben, wie ſie ihre Handlungen gegen den Regenten, gegen einander, und gegen das gemeine Wohl einrichten ſollten; ſo iſt es doch damit nicht genug, weil der Menſch doch nicht immer das thut, oder thun will, wovon er weiß, daß er es thun ſoll. Es muß alſo noch etwas dazu kommen, das da macht, daß der Unterthan auch noch näher veranlaßt werde, zu thun, was er weiß, daß er thun ſoll. Das was den Menſchen, neben ſeinem eigenen Antrieb hierzu veranlaſſen ſoll, nennt man die Strafe, deren Beſtimmung auch dem Regenten zukommt, weil das Geſetz ſonſt vergebens von ihm gegeben worden wäre. Daher entſtehet eine vierte Art von Geſetzen, nemlich die Straf-Geſetze.

Ein auf dieſe Art eingerichteter Staat hat alſo vier Geſetzbücher.

Ein Staats-Geſetzbuch.
Ein bürgerliches Geſetzbuch.
Ein Regierungs-Geſetzbuch.
Ein Straf-Geſetzbuch.

* * * *

So würde mein erſter Titel des Geſetzbuchs ausſehen, blos doctrinal und nicht legislatoriſch. Denn alle dieſe Begriffe ſind keine Geſetze, ſie müſſen da ſeyn gewiſſermaſſen ehe der Geſetzgeber da iſt.

Nach dieſem würde ich das, was alle die Geſetze der benannten drei letzten Geſetzbücher miteinander gemein haben, aus dem erſten, dem Staats-Geſetzbuch, ausziehen. Dieſer Auszug würde der zweite Titel meines Geſetzbuchs ſeyn, und etwa folgende Fragen entſcheiden: 1.) Wer kann Geſetze geben? 2.) Wie kann der ſie geben? Bei welcher Frage ich mich ſo wenig als Juſtinian ſchämen würde zu ſagen: quidquid principi placuit legis habet Vigorem, wenn ich für einen Staat, deſſen Staatsgeſetz ſo etwas mit ſich bringt, Geſetze zu ſchreiben hätte: und ich ſehe es ungern, daß das preuſiſche Geſetzbuch, dieſen Satz, den doch Niemand in dieſer Monarchie beſtreiten wird, ſo verſchraubt und verdeckt! 3.) würde ich die Frage entſcheiden; wen binden die Geſetze? Auch hier würde ich ſagen wie Juſtinian — Princeps legibus ſolutus eſt, wenn ich müßte. 4.) Wer kann ausnehmen von dem Geſetz, und was hat die Ausnahme für Wirkung? 5.) Wer kann erklären? Hier würde ich nur die offenbare Dunkelheit und die in die Augen fallende Unverſtändlichkeit dem Geſetzgeber zur Erklärung vorbehalten. Denn, da ich doch dem Richter überlaſſen müßte, die Facta die er beurtheilt, zu erklären; ſo würde ich ihm wenigſtens die logiſche und grammatikaliſche Erklärung überlaſſen, oder traute ich meinem Richter nicht ſo viel Sinn und Einſicht zu; ſo würde ichs machen wie Carl der Vte in ſeiner Halsgerichts-Ordnung, der lieber über alles, Facta, Geſetz und Beweiskraft, die Verſtändigen zu fragen befielt. 6.) Würde ich entſcheiden wie ein Geſetz zublizirt werden ſoll, und wann die Publication für allgemein geſchehen geachtet wird. 7.) Daß ſchlechterdings kein Geſetz auf Facta gezogen werden ſollte, die ſchon vor dem Geſetz geſchehen ſind. 8.) würde ich über die Abrogation und Derogation der Geſetze entſcheiden. 9.) Würde ich die alten, entweder notoriſch allgemeinen, oder durch Rechtsſprüche gebilligten Gewohnheiten, als Supplemente des geſchriebenen Geſetzes, wie Julian annehmen. 10.) Endlich würde ich die natürliche Billigkeit und das Recht der Vernunft, da wo das geſchriebene Geſetz ſchweigt, als das letzte vollſtändigſte Supplement anerkennen!

Das wäre mein 2ter Titel der Einleitung. Alsdann würde ich das Civil-Geſetzbuch beſonders etwa ſo einleiten:

* * *

Das Civil-Geſetzbuch enthält die Geſetze nach welchen die Rechte und Verbindlichkeiten der Unterthanen gegen einander zu beurtheilen ſind. Dieſe Geſetze ſind theils geſchriebene Geſetze und Statuten und Provinzial-Geſetze, theils Gewohnheiten und Vorſchriften der natürlichen Billigkeit, deren geſetzliche Kraft im II. Titel der allgemeinen Einleitung angegeben worden iſt.

Das Recht iſt die Fähigkeit, etwas, nach der Vorſchrift der Geſetze, an einen andern zu ſodern.

Ehe das geſchriebene Geſetz gegeben, die Staate eingerichtet und die Gerichte geſetzt worden ſind, konnte zwar jeder Menſch alle Dinge dieſer Welt gebrauchen, wie es ſeine Kräften erlaubten, und ſein Wille gebott; aber keiner hatte ein Recht von dem andern zu verlangen, daß er ihn in dem Gebrauch dieſer Dinge, nicht ſtören, noch viel weniger, daß er ihm ſelbſt etwas leiſten ſollte, was er nicht wollte: und hatte der andere auch das verſprochen; ſo hatte der, dem das war verſprochen worden, doch kein ſicheres Recht, das von ihm zu verlangen, weil ein jeder ſelbſt Richter ſeiner eigenen Handlungen war. Deswegen wurden aber nachher die Geſetze gegeben und durch dieſe feſtgeſetzt, was für Rechte ein jeder Bürger gegen den andern haben ſollte, und wo die geſchriebenen Geſetze und die Gewohnheiten nicht hinreichten, wurde den beſtellten Richtern aufgegeben, die

Rechte

chte nach der natürlichen Billigkeit, in vor-
nmenden Fällen zu entſcheiden. In ſo weit
nmen alſo alle Rechte der Bürger des Staats,
s dem Geſetz.

Die Rechte kommen aber dem Menſchen
weder deswegen zu, weil er einen gewiſſen
and hat; oder wegen einer Handlung um
entwillen ihm die Geſetze ein Recht geben.

Der Stand iſt in dem Civil-Geſetz, ein
begrif von Eigenſchaften, vermöge welcher
s Civil-Geſetz, dem der dieſe Eigenſchaften
, gewiſſe ihm ſelbſt zu gut kommende
chte, gegen ſeine Mitbürger giebt, oder
mög deſſen er, andern, die ihnen zu gut
mmenden Verbindlichkeiten, leiſten muß.

Dieſe Eigenſchaften muß das Geſetz be-
mmen, und was ſowohl im allgemeinen,
im beſondern, die Stände unterſcheidet,
d zu deren Erwerbung und Verluſt gehört,
d, ſoweit es das bürgerliche Geſetz betrift,
folgenden angegeben werden.

Die Rechte welche Einem vermöge ſeines Stan-
zukommen, ſind von zweierlei Art; nem-
zuſtehende Rechte und erworbene Rechte.
e ſind ſolche, welche Einer vermöge ſeines

Standes zwar in Beſitz nehmen kann, die er aber noch nicht in den Beſitz genommen hat: Erworbene ſind ſolche, die Einer in Beſitz genommen hat. Alle Rechte alſo, die Einem nicht ſeines Standes wegen, ſondern unmittelbar wegen einer Handlung von dem Geſetz gegeben worden ſind, ſind erworbene Rechte: aber nicht alle Rechte die Einem wegen ſeines Standes zukommen, ſind auch erworbene Rechte, ſondern viele werden das erſt durch eine Handlung. Was für ein geſetzmäſiger Unterſchied zwiſchen den zuſtehenden und erworbenen Rechten zu machen iſt, gehört in den Titel von den Rechten der Stände im allgemeinen.

Alle Rechte die Einer hat, ſey es vermöge ſeines Stands, oder wegen einer Handlung, geben zugleich das allgemeine Recht, Andere von allen Störungen im Gebrauch derſelben auszuſchlieſen, die Rechte ſo weit auszuüben, als ſie dem Berechtigten zukommen u. ſ. w.

Alle Rechte, ſowohl die Standes-Rechte als die übrigen, gehen aber entweder blos auf gewiſſe Sachen, das iſt, ſie geben dem der das Recht hat, ſo viel, daß alle andere die Ver-

ndlichkeit haben, ihn nicht zu ſtören, wenn
, ſo weit ſein Recht geht, dieſer Sache ſich
ienen will: oder ſie gehen zwar auf Per-
en, das iſt; ſie geben ihm zwar das Recht
n einer gewiſſen Perſon die Erfüllung einer
rbindlichkeit zu fodern, aber die Perſon iſt dieſe
r ihres oder ſeines Standes wegen ſchuldig.
er endlich ſie geben ihm das Recht auf eine Per-
, welche die Verbindlichkeit die er nach ſei-
m Recht ſodert, nicht des Standes, ſondern
er Handlung wegen zu leiſten hat. In
n erſten und zweiten Fall, heiſſen die Rech-
Sachen-Rechte; in dem dritten perſön-
e Rechte

Das bürgerliche Recht zerfällt alſo in drei
auptheile. Der Erſte iſt der, welcher die
genſchaften angiebt, die dazu gehören, daß
er einen Stand, nach dem Geſetz, auf ſich
e, vermöge deſſen ihm gewiſſe Rechte und
rbindlichkeiten gegen ſeine Mitbürger zukom-
n: der IIte iſt der, welcher die Sachen-
chte angiebt: der IIIte der, welcher die
ſönlichen Rechte, beſtimmt. Und da in dem
ten Theil die Eigenſchaften der Stände ſchon
ſtimmt ſind; ſo muß im zweiten und dritten,

auch noch jedesmal angegeben werden, welche Eigenſchaften die Sachen und die Handlungen haben ſollen, die ein Recht oder eine Verbindlichkeit nach ſich ziehen.

Weil aber endlich dem Staat, auch in dem bürgerlichen Recht, nicht blos damit gedient iſt, daß die Rechte der Bürger gegen einander beſtimmt werden: ſondern es auch darauf ankommt, wie jeder bei ſeinem Recht geſchützt und zu ſeiner Verbindlichkeit angehalten werden ſoll: dieſes aber ehe nicht geſchehen kann, bis deutlich vor Augen liegt, welchen Stand jeder hat, und was für Rechte er deswegen anſpricht, oder welche Verbindlichkeiten er deswegen zu leiſten hat; oder auf welche Handlungen dieſe und jene gegründet werden ſollen; ſo kommt zu den erſtbemerkten drei Theilen des bürgerlichen Geſetzbuchs, noch der Vierte, welcher das gerichtliche Verfahren, oder die Ordnung dieſer Unterſuchung, und der darauf folgenden Handhabung der bürgerlichen Rechte und Verbindlichkeiten enthält.„

* * *

So würde ungefähr die Einleitung zu dem Civil-Geſetzbuch ausſehen, das ich nach meinen Ideen zu verfaſſen vorſchlüge. Ich begreife gar wohl, daß Sie, und noch weniger ſcharfſichtige Beurtheiler auch hier vieles zu erinnern haben würden. Aber Sie ſehen doch eine Möglichkeit, einige populäre Deutlichkeit, ſelbſt in meine Metaphyſick der Geſetze zu bringen. In meinem folgenden Schreiben wollen wir das Preußiſche Geſetzbuch wieder zur Hand nehmen.

IV. Schreiben.

Allgemeine Ordnung der Gegenſtände des bürgerlichen Geſetzbuchs nach meinen Grundſätzen. — Beſondere Bemerkungen zu den §. §. des erſten Theils des Entw. von §. 1.—236. Vergleichung des Entwurfs mit der königl. Cabinets-Ordre.

Ein Stand kann entweder unmittelbar durch das Geſetz gegeben werden, oder er muß erſt erworben werden. Unmittelbar wird uns gegeben: der Stand der Kinder, der Hausſöhne, der Minorennen, des Geburts-Adels u. ſ. w. Erworben wird der Stand der Eheleute, der Brief-Adel, die Grundherrſchaft, manchmahl die Leibeigenſchaft, und das Burgerrecht.

Die Beſtimmung aller Stände gehört in den erſten Theil des Civil-Geſetzes, in ſofern ſie den Charakter dieſes Geſetzes an ſich haben; allein die verſchiedenen Arten, wie die Stände erworben werden, gehören nicht alle dahin.

Die erſte Art der unmittelbaren Zutheilung eines Stands gehört in den 1ten Theil, weil dieſelbe gewiſſermaſſen zum Weſen des Standes gehört. Alſo gehört dahin, die Beſtimmung wer für einen Menſchen gehalten werden ſoll; wer für lebend oder todt gehalten werden ſoll; wer ein Kind einer rechten Ehe; wer ein Kind der Mutter allein ſeyn ſoll; wer ein Hausſohn ſeyn ſoll; wer Majorenn ſeyn ſoll; wer adlich iſt u. ſ. w.

Wird aber ein Stand erſt erworben, das iſt, muß von Seiten deſſen, der ihn erwirbt, ein Factum vorausgehen, wodurch er ihn erwirbt; ſo iſt erſt zu unterſcheiden, ob dieſes Factum ſich auf das Civil-Recht, d. i. auf das Verhältniß von Bürger zu Bürger gründet, oder ob es ſich auf das Regierungs-Recht gründet. In dem letzten Fall muß auch im erſten Theil angegeben werden, was zu einem ſolchen Erwerb gehört, z. B. wann ein Brief-Adel giltig iſt; wann die Legitimation dem Baſtard Kinderrecht giebt, wann die Adoption; wann Einer der nicht Burger gebohren iſt, für einen Burger geachtet werden ſoll; wann einer Pfarrer wird, wer Soldat iſt u. ſ. w. In dem erſten Fall aber gehört das Civil-Factum, wodurch Einer einen Stand erwirbt, in den 2ten oder 3ten Theil des Geſetzbuchs: nemlich in den 2ten, wann der Stand auf einer Sache ruht; z. B. das Grundherrn-Recht, das Leibeigen-Recht u. ſ. w. In den 3ten, wann es blos auf der Perſon ruht, folglich wie die andern Perſonal-Rechte, durch Contract oder quaſi Contract erworben werden ſoll: dahin gehört vornemlich die Ehe, die Einkindſchaft und nach dem Preuſiſchen Geſetzbuch, die Geſinde-Dingung, die jedoch meiner Meinung nach, keinen Stand giebt, ſondern allein in den Titel der Location der Dienſte gehört, wo ſie ſich auch wohl, vermittelſt des Unterſchieds, ob Kunſt, Tag, Arbeit, oder allgemeiner, unbeſtimmter Dienſt gemiethet worden iſt, erhalten kann. Der erſte Theil muß aber dem ungeachtet die Beſtimmung des Standes enthalten. Er muß z. B. angeben, wer ein Ehemann iſt; der dritte aber muß angeben, wie das im erſten Theil vorausgeſetzte Factum eingerichtet ſeyn ſoll, um den Stand zu geben.

Eben in dieſen zweiten und dritten Theil des Civil-Geſetzbuchs gehört endlich alles, was die Stände, ſoweit dieſes Geſetzbuch ſie angeht, in allen Factis des bürgerlichen Rechts eigen haben. Was für ein Unterſchied iſt, ob ein adlicher oder ein bürgerlicher, oder ein Bauer contrahirt; ob ein Vater als Vater, ob ein Soldat, ob ein Ehemann oder ein Leibeigner teſtirt; ob ein Kind erbt oder ein Weib: denn alle dieſe Handlungen ſind in dem Allgemeinen, nicht nur allen Ständen, ſondern auch allen Menſchen ohne Rückſicht auf ihren Stand gemein, und was jeder Stand eigenes hat, iſt nur Ausnahme von der Regel.

Alle dieſe Unterſchiede hat das Preuſſiſche Geſetzbuch überſehen. Vielleicht ſind ſie an ſich zu ſubtil; aber bei der gränzenloſen Menge von Gegenſtänden, welche auch nur das Civil-Geſetzbuch umfaſſen muß, kann allein die Methode uns zum Leitfaden dienen.

Das Preuſſiſche Geſetzbuch hat nach der Methode, die deſſen Verfaſſer wählten, einen andern Weg genommen: wir müſſen demſelben folgen.

Alſo, Th. I. Abth. 1. T. 1.

Der 1. und 2. §. geben den Zweck der Ehe an; §. 3. — 8. wer nicht heurathen kann; und noch iſt nicht geſagt was die Ehe iſt; §. 9. verbietet die Vielweiberei; §. 10. — 15. diſponirt über die 2te Ehe; 16. — 20. von ungleichen Heurathen; 21. — 22. von Soldaten-Heurathen; 24 — 32 wendet die gemeinen Reglen von Contracten auf den Ehe-Contract an; 33. — 54. vom elterlichen Conſens. Der ganze 2te Abſchnitt §. 55. — 87. handelt nur von Ehegelobniſſen; endlich der 3te Abſchnitt von Vollziehung der Ehen §. 88. — 118. Und aus allen dieſen 118. §. §. muß erſt abſtrahirt werden, was die Ehe iſt, wann ſie einen Stand geben ſoll; denn keiner von allen ſagt es.

Auch nach der Methode, welche dieſes Geſetzbuch gewählt hat; ſollte doch wohl der Titel, von den **Ehe-Verlobniſſen** zuerſt ſtehen; dann der von **Vollziehung der Ehe**: dann der von dem geſetzlichen **Weſen der Ehe**. Oder es ſollte in dem erſten

Titel doch nur beſtimmt werden, was dann die Ehe iſt. Etwa ſo: die Ehe iſt ein Stand, in welchen zwei Perſonen verſchiedenen Geſchlechts kommen, wann ſie ſich nach Vorſchrift der Geſetze, zum Kinder zeugen und erziehen, und wann dieſes nicht mehr ſeyn kann, zum wechſelſeitigen Beiſtand, miteinander zu leben, verbindlich gemacht und dieſen Vertrag durch prieſterliche Trauung vollzogen haben. Nach dieſer Erklärung könnte dann die Vorſchrift der Geſetzmäſſigkeit dieſer Verbindung in den folgenden Titeln angegeben werden.

§. 2. *) giebt zwar zu, daß der Zweck der Ehe auch die wechſelſeitige Unterſtützung ſeyn kann; allein es iſt dadurch der Zweifel erregt worden: ob, wann zwei Leute ſich blos dieſes einen Zwecks wegen zuſammen begeben, und was man eine jungfräuliche Ehe nennt, eingegangen haben, eins dennoch den Beiſchlaf des andern erzwingen könne? Alle folgende

---

*) §. 1. Der Hauptzweck der Ehe iſt die Erzeugung und Erziehung der Kinder. §. 2. Auch zur wechſelſeitigen Unterſtüzung allein, kann eine eheliche Verbindung geſchloſſen werden.

Diſpoſitionen, welche dieſen Punct berühren, können blos auf den erſten §. gezogen werden, alſo müßte bei einem ſolchen, durch den §. 2. autoriſirten Vertrag, der Richter wider den Kläger der den Beiſchlaf foderte, ſprechen.

§. 3. *) verbietet die Ehen zwiſchen den angeheurateten Kindern. Iſt das auch von zuſammengebrachten Kindern zu verſtehen? wohl nicht; doch ſagt das der §.

§. 8. **) Der Vormund ſoll während ſeiner Vormundſchaft die Pupillen nicht heuraten. Iſt das zu verſtehen ſo lang die Vormundſchaft dauert; oder bis zur Ajuſtirung der Pfleg-Rechnung? Mit Unterſuchung der Obrigkeit ſoll das erlaubt werden. Was ſoll ſie unterſuchen? die Pfleg-Rechnung oder den Ehe-

---

*) §. 3. Zwiſchen voll- und halbbürtig, in oder auſſer der Ehe erzeugten Geſchwiſtern; ingleichem zwiſchen Stief- und Schwiegereltern und ihren angeheuratheten Kindern und Enklen, ſind eheliche Verbindungen gänzlich verbotten.

**) §. 8. Ein Vormund ſoll während ſeiner Vormundſchaft, ohne vorhergegangene Unterſuchung und Genehmigung der Obrigkeit, weder ſich noch ſeine Kinder, mit dem Pflegbefohlenen verehlichen.

Vertrag? Nach Unterſuchung und Genehmigung der Obrigkeit, ſoll dieſe Ehe erlaubt werden: nun ſoll nach §. 37. *) keine Ehe ohne Conſens des Pflegers geſchloſſen werden; Iſt das ſchon Genehmigung, wann die Obrigkeit den Conſens des Vormundes in ſeine oder ſeiner Kinder Ehe ſich gefallen läßt?

§. 23. **) Ein Chriſt kann die nicht heurathen, welche nach den Grundſätzen ihrer Religion, ſich den chriſtlichen Ehe-Geſetzen zu unterwerfen, behindert werden.

Meines Wiſſens haben viele Aeſte des Heidenthums, in ihren Religionen, keinen Grundſatz, welcher ſie hinderte, das wenige Religioſe, das bei unſern Ehen übrig iſt, zu befolgen. Mit dieſen können alſo nun die Chriſten ſich wohl verheurathen: die Socinianer hingegen, welche unſre Kirchen-Formeln für eine Abgötterei halten; und die Anabaptiſten, welche ſie dem Evangelium widerſprechend glauben, können ſich mit orthodoxen Chriſten nicht verheurathen. Die Deiſten noch weniger, denn die halten dieſe Ritualen zugleich für abergläubig und abgöttiſch: und wollte ein ſolcher aus Großmuth bei einer Heurath, ſeine Philoſophie ſuſpendiren; ſo könnte ja ein Jude in gleichem Fall, auch ſein Judenthum ſuſpendiren. Ich ſehe nicht warum das Geſetz nicht einfach ſagte: Chriſten können ſich nur mit ſolchen, die ſich auch öffentlich zum Chriſtenthum bekennen, verheurathen?

---

*) §. 37. Bei minderjährigen Waiſen iſt die Einwilligung der nächſten Verwandten und der Vormundſchaft erforderlich.

**) §. 23. Ein Chriſt kann mit ſolchen Perſonen keine Heurath ſchlieſſen, welche nach den Grundſätzen ihrer Religion ſich den chriſtlichen Ehe-Geſetzen zu unterwerfen, behindert werden.

§. 31. 32. *) Ehen die aus Irrthum oder Betrug geſchloſſen worden, ſollen nur giltig ſeyn, wann der irrende oder betrogene Theil, nach Entdeckung des Betrugs oder Irrthums, die Ehe genehmigt oder freiwillig

---

*) §. 31. 32. Verbindlich aber wird die durch Betrug veranlaßte Ehe, wann ſie, nach entdecktem Irrthum oder Betrug, oder nach aufhörendem Zwang, ausdrücklich genehmigt, oder freiwillig fortgeſetzt wird. — Bei nicht erfolgter Genehmigung können auch die Erben des gezwungenen, oder betrogenen Theils, binnen Jahres-Friſt, nach deſſen Tod die Ungiltigkeit der Ehe rügen.

fortgeſetzt hat; wo nicht ſo ſollen die Erben die Ungiltigkeit der Ehe rügen können.

Wie viele Zeit gehört dazu, bis man wiſſen kann, ob der beleidigte Theil freiwillig die Ehe fortſetzt? Iſt, wie bei der Nachſicht des Ehebruchs, auch ein Jahr nöthig, nach §. 528?

Können die Erben auch die Ungiltigkeit der Ehe rügen, wann der geſtorbene Theil nichts vom Betrug wußte? Im §. 29. *) heißt es: Irrthum in der Perſon wäre alsdann vorauszuſetzen, wann in perſönlichen Eigenſchaften, worauf man bei Schließung der Ehe zu ſehen pflege, geirrt worden wäre. Wann alſo die Erben des Manns der Wittwe ſagten: Du warſt keine Jungfrau mehr? oder, der Mann wäre etwa unehrlichen Standes, oder hätte wo eine Schandſtrafe ausgeſtanden, wovon die Frau nichts gewußt hätte? — ſollen ſie damit die Ehe ungiltig machen? den Hinterbliebenen um ſein Erbe; ſeine Kin-

---

*) §. 29. Ein Irrthum in der Perſon des künftigen Ehegatten, oder in ſolchen perſönlichen Eigenſchaften, welche bei Schließung einer Ehe vorausgeſetzt zu werden pflegen, hebt die Einwilligung auf.

der um ihre Legitimität bringen können? Der Geſtorbene hätte vielleicht verziehen, vergeben, verdeckt, hat vielleicht mit Fleiß nicht gewußt, was er wußte, hat ſich vielleicht der Kinder erbarmt; aber die Erben, weſſen werden ſich die erbarmen; wen ſchonen? Mich dünkt, man laſſe in ſolchen Sachen die Todten ruhen! Allzugerecht iſt nicht gerecht.

§. 35. *) Ein an Kindesſtatt angenommenes Kind braucht nur die Einwilligung deſſen, der es angenommen hat. Alſo, wann es, was nach §. 488. geſchehen kann, von einem Weib angenommen worden wäre; und, was nach §. 492. auch geſchehen kann, noch einen natürlichen Vater am Leben hätte; ſo könnte das adoptirende Weib, mehr als der natürliche Vater. Ja, ſei es auch ein Mann der adoptirte, wie ſind dieſe Principien, mit denen im Xten Abſchnitt zu vereinigen, nach welchen das

---

*) §. 35. Wer an Kindesſtatt öffentlich angenommen worden, bedarf zu ſeiner Heurath nur die Einwilligung deſſen, der ihn angenommen hat.

das adoptirte Kind §. 518. und 519. *) Mitglied der Familie bleibt, in welcher es geboren iſt, und alle Rechte und Pflichten gegen deren Glieder hat, als wenn keine Adoption geſchehen wäre?

§. 36. Kinder, welche von ihren natürlichen Eltern verlaſſen und von Andern angenommen worden, dürfen ohne Einwilligung dieſer, nicht heurathen. Brauchen ſie die von jenen, nicht mehr, oder auch die noch?

§ 45. Ein Grund der Verſagung der Einwilligung iſt: wenn das nöthige Auskommen fehlt. — Wer ſagt was nöthig iſt? der Richter nicht, denn der kann nach §. 50. *) nur über die Rechtmäßigkeit urtheilen, alſo nur ob dieſe Art von Einwendung im Geſetz erlaubt iſt; ſonſt iſt aber niemand genannt.

---

*) X Abſchn. §. 518. 519. Dagegen bleibt das angenommene Kind ein Mitglied der Familie in welcher es geboren worden. — Es beſtehen alſo zwiſchen ihm und ſeinen natürlichen Verwandten, alle gegenſeitige Rechte und Pflichten, eben ſo, als wenn keine Adoption erfolgt wäre.

(* §. 50. Wenn Eltern oder Verwandte die gebührend nachgeſuchte Einwilligung verweigern:

§. 48. *) Zur Verheuratung aus einem höhern in einen niedern Stand, darf die Einwilligung verſagt werden. Welcher iſt höher; welcher niedriger? wer richtet? Und, kann auch von der Seite des niedrigern Theils deswegen die Einwilligung verſagt werden?

§. 49. **) Gröbliche Beleidigung derer die einwilligen ſollen, berechtigt zur Verſagung der Einwilligung. Welche iſt gröblich? wer urtheilt?

Alles das kann §. 50. entſcheiden, wenn man nach: **Rechtmäſigkeit dieſer Weigerung**, noch hinzuſetzt: **und Billigkeit.**

ſo muß über die Rechtmäßigkeit dieſer Verweigerung durch den ordentlichen Richter erkannt werden.

*) §. 48. Wenn Minderjährige aus einem höhern Stand, ſich mit Perſonen niedrigen Standes verheuraten wollen; ſo können die Eltern, Verwandte oder Vormünder die Einwilligung mit Recht verſagen.

**) §. 49. Eltern und Verwandte ſind zur Einwilligung nicht verbunden, wenn ſie von dem andern Theil, durch Beſchimpfung oder Thätlichkeit gröblich beleidigt worden.

§. 52. und 53. *) Wenn das vormundſchaftliche Gericht nicht nach dem Sinn des Vormunds oder des Pfleglings ſpricht, ſo können ſie appelliren. Kann nicht auch appellirt werden, wenn der ordentliche Richter die grosjährigen in gleichem Fall gravirte?

§. 55. In Fällen wo keine rechtsbeſtändige Ehe ſtatt findet, kann auch kein Eheverlöbniß ſtatt finden. Sollte es, der Ordnung nach, nicht heißen: in Fällen, wo kein Eheverlöbniß ſtatt findet, findet auch keine Ehe ſtatt? Und ſollte der ganze vorige Abſchnitt, nicht richtiger auf die Giltigkeit der Ehe-Verlöbniſſe angewendet werden können, nur mit Ausſchluß der Verordnungen von der 2ten Ehe §. 10. — 15. —?

Bedingte Eheverſprechen ſind nach §. 67. blos für Unterhandlungen zu halten; und in einer Anmerkung wird die Urſache dieſes Geſetzes angegeben: weil, wenn die Vollzie-

---

*) §. 52. 53. Will der Vormund ſich bei der Entſcheidung des Vormundſchafft-Gerichts nicht beruhigen; ſo muß er ſeine Einwendung bei der höhern Inſtanz anzeigen — Ein gleiches ſteht auch denjenigen frei, welchen die Heurat von dem Vormundſchaften-Gericht unterſagt worden.

hung auf eine ungewiſſe Zeit und Erfolg geſetzt wird, die Geſinnungen ſich ändern können. Sind alſo Bedingniſſe auf einen gewiſſen Erfolg, der Giltigkeit des Eheverſpruchs nicht hinderlich? Sind ſie's nicht; ſo muß der Ausdruck: **bedingte Eheverlöbniſſe**, näher beſtimmt werden. Sind ſie's, warum wird nach §. 56. vor Verlauf der Trauerzeit, ja, vor der Beſcheinigung der Trennung der erſten Ehe und Abfindung der Kinder derſelben, das Verlöbniß geſtattet?

Nach §. 83. ſoll der, welcher ohne Grund, und ohne eigenes Vermögen zu haben, von einem Verlöbniß abgeht, dem andern Theil au ſeiner Nahrung und Verdienſt, Verpflegungs Gelder reichen. — Wie viel? Wohl auch nach §. 82. den 3ten Theil ſeines Verdienſtes?

§. 105. gründet den Einſpruch bei den Aufgebott, auf ein älteres Eheverlöbniß, oder, unter Verſprechung der Ehe, geſchehene Schwängerung. Heiſt das ſo viel: daß das bloſe ſo qualificirte Verſprechen, die Ehe der aufgebottenen hindern könne, wenn auch der unſchuldige Theil darüber hinaus ſähe? oder heiſt es ſo viel: daß dieſer deßwegen zurückge hen kann? Im letztern Fall, iſt kein Zweifel, nach §. 75. und 29. Im erſten Fall iſt wieder die Frage: ob die ſo qualificirte Schwängerung dann zum Einſpruch berechtige, wann der einſprechende Theil, Heuraths-Anſprüche machen kann, oder auch wann nicht? Im letzten Fall, ſehe ich nicht wie dem unſchuldigen Theil ſein Recht genommen werden kann; und im erſten Fall, kann die Schwängerung nach §. 68. *) auf bloſes Verſprechen der Heurath, ohne alle im IIten Abſchnitt angeführte Feierlichkeiten der Ehe-Verlöbniſſe, kein Recht zur Ehe geben; alſo den Fall im §. 765. **) nicht begründen. Alſo ſcheint es, daß blos ein älteres Eheverlöbniß den Einſpruch begründen kann,

---

*) §. 68. Nichtige Ehegelobniſſe erhalten durch den hinzugekommenen Beiſchlaf keine gröſſere Verbindlichkeit.

**) §. 765. Steht nach den Geſetzen nichts entgegen, was eine vollgiltige Ehe, zwiſchen dem Schwängerer und der Geſchwächten hindern könnte; ſo iſt letztere die Vollziehung der Trauung zu fodern berechtigt.

eine Schwängerung einer dritten aber, wenn auch ſchon dieſe unter dem Ehegelübd vorgegangen wär, nur dem unſchuldigen Theil das Recht gebe abzutreten.

Nichtig und ſtrafbar ſind noch §. 118. die Ehen die in einem fremden Land, in der Abſicht den Landesgeſetzen zu entgehen, geſchloſſen worden. Alſo ſind doch die giltig, bei welchen der Beweiß dieſer Abſicht ermangelt? — Und dann, kann eins der Ehegatten in dem Fall dieſer Abſicht, ſelbſt auf die Nichtigkeit dringen, oder iſt das blos eine fiscaliſche Sache? Iſts letzteres ſo habe ich nichts dawider; Iſt aber erſteres, ſo würde wider den §. 92.*) der Einl. einem ſolchen Ehegatten ein Recht aus einer geſetzwidrigen Handlung zuwachſen.

§. 124. **) die anhaltende Verſagung der ehelichen Pflicht, ſcheint wie ich ſchon bemerkt habe, alsdann erlaubt, wann die im

---

*) Einl. §. 92. Aus geſetzwidrigen Handlungen, können den Handlenden zwar Verbindlichkeiten aber keine Rechte zuwachſen.

**) §. 124. Eheleute dürfen einander die eheliche Pflicht, anhaltend nicht verſagen.

§. 2. *) autoriſirte jungfräuliche Ehe geſchloſſen worden wäre.

§. 128. Die Verletzung der ehelichen Treu berechtigt den andern Ehegatten nicht, ein Gleiches zu thun. Wohl in Rückſicht auf das Strafgeſetz, nicht; aber doch in Rückſicht auf die Eheleute ſelbſt: indem das Weib wenigſtens die Klage auf Ehebruch verliert, wenn auch ſie einen begangen hätte; nach §. 525.

Soll nach §. 139. **) die Frau dem Mann nur dann in ſeinem Gewerbe beiſtehen, wann er ſich und ſeine Familie ſonſt nicht nähren kann; ſo wird das ihm §. 130. gegebene Entſcheidungs-Recht, ihm meiſt wenig nutzen, wenn er wohl ſteht und fleißig, die Frau aber faul iſt. Hingegen wird dieſer §. bald das preuſiſche Land zu einem wahren Paradies der Weiber machen!

---

*) §. 2. S. oben S. 267.

**) §. 139. Iſt der Mann ſich und ſeine Familie zu nähren auſſer Stand; ſo muß ihm die Frau nach ihren Kräften und Vermögen zu Hilfe kommen.

§. 146. Zu den Verträgen des Manns und der Frau müſſen rechtskundige Beiſtände zugezogen werden *). Ich dächte doch, oft wäre ein Sachverſtändiger ihr nützlicher. — Ueberhaupt ſehe ich es nicht für ſo räthlich an, als es gewöhnlich ſcheint, daß man die Juſtiz-Leute ſo überall im Land herum zieht; ſie zu allen Ehecontracten und zu beinahe allen Händlen braucht. Sie hindern freilich manchmal, daß jemand in der Form nicht betrogen werde, aber ſie helfen oft deſto mehr zum Betrug in den Sachen: Sie ſind, wie Plautus in ſeinen Wortſpielen ſagt: Juris coctores, qui lites creant, & ubi nihil eſt litium.

§. 148. Das Vermögen des Manns wird durch die Ehe in ſeiner Natur und Beſchaffenheit nicht verändert. Mich dünkt es wird das wenigſtens da, wo die Gemeinſchaft der Güter Platz findet.

---

*) §. 146. In allen Fällen, wo die Frau mit dem Mann einen Vertrag ſchließt, muß von ihrer Seite ein rechtskundiger, und zur Juſtiz vereideter Beiſtand zugezogen werden.

§. 149. 150. und einige folgende handlen von dem Vorbehalt der Weiber und überhaupt beſchäftigt ſich dieſer, und einige folgende Abſchnitte, ſehr ängſtlich und genau mit Beſtimmung der Rechte der Eheleute auf ihre zuſammengebrachten Güter. Ich bin nun zwar weder im Stand mich auf die Materialien dieſes Geſetzbuchs einzulaſſen, noch iſt es dem Zweck der Verfaſſer gemäß, Critiken darüber zu verlangen. Allein die einzige Reflexion kann ich mir doch nicht verſagen: ob es gut und weiſe von den Geſetzgebern, ſonderlich den römiſchen war, daß ſie dieſe Dinge alle ſo genau abgezirkelt haben? Ich glaube, wenn je ein Contract *bonæ fidei* ſeyn ſollte, ſo müßte es der Ehe-Contract ſeyn. Alle dieſe Pünktlichkeiten machen aber das Verhältniß der Eheleute ſo ganz legal, daß beinahe kein Theil mehr mit Liebe von dem andern abzuhangen braucht, noch durch Liebe ihm ſeine Abhängigkeit ſüße machen kann.

Es iſt ſchwer zu verkennen, was dergleichen Einrichtungen für einen traurigen Einfluß auf die Sitten der Nation haben müſſen, die, man mag ſagen was man will, doch beinahe allein in dem Hausſtand radicirt, und beinahe allein von dieſem geformt werden können. Ich weiß wohl, daß wenn dieſe Sitten einmal verdorben ſind, die Geſetze dem Strom nur einen ſchwachen Damm entgegen ſtellen können. Aber mich dünkt doch, ſie ſollen ſich den Boden nur Fuß um Fuß abgewinnen laſſen. Unter allen Ueblen, welche die römiſche Jurisprudenz auf Deutſchland gebracht hat, ſcheint mir keins ſo wichtig als das, daß ſie uns Geſetze, Entſcheidungen, und Meinungen der Juriſten aufgedrungen hat, welche gerade zu der Zeit entſtanden waren, da die böſen Sitten des verdorbenſten Volkes, beinahe ganz über die Geſetze die Oberhand erhalten, und dieſe ſchon beinahe mehr gethan hatten, als man fodern konnte, wann ſie nur, nach dem Rath des oft zu debonären Montagne, den Pfal aufrecht hielten, der dieſes immer weiter zum Laſter rollende Rad noch in deſſen Vorhöfen aufhielte.

Es würde eine wohl nicht zu entſcheidende Frage ſeyn, wenn man unterſuchen wollte, ob wir jetzt, wenn man die Maſſe der Sitten miteinander vergleichen wollte, ſo viel beſſer wären, als das römiſche Reich in der Epoche vom Hadrian bis zum Juſtinian geweſen iſt. Allein das kann man wenigſtens ſagen, daß, wenn wir auch im Grund nicht mehr taugen als die Menſchen damaliger Zeit, wir doch biegſamer und weniger gewaltſam, weniger leidenſchaftlich ſind, als die Menſchen damal waren. Dieſe einzige Tinte, welche allen unſern Laſtern, Fehlern und Gebrechen aufliegt, macht es möglich, daß das Geſetz das Rad ein wenig zurückwälze, und auf dieſe Art wieder Boden über die ſchlechten Sitten gewinne.

Wenn die Frau ihrem Mann den Leib, ihre Ehre, ihre Kinder, ihre ganze Glückſeligkeit, ihr Leben, und alle ihre Kräfte anvertrauen muß; ſo iſt es dünkt mich an ſich eine Kleinigkeit, daß ſie ihm auch ihr Vermögen anvertraue, das zumal wo Kinder aus einer Ehe kommen, bei auch nur halb guten Sitten, auf deren Kopf hypothezirt iſt. Denn weit muß der Vater in der Unſittlichkeit gekommen ſeyn, dem keine Rückſicht auf dieſe, Schranken ſetzen kann. Ich finde es alſo in ſich ſchon nicht unbillig, daß ſogar dem Mann, das vollſtändige Recht über das ganze Vermögen beider Eheleute zugetheilt, und übte er das zu ſtreng, die Frau auf die Kraft ihrer Liebkoſungen und der nächtlichen Umarmung verwieſen werde, die, wie die alte Hekuba des Euripids ſagt, die Menſchen ſo wunderbar bindet. Aus einer ſolchen Einrichtung würde aber dem Staat und den Sitten der Vortheil zuwachſen, daß in jedem Haus nur eine Perſon wäre, die alles verantworten, alles lenken, alles verſorgen müſte, an welche der Staat und der Ruf ſich allein halten könnte. So wie das römiſche Geſez dieſe Ding einrichtete, iſt in jedem Haus ein *Status in Statu*, welches ja, wie die Politicker ſagen, ſo gar gefärlich iſt!

Will man auch das nicht wagen, oder kann man es nicht; ſo geben die alten deutſchen Gewohnheiten, in der gänzlichen Gemeinſchaft der Güter, ein anderes Auskunftsmittel, das, wann dem Mann das Entſcheidungsrecht bleibt, beinahe eben dahinaus lauft, dabei aber noch rätlicher iſt, weil dadurch wenigſtens bei wichtigen Vorfallenheiten, das Weib auch gehört werden muß.

Soll noch ein näheres Mittel zur Vereinigung der römiſchen und deutſchen Geſetze, nach dem Verhältnüß unſerer Sitten ausgefunden werden; ſo könnte man das Recht des Weibs auf ihr Vermögen, nur auf den Tode des Mannes zu verſichern ſuchen, wenn man jedem Ehegatten ſein Civil-Eigenthum auf ihre Liegenſchaften beſtättigte, in Anſehung der Fahrnüß aber und der Errungenſchaft, die Gemeinſchaft einführte. Durch alle dieſe Einrichtungen würde man das Verhältnüß der Eheleute auf ziemlich einfache Grundſätze zurückziehen, und es möglicher machen, daß die zumal zwiſchen Eheleuten, und Eltern und Kindern ſo eckelhaften Streitigkeiten, über das Mein und Dein abgeſchnitten, und ein gewiſſer Mittelpunkt gefunden würde, auf welchen die ganze Haushaltung ſich beſſer vereinigte.

Am meiſten würde auch dem Staat und der Geſetzgebung, bei einer ſolchen Einrichtung, von der Seite genützt, daß nicht mehr ſo viele Inventuren, Auseinanderſetzungen, Abfindungen, Abtheilungen nöthig ſeyn würden, die nöthigen aber mehr würden vereinfacht werden.

Dadurch würde man den Haufen von Schreibern, Actuarien, Juſtiz-Theilungs-Inventur-Comiſſarien, kurz das Chor *des gens de Loix* gewiß um das Drittel vermindern können; und ſchon auf dieſe Art die Zahl der Prozeſſe ſelbſt verringern, die meiſt durch dieſe Leute veranlaßt werden, oder deren Verminderung wenigſtens dem Land nichts nüzt, wann ſie durch ſolche, mit ſo vielem Aufwand ins Spiel zu ſetzende Werkzeuge, erhalten werden muß.

Man muß die Geſchäfte in der Nähe und in dem Detail geſehen haben, wenn man ſich einen Begrif von dem Nachtheil machen will, den die Pünctlichkeit der Geſetze in ſolchen Fällen, nach ſich zieht. Will man die Anwendung ſolcher abgezirkelten Geſetze dem Unterthan ſelbſt überlaſſen; ſo wird offenbar der Händel, der Betrügereien, der Umſtürzungen der Familien kein Ende ſeyn. Will man aber die Geſchäfte unter Aufſicht der Rechtsverſtändigen führen laſſen; ſo denken Sie nur ſelbſt, was bei der Ehe eines mittelmäſſigen Bauren, alle geſchehen muß! Erſt die Inventur in die Ehe mit der gerichtlichen Schätzung; wird

ne Ehe getrennt, die zweite Inventur; heu-
ater eine Ehegatte wieder, die Dritte; ſtirbt
uch der, die Vierte. In jeder muß unterſucht
erden: was iſt weiblich, was iſt männlich;
der zweiten ſchon, was iſt verbeſſert worden?
oher? was iſt verkauft? wie theuer? was
nd für Schulden da? wann ſind ſie gemacht
orden? von wem? wie verhalten ſie ſich zu
r Errungenſchaft? wie ſind ſie unter den
heleuten zu verteilen? was iſt noch von ein-
brachten Mobilien in Natur vorhanden?
ie ſind die eingebrachten Activa eingezogen
orden? wie ſind die männlichen Güter, wie
e weiblichen beim Sterbfall beſäet, gedüngt,
wachſen? wer hat den Hausplaz eingebracht?
er hat gebaut darauf? welche ökonomiſche
ebäude ſtanden? welche wurden während
r Ehe errichtet? was koſtet dieſer Aufwand?
as iſt er jezt noch werth? was iſt während
r Ehe angeerbet? wie iſt jedes zu verwei-
n? was hat eins dem andern hinaus zu
eben? — und wer kann die Rubriken alle
ilen? Wie viel Tage denken Sie gehören zu
ieſen Unterſuchungen, wozu doch neben den
ntereſſirten, noch einige Gerichtsperſonen,

und der Commiſſarius gezogen werden muß. Laſſen Sie Einen von dieſen, langweilig, frag- oder zankſüchtig, oder dumm, oder zu fein ſeyn; laſſen Sie, wie es gewöhnlich iſt, den Bauern in Aufzeichnung der Veränderungen in ſeinem Hausweſen nachläſſig ſeyn, oder allzu vorſichtig in Calender-Bemerkungen von zwanzig und mehr Jahren her; und urtheilen Sie nun, welcher Aufwand von Zeit, Koſten, Arbeit, eine ſolche Anſtalt verurſacht, die, wo die Geſetze zu pünktlich und zu künſtlich ſind, unvermeidlich iſt. Iſt vollends das Vermögen verſchuldet; ſo denken Sie was dieſe neue Auseinanderſetzung, für neue Arbeit macht? Kann eine Geſetzgebung, die ſo alle Unbilligkeit in einzelnen Fällen, alle Gefahren einzelner Perſonen vermeiden will, kann die etwas geben, das dieſe Anſtalten und dieſen Aufwand erträglich machen könnte? Vielleicht könnte ſie's; wann ſie dieſe Zurüſtungen, nur da machte, wo wirklich Gefahr von Betrug und Unbilligkeit iſt. Aber das iſt unmöglich. Alle die ängſtlichen und koſtbaren Vorſorgen die gegen den Betrüger und den Ungerechten an ihrem Plaz wären, müſſen auch da wo ſo etwas gar keinen Plaz finden würde, doch angewendet werden, weil weder Geſezgeber noch Richter voraus wiſſen, oder mit Sicherheit beſtimmen können, wo ſie nöthig ſind oder nicht. Dieſe drückende Laſt der Juſtiz muß alſo Allen ohne Unterſchied aufliegen; wohingegen eine Geſetzgebung, die das Wohl der Familien, mehr der Aufführung derſelben überlaſſen, als es mit Geſetzen erzwingen wollte, nur den wenigen vielleicht Anlaß zu klagen geben würde, welche unbilligen Männern oder Weibern in die Arme gefallen ſind, oder ſchlechten Eltern ihr Leben zu danken haben! —

Die Verfaſſer des preuſiſchen Geſetzbuchs ſcheinen einen Theil der Bemerkungen, welche mich zu dieſer langen Ausſchweifung verleiteten, auch gemacht zu haben, und erklären deswegen in einer Note zu dem 155. §. dieſes Abſchnitts, daß ſie die römiſche Subtilitäten, in Rückſicht auf das, was Dotal- und Paraphernal-Güter wären, bei Seite geſezt hätten. Ihrer eigenen Erklärung nach, iſt das aber, nicht ſowohl in Betracht auf die Verbeſſerung der Sitten, als in Rückſicht auf die Vereinfachung des Verhältniſſes der Eheleute, zu ihren Gütern geſchehen. Auch das wäre Gewinn: Ich überlaſſe Ihnen aber ſelbſt, Mein Lieber! aus dem folgenden zu urtheilen, ob dieſer Endzweck erreicht worden iſt, und kehre nun wieder zu dem §. 149. zurück.

Dieſer §. theilt das eheliche Vermögen in Eingebrachtes und in weiblichen Vorbehalt. §. 151. und 152. *) führt einen geſetzmäſſigen Vorbehalt ein, wozu alles gehören ſoll, was zu dem alleinigen Gebrauch des Weibs gewidmet iſt, und was der Mann zur Morgengabe ausſetzt, oder vielmehr beſtimmt hat. Unter dieſem Vorbehalt kann ich nichts anders verſtehen, als was man in den gemeinen Rechten die Bona receptitia nennt. Dieſe ſind ſo wenig in dem römiſchen Recht gegründet, daß man nicht einmal den Namen, darinn findet, obgleich derſelbe ſonſt bei den Römern nicht unbekannt war: und deswegen wird nach dem gemeinen Recht auch kein ſolcher Vorbehalt

---

*) §. 151. 152. Zum vorbehaltenen Vermögen gehört alles, was nach ſeiner Beſchaffenheit, zum alleinigen Gebrauch der Frau gewidmet iſt — Was der Mann, bei Schlieſung der Ehe, der Frau zur Morgengabe beſtimmt, gehört zu ihrem vorbehaltenen Vermögen.

angenommen, wann er nicht ausdrücklich durch Erklärung der Frau vor der Ehe, oder durch Vertrag während der Ehe feſtgeſetzt worden iſt.

Ich habe keinen Grund anzugeben was die preuſſiſche Geſetzgebung veranlaßt hat, dieſen Vorbehalt geſetzmäſſig zu machen: aber zu wünſchen wäre geweſen, daß wenigſtens deutlich beſtimmt worden wäre, was dann zum geſetzmäſſigen Vorbehalt gehören ſoll. Das Geſetz ſagt nur: zum Vorbehalt gehört was nach ſeiner Beſchaffenheit zum alleinigen Gebrauch der Frau gewidmet iſt. Wie iſt dieſe Beſchaffenheit zu verſtehen? In Anſehung des Materials, oder des Formals? Iſt jenes; ſo kann von jedem Weiberkleid auch der Mann Gebrauch machen; Iſt dieſes, ſo ſind Juwelen, wenn ſie als Ringe, Uhren, Doſen, Etui-Garnirung u. ſ. w. gefaßt oder ungefaßt ſind, obgleich zum Weiber Schmuck beſtimmt; zerbrochene Haarnadlen, Halsbänder, Armbänder, Perlen-Schnüre u. ſ. w. nicht Vorbehalt; Stof zu Kleidern, Spitzen, Leinwand u. ſ. w. ſind auch kein Vorbehalt; die Toilette, ſogar das Schmink-Büchſen, iſt keiner, denn es giebt auch Mannsperſonen die ſolche gebrauchen; nicht einmal Nadel, Zwirn, Glätteiſen, können deutlich dazu gerechnet werden. Aber gefaßte ganze Haarnadlen, Halsbänder, Armbänder, ſind, bis wenigſtens die Mode dieſen Schmuck auch bei Mannsperſonen einführt, Vorbehalt. Jmgleichen ſind dahin zu rechnen: Weiberſchu, gemachte Frauen-Kleider und Hembde, Nähladen und Spinnrocken u. ſ. w. Das Wort, gewidmet kann hier nichts entſcheiden, denn, es heißt nicht, gewidmet durch Intention und Gebrauch, ſondern nach ſeiner Beſchaffenheit: dieſes Wort aber bezeichnet wenigſtens das Materiale ſo gut als das Formale. Ich ſehe nicht wie der Richter hier nach §. 34. der Einleitung das Geſetz deutlich verſtehen ſoll. Doch kann der Fall oft wichtiger ſeyn, als wenn man blos darüber ſtritte, ob etwa Le Neutonianiſme pour les Dames oder La grammaire pour les Dames ſeiner Beſchaffenheit nach, zum alleinigen Gebrauch der Frauen, alſo zum Vorbehalt gehörte. Denn nach §. 158. und 159. gehören auch Koſtbarkeiten welche, ihrer Beſchaffenheit nach, zum alleinigen Gebrauch, nicht mehr wie es oben §. 150. hieſe, der Frau; ſondern überhaupt einer Perſon weiblichen Geſchlechts gewidmet ſind, dahin: nach §. 164. ſind aber alle Verfügungen einer Frau, über einen ſolchen Vorbehalt ohne des Manns Einwilligung, giltig: Der Mann kann die Frau nach §. 165. nicht einſchränken, wenn ſie denſelben verſchwendet, bis er der Frau nach §. 166. einen gerichtlichen Curator hat ſetzen laſſen, und ſo lang bleibt nach §. 168. ihre Veräuſerung völlig giltig. Alſo, wenn ich auf ſo etwas Geld lehne, wenn ich es kaufe u. ſ. w; ſo kommt mir viel darauf an, zu wiſſen, was das Geſetz, ohne Vertrag, für Vorbehalt erkennt? — Und was ſoll ich von dem ſagen, was der Mann der Frau zur Morgengabe beſtimmt? Ich erinnere mich nicht beobachtet zu haben, ob dieſer Beſtimmung eine geſetzliche Vorſchrift gegeben iſt: Iſt ſie's aber nicht; wer ſagt mir dann ob dieſelbe Verbal oder Mental ſeyn darf oder nicht? — Wer ſieht aus dieſem allem nicht, daß der Streitigkeiten über den Vorbehalt oder Nichtvorbehalt, mehrere ſeyn werden, als über den Unterſchied der Dotal- und Paraphernal-Güter; der Beſtimmungen mehrere, als über die Niftel und Gerade, unter den Sächſiſchen Juriſten nöthig waren?

Ferner iſt noch eine Frage unentſchieden in Anſehung dieſes Vorbehalts. Kann nemlich derſelbe während der Ehe durch Vertrag feſtgeſetzt werden? und wie? Die gemeinen Rechte erlauben das; der §. 161. ſcheint es auch zu erlauben, da er verſtattet, durch Verträge, während der Ehe feſtzuſetzen, daß der Frau ihr Erwerb, oder was ihr während der Ehe geſchenkt, oder durch Erbſchaft zugekommen, nicht zum Eingebrachten gerechnet werde. Da aber nichts von dem übrigen eingebrachten in dieſem §. 161. ſteht ſo ſieht; man nicht deutlich, wie man nach Einleitung §. 34. ſehen ſoll, ob der Vertrag auch dahin gehen darf. Erſt lange hernach, nemlich §. 187. und 188.*) erfährt man, daß auch während der Ehe, ohne

---

*) §. 187. 188. Was einmal zum eingebrachten oder vorbehaltenen Vermögen ausgeſetzt worden, behält dieſe Eigenſchaft, ſo lang nicht ein anders durch ausdrückliche Verträge beſtimmt wird — Solche Verträge können jedoch einem Dritten, in ſeinem auf dergleichen Vermögen bereits erworbenen Recht, nicht nachtheilig ſeyn.

Nachtheil des Dritten, etwas durch Verträge zum Vorbehalt kann gezogen, oder von dem durch Vertrag eingeführten Vorbehalt, kann abgezogen werden; daß aber der geſetzmäſſige nie zu ändern wäre. Mit allem dem bleibt noch ein Zweifel übrig. Nemlich §. 161. und 187. ſagen nur, daß in ſolchen Fällen ein ausdrücklicher Vertrag erfordert werde. §. 154. aber daß bei dem Vorbehalt, der bei Antritt der Ehe durch Vertrag feſtgeſetzt wird, ein ſchriftlicher Vertrag mit allen den Solennitäten nöthig ſey, welche bei Ehegelöbniſſen nach §. 58. erforderlich wären. Iſt alſo hier ein Unterſchied, oder iſt keiner? in dem letzten Fall iſt §. 154. ſehr undeutlich, und in dem erſten geſtehe ich, daß ich den Grund dieſes Unterſchieds nicht einſehe. In allen den §. §. welche von dem Vorbehalt reden, finden Sie überdies auch keine Spur von einer Erklärung was dann der Vorbehalt iſt, und doch würde das allein viele Geſetze überflüſſig, und manches zweifelhafte, deutlich machen können. §. 149. ſagt freilich ziemlich unbeſtimmt, was zu dem geſetzmäſſigen Vorbehalt gehöre: und aus etwa 10. bis 12. andern §. §. kann man eine Erklärung machen. Da aber das preuſſiſche Geſetzbuch dem Richter ſo gar nichts übrig laſſen will; ſo dächte ich, wäre die Verfaſſung der Definitionen, welche das gefährlichſte in den Rechten iſt, ihm am wenigſten anzuvertrauen. Der Vorbehalt ſcheint mir dadurch am beſten definirt, wenn man ſagt: Es iſt ein Theil des Vermögens einer Frau, über welchen ſie, auch in dem Eheſtand, das alleinige Eigenthum, Verwaltungs- und Nießungs-Recht hat.

Nach §. 165 und 166. *) kann nun der Mann die Frau, in Anſehung des Vorbehalts, anders nicht als durch Beſtellung eines Curators der Verſchwenderinn, einſchränken. Dieſer §. ſcheint zwar blos von dem ausdrücklichen Vorbehalt zu reden; da aber §. 164. alle Verfügung der Frau über den Vorbehalt

---

*) §. 165. In Anſehung des ausdrücklich vorbehaltenen Vermögens, kann der Mann die Frau in ihrer Diſpoſition nicht einſchränken, als wenn ſie ſich der Verſchwendung ſchuldig macht. §. 166. In ſolchem Fall muß ſie, gleich andern Verſchwendern, in gerichtliche Curatel genommen werden.

insgemein, für giltig erklärt, auch ohne des Manns Einwilligung; ſo muß §. 165. auch auf allen Vorbehalt ausgedehnt werden, oder der Mann hat nicht einmal das traurige Recht, ſeine Frau für eine Verſchwenderinn erklären zu laſſen, wenn ſie den geſetzmäſſigen Vorbehalt verſchwendet.

Die Philoſophie dieſes Geſetzes iſt ſehr verſchieden, von derjenigen welche Sterne und Addiſſon uns vortragen, wenn ſie ſo ſehr gegen das Pinmonny (Spielgeld, Weibergeld) losziehen! und mich dünkt auch, ich würde ehe für die engliſchen Philoſophen, als für den preuſiſchen Geſetzgeber entſcheiden. Es iſt wirklich merkwürdig, daß gewöhnlich in demokratiſchen Staaten, die Hausmonarchie: in deſpotiſchen, die Hausdeſpotie: in monarchiſchen, die Hausdemokratie am meiſten geliebt wird. Die Urſache dieſer Verſchiedenheit ſcheint mir ziemlich oben zu liegen. Der Deſpot will, daß wie der Hausvater Sklav iſt; auch deſſen Frau, Kinder und Hausgeſind Sklaven ſeyn; auch muß er dem Hausvater eine Entſchädigung für den Verluſt ſeiner bürgerlichen Freiheit geben. Die

Demokratie muß die Glieder des Staats auf ſo wenige zuruckziehen als ſie kann, um die Anarchie zu verhindern, Die Monarchie ſucht aber immer alles zu vermeiden, was eine Gradation zwiſchen den Unterthanen machen könnte; und alles anzuwenden, daß was in dem Staat iſt, ihr unmittelbar unterworfen ſeyn. — Natürlich um des gemeinen Beſten willen!

Nach §. 132. muß der Mann die Frau ſtandsmäſſig erhalten. Nach §. 164. 165. und 166. *) kann die Frau ihren ganzen Vorbehalt verſchwenden; welcher nach §. 150. vornehmlich in Kleidern beſtehen wird. Wenn nun alſo die Frau ganz artig mit Waſch, Kleidern, Leinwand und ſtandsmäſſiger Weiber-Equipage in die Ehe kommt, der Mann auch darauf zählt, daß er in den erſten zehen Jahren, wenig für dergleichen Dinge auszugeben braucht, ſie fängt aber an ihren Vorbehalt zu verſchwenden; ſo hat er keine Wahl, er muß ſie für eine Verſchwenderinn erklären, oder ſie ihren Vorbehalt verſchläudern laſſen, und das verſchwendete aus dem Sei-

---

*) Siehe oben S. 194.

gen immer erſetzen, wenn es zu ihrer ſtan-
esmäſſigen Equipage gehört hat. Finden Sie
ieſes billig und gerecht, und wird jenes den
ausfrieden befördern?

Ferner nach §. 165. kann der Mann die
rau im Gebrauch ihres ausbedungenen Vor-
ehalts nicht einſchränken, und nach §. 164.
nd ihre Verfügungen über allen Vorbehalt,
uch wider des Manns Willen giltig. Alſo
enn ſie ihn verwahren, und gar nicht brau-
hen will; ſteht es bei ihr. Doch muß der
Nann ihr nach §. 132. ſtandesmäſſigen Un-
erhalt ſchaffen. Alſo kann ſie fodern, daß er
e völlig equipire, wenn ſie ſchon alle Schrän-
e von Equipage voll hat. Und hier kann
hm die Obrigkeit nicht einmal helfen, denn
in ſolches Weib iſt gewiß keine Verſchwen-
erinn!

Was nach §. 162. *) die Frau aus die-
em Vorbehalt gewinnt, gehört ihr; alſo was
ie auf denſelben verwenden muß, muß auch

---

*) §. 162. Was die Frau von den Einkünften des vorbehaltenen Vermögens erſpahrt, wächſt dieſem vorbehaltenen Vermögen zu.

ſie bezahlen nach §. 170. *) Vom Faſſerlohn ihres Geſchmucks bis zum Zwirn, womit ſie ihr Hemd flickt, muß ſie alſo alles, aus dem Ihrigen nehmen. — Eine weite Scene von Eheneckereien! Doch nein, vielleicht verſtehe ich den §. 170 unrecht! § 169. ſagt, der Mann muß alle Laſten und Prozeß-Koſten in Anſehung des geſetzmäſſigen Vorbehalts übernehmen, wenn die Frau keine vorbehaltene Einkünfte hat. §. 170. verſpricht ihm aber ohne Unterſchied den Erſatz für die Koſten, die er mit dem ausbedungenen Vorbehalt haben muß. Alſo in Anſehung des geſetzmäſſigen Vorbehalts, muß er die Laſten, wenn die Frau keine Capitale und Einkünften hat, unentgeltlich tragen. Welche Laſten ſind das? offenbar die, ohne welche die Sache nicht gebraucht werden kann. Wann nun etwa die ſparſame Regierung, welche alle überflüſſigen Ausgaben der Unterthanen abſchneidet, damit

---

*) §. 170. Dagegen müſſen Laſten und Prozeß-Koſten, welche das ausdrücklich vorbehaltene Vermögen betreffen, auch aus demſelben beſtritten werden.

ſie überall volle Beutel findet, eine Taxe auf Weiber-Juwelen und Perlen, Spitzen oder Stoffe legt; ſo muß der Mann die Taxe zahlen. Er kann ſie nicht als eine Verſchwenderinn anklagen; denn ſie verſchwendet ja von hrem Vorbehalt nichts, im Gegentheil ſie verwendet ihn, ſeiner Beſchaffenheit gemäß: er kann nicht verbieten, daß ſie die Sachen trage; denn er darf ſie in deren Gebrauch nicht einſchränken: er kann auch ſich auf das ſparſame Regierungs-Geſetz nicht berufen, denn das Geſetz verbietet den Gebrauch dieſer Dinge nicht, ſondern es legt nur eine Laſt darauf, die der Mann nach §. 169. tragen muß. Schweigt jedoch auch das Geſetz der Regierung, aber das heiligere Geſetz der Mode erheiſcht eine wöchentliche Umformung der Juwelen und Kleider; ſo muß der Mann den Lohn des Umfaſſens der Juwelen und der tauſendfachen Metamorphoſen der Putzmacherinnen, Schneider und Näherinnen alle über ſich nehmen. Offenbar ſind dieſe Metamorphoſen, Laſten, die auf der weiblichen Garderobe und ihrem Schmuck-Käſtchen liegen! —

Und entſteht vollends ein Prozeß darüber, mit allen dieſen Prieſtern der Mode; ſo muß er auch dazu die Koſten hergeben.

Glücklich wenn die Frau eigene Capitale und Einkünfte vorbehalten hat! denn alsdenn muß ſie daraus nicht allein dieſe Koſten, ſondern auch Flicker- und Waſcherlohn, und Schrank- und Stuben-Zinß bezahlen! Sagen Sie nicht, daß ich die Sache übertreibe. Man hat wohl ehe Prozeſſe über ein Schooß-Hündchen und einen Weiber-Rock geſehen: und die Könige von Griechenland ſtritten zehen Jahre lang vielleicht eifriger um den Vorbehalt der Helene mit nach Troja brachte, als um ſie ſelbſt, wenigſtens werde deſſen in allen Friedens-Propoſitionen gedacht.

> Ὁππoτερος δὲ κε νικηση, κρεισσων τε γενηται
> Κτημαθ' ἑλων ἐυ παντα, γυναικα τε, οἴκαδ'
> ἀγεσθω.
>
> *Homer.*

(Wer ſiegt, ſoll das Weib und ihren Vorbehalt haben:)

Dergleichen Prozeſſe ſind auch um deſto wahrſcheinlicher zu vermuthen, da das Geſetz ſogar dem Weib überläßt ſie anzufangen, wie es ihre Laune gebietet. Denn nach §. 164. ſind ihre darüber getroffenen, Verfügungen auch ohne Einwilligung des Mannes giltig. — Ziehen Sie nun aus dem allen die Schlüſſe, die ſich Ihnen von ſelbſt anbieten müſſen, und urtheilen Sie, was die Geſetze, die ſich ſo ängſtlich in das Detail des Hausweſens miſchen, für Wirkung haben, und wie wenig man ſich, auch bei der beſten Beſtellung der Gerichte, aus ihren Netzen wiklen kann, wenn das Geſetz ſich weiſe genug dünkt, alles vorſchreiben zu können, und ſich nicht herablaſſen will, der Vernunſt und der Billigkeit des Richters, auch etwas zu überlaſſen. — Und glauben Sie etwa nicht, daß ein billiger Richter dergleichen Mißbräuche ſolcher Geſetze nach ſeiner Klugheit, ungeachtet des §. 34. der Einl. doch abſchneiden könne. Ein Untergeordneter der ein wenig Erfahrung hat, wird, wann ſich nur ein Gran von Egoismus in ſeinen Patriotiſmus miſcht, ſollten ſich in die Gefahr begeben, einem übergeordneten Pedanten oder Uebelwoller, oder einem auf ſeine Gewalt eiferſüchtigen Vorgeſetzten, Blöſen zu geben, und ſich Verweiſen, groben Drohungen und Ahndungen auszuſetzen, die überall auf ihm hangen, wann er übernimmt, etwas zu ſehen, wo das Geſetz alles Selbſtſehen verbietet!

Mitten unter den Geſetzen vom Vorbehalt kommen nun von §. 155. bis 158. einige Verordnungen vom Eingebrachten vor. Dann folgt eine Pauſe in dieſem Geſang, und die Lehre vom Vorbehalt fällt wieder ein von §. 159. — 170. Dergleichen Pauſen einer Materie, und Einſchaltungen anderer, finden ſie in dieſem Geſetzbuch beinahe überall. Denn da daſſelbe beinahe nirgend genau und deutlich definirt, ſelten diſtinguirt, und wo auch das geſchieht, nie die Diſtinktionen und deren Verfolgung gedrängt genug hingiebt, ſondern was der einen Species zukommt, überall als Ausnahme von der andern einſchaltet; ſo ſind der Wiederholungen, und zugleich der Zerſtreuungen der Materien unzählige. Oft wird ſogar ein Gegenſtand, durch einige Prädikamente verfolgt, und ehe Sie Sich umſehen, werden die anderen zu den Titeln verwieſen, wo ihr Sitz iſt. So wird z. B. ängſtlich und weitläufig on §. 33. — 53. des erſten Theils von den erſonen, die in den Ehecontract einwilligen üſſen, gehandelt; und §. 54. wird die Frage on der Einwilligung der Grundherrn, in die he ihrer Leibeignen, zu dem Capitel von rundherrn verwieſen: im VII. Abſchnitt wird el von der Erbfolge und Erbverträgen der heleute diſponirt; die Materie von ihren eſtamenten aber, auf einmal an ihren Platz worfen Ich ſehe nicht wie die Richter und uſtiz-Commiſſarien im Preußiſchen, dieſe *diſ-* *ſta membra*, welche die Geſetzgeber ſelbſt cht zu einem Körper bilden konnten oder olten, ohne eine dädaliſche Bildungs-Kunſt, ſammen bringen können!

Laſſen Sie uns ſehen, wie wir die Verordungen von dem Eingebrachten zuſammenfün! Denn auch da kommt uns oft der unückliche Vorbehalt, der ſeinen Sitz gar nicht haupten kann, in die Queere.

§. 176. Die Frau iſt nur verbunden in e Verſchuldung ihrer eingebrachten Grundicke zu willigen, wann ſie zu Erhaltung ren Subſtanz nöthig ſind. Alſo nicht zu den, welche ſie zu einem Ertrag geſchikt ma-

u

chen? Da nach §. 177. wann ſie die zur Erhaltung der Subſtanz zu machenden Schulden nicht genehmigen will, der Richter ſie zwingen kann; ſo ſehe ich nicht, warum er ſie nicht auch zwingen könnte, einzuwilligen, wann dadurch ein Haus bewohnbar, ein Acker tragbar gemacht werden ſoll? und wie will ein Richter, dem nach dieſem Geſetzbuch nichts zu ſehen erlaubt iſt, ſehen, was die Subſtanz iſt? was ſo wenige, vielleicht kein Philoſoph geſehen hat. Ich errinnere mich, dünket mich, in dieſem Geſetzbuch irgendwo eine Erklärung von der Subſtanz geſehen zu haben, ich weiß aber nicht mehr wo? wann wir dahin kommen, wollen wir ſehen ob dieſe Erklärung den Richter, der nichts ſehen ſoll als was man ihm vor das Aug hält, zurecht weiſen kann.

§. 178. Wenn Grundſtücke des Eingebrachten, mit Bewilligung der Frau, an den Mann oder einen Dritten verkauft worden ſind; ſo tritt der Werth an deren Stelle. §. 179. Güter die für dieſen Werth erkauſt worden ſind, treten nicht an die Stelle, auſſer wann ſie auf den Nahmen der Frau geſchrieben ſind.

§. 180. Begnügt ſich die Einziehung der Capitalien des Eingebrachten, ohne der Frauen Willen zu verbieten. Sie wiſſen wie viel die Rechtsgelehrten wegen des bekannten Widerſpruchs der römiſchen Geſetze, über die Frage: ob ein aus Dotal Geldern erkauftes Gut, auch dotal werde, geſtritten haben. Laſſen Sie uns nun ſehen, wie das Preuſiſche Geſetzbuch dieſe Frage von dem Eingebrachten entſcheidet; und was dabei noch unentſchieden bleibt.

Nach §. 178. wird das aus Grundſtücken erlöſte Geld, auch eingebrachtes Geld, wann das Grundſtück gleich ſelbſt an den Mann verkauft worden iſt. Gilt das auch auf den Fall, wann ein ſolches Grundſtück, *venditionis gratia* nur taxirt worden, und der Mann hat es verkauft? Kann die Frau ſolches Geld auch von einem dritten, wann es ihm bezahlt worden, und noch vorhanden iſt, vindiciren? §. 179. Aus dieſem Geld iſt ein Grundſtück erkauft worden, das tritt aber nicht an die Stelle des Eingebrachten, wann es nicht auf der Frauen-Nahmen ſtehet. Gilt das auch zwiſchen der Frau und des Mannes-Erben, oder nur gegen Fremde? Erwirbt die Frau nicht wenigſtens auch auf den Fall, ein Pfandrecht gegen den Dritten? Kann die Frau den Mann nöthigen, ein ſolches Gut auf ihren Namen ſchreiben zu laſſen; oder muß ſie zufrieden ſeyn, wann er es ihr verpfändet?

§. 180. Capitalien die auf der Frauen oder ihres Erblaſſers oder Schenkers Namen geſchrieben ſind, kann der Mann, ohne der Frauen Willen nicht einziehen, — thut ers, ſo iſt der Schuldner vermuthlich noch obligat: denn das Geſetz ſagt dieſes nicht, meynt es aber wohl. Gilt das aber auch dann wann der Schenker einwilligt, oder der Univerſal-Erbe, der dieſe der Frau vermachte Capitalien cediren ſollte, und der Debitor weiß nichts von dem Recht der Frau: welches wohl geſchehen kann, da in dieſen Fällen, nach dem Wort Oder, des Geſetzes, die Einſchreibung auf der Frauen Namen, nicht erfordert wird? Ferner tritt das Geld ſolcher Capitalien, wenn die Frau in die Erhebung derſelben willigt, auch an die Stelle des Eingebrachten? Capitalien ſind wenigſtens Gerechtigkeiten, und bei dieſen iſt das nach §. 178. verordnet? — Ueber alle dieſe Fragen erwarten Sie ſelbſt in der Materie von Auseinanderſetzung der Güter und Erbſchaft keine gänzliche Auskunft. Und wäre auch da eine zu finden; ſo iſt doch hier der eigentliche Ort geweſen davon zu reden, denn, offenbar hangt jede Beſtimmung der Auseinanderſetzung, von der Beſtimmung der Rechte der Eheleute ab.

Nun folgen §. 181. und 182. *) Verfügungen über das Recht des Gläubigers auf den Niesbrauch des Eingebrachten, die ſchon im §. 172. **) enthalten ſind: und über das Recht der Frau daran, das ſchon §. 132. ***) feſtgeſetzt iſt.

---

*) §. 181. und 182. So lang der Mann den Niesbrauch des Eingebrachten hat; iſt dieſer Niesbrauch ſeinen auch einſeitigen Gläubigern verhaftet — doch bleiben es der Frau, wegen des ihr von dem Mann zu verſchaffenden ſtandsmäſſigen Unterhalts, ihre Rechte vorbehalten.

**) §. 172. Was die Geſetze von dem Niesbrauch überhaupt erfodern, dazu iſt auch der Ehemann berechtigt und verpflichtet.

***) §. 132. Der Mann iſt verbunden ſeiner Frau ſtandsmäſſigen Unterhalt zu gewähren.

Ob in der Colliſion der Rechte der Frau, zum ſtandesmäſſigen Unterhalt, und der Gläubiger, aus dieſen Nutzungen des Mannes bezahlt zu werden, dieſe oder jene vorgehen; iſt nicht deutlich beſtimmt, doch ſcheint der Frau ihr Recht vorgeſetzt zu ſeyn: Allein es geht nicht weiter als zum ſtandesmäſſigen Unterhalt. Nun ſagt §. 133. wenn der Mann den ſtandesmäſſigen Unterhalt nicht gewähren kann, muß die Frau ſich mit dem nöthigen begnügen. In dem Fall iſt der Mann, der Schulden hat. Alſo wann ein Creditor fordert, daß er nach §. 181. aus den Nutzungen des Eingebrachten bezahlt werde; und die Frau aus § 132. und §. 182. intervenirt, und erſt ihren ſtandesmäſſigen Unterhalt ſichern will; ſo replicirt der Creditor, aus dem §. 133: Dein Mann kann dir, bis er mich bezahlt hat, mehr nicht als den nothdürftigen Unterhalt geben. Wie ſoll der Richter nun ſprechen? wie ſoll die Erklärung ausfallen? Spricht er nach §. 182. ſo wird einmal der Gläubiger gekränkt, wenigſtens kann er dann ſodern, daß die Frau allein, ſtandesmäſſig, der Mann und die Kinder aber wie Bettler leden ſollen, und ſpricht er nach §. 133. ſo wird der §. 182. umgeſtoſen.

Nun kommen wir wieder von §. 184. bis 189. auf das vorbehaltene Vermögen.

§. 191. bis 210. wird ein neues moraliſches oder vielmehr juriſtiſches Weſen, unter dem Namen **Erbſchatz** eingeführt: dieſer Erbſchatz hat aber mit den Familien-Fidei commiſſen ſo viel gemein, daß ich nicht ſehe, warum hier davon gehandelt wird. Dieſer Erbſchatz ſoll darinn beſtehen: wann Eltern oder ſonſt jemand, den Eheleuten etwas zuwendet, das zum Beſten der Familie aufbehalten werden ſoll. §. 192.

Eben dieſe Erbſchatz-Materie kommt noch öfter vor in dieſem Geſetzbuch, nemlich §. 358. — 363. und II. Tit. §. 225. — 238. Wieder ein Beweis der alles verwirrenden Zerreiſſung der Materien in dieſem Geſetzbuch. Laſſen Sie uns bei dem bleiben was vor uns liegt, denn wer weiß, wo ſonſt noch mehr etwas von dieſer Materie vorkommt? Kommen wir dann daran, und finden wo einen Zweifel gehoben, ſo war gewiß das Irren in dieſem Dädal ſehr verzeihlich.

§. 194. verordnet, daß die Eltern nur ¾ von dem, was ſie den Kindern zur Ehe geben, mit dem Erbſchatz-Verband belegen können. — Können die Eheleute nicht erlauben alles zu belegen? wahrſcheinlich, weil der Vorbehalt des ¼ zu ihrer Gunſt geſchehen iſt. Aber das Geſetz ſagt nichts davon. Kann nicht alſo ein künftiger Erbſchatz-Theilhaber, wann mit Willen der erſten Aquirenten, das ¼ nicht vorbehalten worden iſt, einwenden, der Erbſchatz iſt ungiltig? wenigſtens die ¼ aus demſelben herauszunehmen verlangen?

§. 196. In baarem Geld ſoll kein Erbſchatz beſtellt werden. Auch nicht wann aus dem Geld ein Capital angelegt würde?

§. 197. Wann Grundſtücke zu dem Erbſchatz verordnet werden; ſo ſoll das in das Hypotheken-Buch eingetragen, und ein beſtimmter Werth (ohne Zweifel der Grundſtücke) feſtgeſetzt werden. Billig, damit ein Dritter nicht auf ſolche Güter ohne Vorſicht borge. Aber was ſoll der Anſchlag? ſagt er ſoviel, daß der, welcher das Gut beſitzt und es zu Grund gehen ließe, nach dieſem Anſchlag geſchätzt werden könne; oder daß einer ſeine Verbeſſerungen danach berechnen könne? wohl nicht, denn wer weiß nicht, wie ſolcher Werth von Menſchen-Alter zu Menſchen-Alter ſich ändert? §. 198. Wenn Capitalien zum Erbſchatz geſetzt ſind; ſo ſoll das auf die Inſtrumente bemerkt werden. Soll das nicht auch im Hypotheken-Buch notirt, nicht auch mir, dem Schuldner, geſagt werden, damit ich nicht dem unrechten Erben zahle?

§. 200. Die Subſtanz der Güter des Erbſchatzes muß den Kindern bleiben. Was iſt Subſtanz? Ich habe das ſchon einmal gefragt, und hier wenigſtens, wird ſonſt nichts über die Verſchlimmerung der Accidenzien diſponirt.

§. 201. Die Eltern können die Hälfte des Erbſchatzes auf die Ausſtattung der Kinder verwenden. Können Sie das blos in Rückſicht auf die Anſprüche der Kinder, oder auch wenn der, welcher den Erbſchatz geſetzt hat, widerſpricht?

§. 203. Mit Einwilligung deſſen, der den Erbſchatz beſtellt hat, kann er verändert werden. Kann das auch geſchehen wann die Kinder der Eltern, welche ihn erhalten haben, widerſprechen? Müſſen ſie nicht ſammt dem

Pfleger derſelben gehört werden? Es ſcheint nicht, denn §. 208. fordert das nur auf den Fall, wann die Rede von ſicherer Anlegung eingehender Erbſchatz-Capitalien oder Kaufbriefen ſeyn ſollte.

§. 204. Nach dem Tod desjenigen, welcher den Erbſchatz beſtimmt hat, können die Eltern nichts an deſſen Geſetz verändern. Auch nicht mit Einwilligung aller lebenden Intereſſenten?

§. 205. Verpfändung kann nur zur Erhaltung der Subſtanz geſchehen. Nicht auch auſſer dem Fall, wenn alle einwilligen? —

§. 211. — 216. handelt von Geſchenken der Eheleute. §. 211. *) erlaubt die Geſchenke unter Eheleuten. Auch in der zweiten Ehe?

§. 213. Die Creditoren' können die Geſchenke der Eheleute wiederrufen; **) Auch die Morgengaben? auch die, welche in den blühenden Umſtänden des verfallenen Debitors gegeben worden ſind? §. 214. Ja, wenn der Beſchenkte noch dadurch reicher iſt *). Iſt das die Frau, wenn ſie ihren Vorbehalt, ſolcher Geſchenke wegen, hat ſparen können; die Geſchenke aber ſchon lang verzehrt ſind?

---

*) §. 211. Geſchenke unter Eheleuten ſind wie unter Fremden giltig.

**) §. 213. Wenn der ſchenkende Ehegatte in Verfall ſeines Vermögens geräth; ſo können die Creditoren dergleichen Schenkungen wiederrufen, ihre Foderungen mögen vor oder nach der Schenkung entſtanden ſeyn.

§. 215. Kleider und zum ſtandesmäſſigen Unterhalt gehörige Sachen, welche die Frau vom Mann bekommen hat, werden ihr freies Eigenthum. Werden ſie's überhaupt; ſo ſind ſie nach dem Recht des geſetzmäſſigen Vorbehalts zu beurtheilen, alſo der §. 150. der nur das dahin rechnet, was zum alleinigen Gebrauch der Frauensperſonen in die Ehe gebracht oder zur Morgengabe beſtimmt worden iſt, nicht vollſtändig.

Ferner, gilt dieſer §. 215. auch gegen die Creditoren? Auch dann, wann die Frau ſich

---

*) §. 214. Doch ſind die Gläubiger zu dieſem Wiederruf nur alsdann berechtigt, wann die geſchenkte Sache ſich noch in dem Vermögen des beſchenkten Ehegatten befindet, oder dieſer dadurch noch wirklich bereichert iſt.

aus dem Ihrigen, aus ihrem Eingebrachten oder Vorbehalt, erhalten könnte? Es ſcheint. Denn was heißt ſonſt freies Vermögen? Auch kann der Ausdruck nicht durch das Recht des Wiederrufs der Creditoren eingeſchränkt werden, denn das geht nur auf Geſchenke, hier aber iſt die Rede von der ſtandsmäſſigen Unterhaltung, die des Ehemanns Schuldigkeit iſt. Iſt nun das; ſo kann der Mann, wann er will, ſeiner Frau, aus ſeinem verſchuldeten Vermögen, Haus oder Hof, deſſen Ertrag ihr zum ſtandesmäſſigen Auskommen nöthig iſt, überlaſſen, und kein Creditor kann, ſo lang die Frau wenigſtens lebt, fordern, daß ſie das wieder in die Concurs-Maſſe werfe. Er kann nicht ſagen, der §. 215. gehe nur den Mann an, und ſeine Erben; denn §. 34. der Einleitung verweiſt den Richter bei Erklärung der Geſetze, auf Worte, Gegenſtand und Zuſammenhang. Die Worte ſind für die Frau, freies Eigenthum iſt niemand, alſo auch den Creditoren nicht obligat; ſtandesmäſſige Unterhaltung. Eine Summe von 500. fl. bis 1000. fl. — jährlich, iſt zum ſtandesmäſſigen Auskommen einer mittelmäſſigen Hausfrau nicht zu viel; Sachen, dahin gehören ja auch Obligationen, Häuſer, Güter u. ſ. w. Eben ſo wenig iſt der Gegenſtand des Geſetzes ihr entgegen. Der Zuſammenhang iſt aber ganz für die Frau, denn vor und nach wird von den Anſprüchen der Schuldner auf die Eheleute geſprochen. Der Sinn des Geſetzes iſt vielleicht der Frau des Schuldners entgegen, darauf iſt aber der Richter, durch §. 34. der Einleitung, nicht gewieſen.

Die Frau kann nach §. 217. und 218. Ihren Vorbehalt — denn nun ſind wir wieder an dieſem — mit Schulden beladen; die Gläubiger können aber während der Ehe ihn nur dann angreifen, wann er in dem Hypothekenbuch ihnen verwieſen oder zum Pfand gegeben worden iſt. Da die Frau dieſe Güter verkaufen, §. 168, und nach ihrem Kopf darüber Verfügung treffen kann; §. 164. und 165; ſo kann ſie dieſelbe auch eintragen laſſen, wann ſie will: Immer aber wird der Mann die Intereſſen dieſer Schulden zahlen müſſen, weil er die auf dem Vorbehalt liegenden Laſten tragen muß; §. 169. Uebrigens ſcheint der §. 218. dem Creditor nur das Hypotheken-

Recht abſprechen zu wollen; dennoch ſagt er, der Creditor könne ſich an den Vorbehalt, während der Ehe nicht halten. Wie das mit dem vollkommenen Eigenthumsrecht der Frau über den Vorbehalt zuſammen hängt, ſehe ich nicht. Denn, hat ſie das, ſo muß ſie auch ihre Schulden, in und auſſer der Ehe damit vertreten.

§. 220. Wenn die Frau zur Haushaltung, Sachen auf Borg genommen hat; muß der Mann die Schuld anerkennen. — Kann er aber nicht ſich an den Vorbehalt regreſſiren, wann er das Geld zur Zalung gegeben und die Frau es nicht dazu angewendet hätte? Kann dieſer §. auch von geborgtem Geld verſtanden werden? und wer führt den Beweiß, welches Geld in die Haushaltung verwendet worden iſt: ob des Mannes Geld, das er in die Haushaltung gegeben hat, oder des Creditoren Geld, das er geborgt hat? Kann hier der Frauen Geſtändniß und Eyd entſcheiden? Findet das auch ſtatt, wann von Leuten Waaren geborgt worden ſind, die nicht damit handeln? Findet es auch ſtatt, wann Waaren geborgt worden ſind, die der Haushaltung nicht nöthig waren? Auch ſolche, welche der

Mann nicht mit genoſſen hat? — §. 221. Wenn die Frau etwas zum gemeinſchaftlichen Beſten geborgt hat; iſt die Schuld giltig. Wie, wenn ſie zum Beſten des Manns allein geborgt hätte? Wie, wann zum Luxus, der zu keines Beſten iſt, und der Mann hätte freilich des Luxus mit genoſſen, aber vom Borgen nichts gewuſt?

§. 223. Eine für ſich handelnde Frau bedarf in keinem Fall des Manns Genehmigung, zu ihrem Anlehnen. — Auch wann dieſe über die Gränzen ihres Gewerbs giengen? Und iſt der Mann oder ihr Gewerb durch ſolche Anlehen verbunden?

§. 224. Wann der Frauen Schuld nur durch des Mannes Einwilligung giltig wird; ſo kann der Glaubiger ſich an das Eingebrachte halten. — Nicht auch an das bereiteſte Vermögen, wann das Eingebrachte inzwiſchen verthan wäre? Muß das Eingebrachte auch dann dieſe Schuld vertreten, wann die Frau dieſelbe gemacht, ſie aber zum alleinigen Beſten des Manns verwendet und er nur eingewilligt hätte?

§. 225. Hat die Frau vor der Ehe, Schulden gemacht; ſo können ſie an deren bereiteſtes Vermögen gefordert werden? Was iſt das? der Vorbehalt, oder das Eingebrachte! Dieſes iſt nicht der Frauen bereiteſtes Vermögen, denn es iſt dem Mann verhaftet. §. 228. *) ſcheint jedoch das Eingebrachte als bereiteſtes Vermögen anzuſehen; und ſogar dem Creditor das Eingebrachte, ehe als den weiblichen Vorbehalt, für in die Ehe gebrachte, verſchwiegene Schulden, zuzuerkennen.

Die gemeinen Rechte haben hier in Anſehung des Heuraths-Guts und der Paraphernalien, einen nicht unbilligen Unterſchied gemacht, und in Anſehung jenes dem Ehemann das *beneficium ordinis* oder *litis denunciationem* geſtattet, wann ein Dritter oder der Vater das Heuraths-Gut giebt, und in Anſehung der Peraphernalien, haben ſie zwar die Zahlung des Capitals dem Ehemann ſo weit aufgelegt,

---

*) §. 228. Wird durch ſolche Schulden der Ehefrau, die ſie dem Mann verſchwiegen hätte, deren Eingebrachtes vermindert; ſo kann er den Erſatz des Eingebrachten aus dem vorbehaltenen Vermögen fodern.

gelegt, aber wenn *bona receptitia* da ſind;
kann auch in Anſehung der Frau, dieſe
ept. ordinis & lit. denunc. ſtatt finden.
das preuſſiſche Geſetzbuch den Unterſchied
dotis & paraphernalium aufgehoben hat;
folgt doch deswegen nicht, daß auch die
a receptitia frei von des Weibs eigenen
hulden ſeyn, und der Mann ſie allein aus
Eingebrachten, welches ihm zur Nutznie-
g eingehändigt worden iſt, zahlen, ſich
t mit dem Repreß begnügen müſſe.

§. 229. — 236. handelt von den Bürgſchaften
der Frauen. Es gehen dieſe §. §. nur darinn von
gemeinen Recht ab, daß ſie von der Frau
e Renunciation ihres *privilegii*, ſich der
rgſchaften für den Mann oder ſonſt ent-
agen zu können, fordern, ſondern zufrieden
, wenn ihr die Folgen ihrer Handlungen
ärt, und dieſes in dem Inſtrument be-
kt worden iſt. In den vorliegenden §. §.
d aber nichts von dem Fall geſagt, ob die
u nicht ohne dieſe Formalitäten expromit-
n, noviren, conſtituiren kann? Dieſe Fra-
werden hingegen Th. II. Abtheil. II.
. XI. Abſch. III. §. 143. & ſeq. entſchieden.

Allein, da am letztern Ort im §. 143. *) die Bürgſchaften der Eheweiber nur remiſſive auf die jetzt vorliegenden §. §. 229. & ſeq. berührt werden; §. 144. und 145. ausdrücklich nur unverheuratheter Perſonen gedenkt; und von 144. bis 155. nichts vorkommt, das bewieſe, daß dieſe Geſetze auch auf Eheweiber giengen; ſo kann man verleitet werden zu glauben, daß Eheweiber nur nicht bürgen können ohne jene Erklärung, aber daß ſie noviren, expromittiren, conſtituiren, ſich correaliter verbinden können, für Mann oder Fremde, wie ſie wollen. Die Worte ſind nicht für ſie; denn §. 229. & ſeq. ſagt vom expromittiren u. ſ. w. nichts; und §. 144. ſeq. ſagt nichts von Ehefrauen, ſpricht ausdrücklicher blos von ledigen Frauensperſonen: der Gegenſtand iſt nicht für ſie, denn offen-

---

*) §. 143. Wie weit Ehefrauen ſich für ihre Männer oder ander verbürgen können, iſt im Perſonen-Recht, Abth. I. Tit. I. §. 229. — 236. beſtimmt. §. 144. Denn Wittwen und ledigen Frauensperſonen müſſen — erklärt werden. §. 145. Iſt dieſes unterlaſſen worden; ſo bleibt die Bürgſchaft einer unverheuratheten Frauensperſon ohne rechtliche Wirkung.

bar ſind ledige und verheurathete Perſonen, und Bürgſchaften und Expromiſſionen verſchiedene Gegenſtände: der Zuſammenhang iſt vider ſie, denn §. 229. ſeq. wo von der Expromiſſion u. ſ. w. nichts vorkommt, ſpricht von ihnen; §. 146. ſeq. aber, wo davon die Rede iſt, ſpricht nicht von ihnen. — Ueber en Sinn darf aber der Richter nicht urtheilen!

Der folgende VI. Abſchnitt handelt von er Gemeinſchaft der Güter unter den Eheeuten, dann folgen noch mehrere von der Trennung der Ehen, von der Ehe zur linken Hand u. ſ. w.

Alles dieſes wollte ich noch durchgehen, nd wann ich auf dieſe Art eine ganze Materie erſchöpft hätte; ſo wollte ich einen Verach machen, das Syſtem des preußiſchen Eherechts, neben das Syſtem des römiſchen, vie wir es jetzt verſtehen, hinzuſtellen und u berechnen, welches den meiſten Anlaß zu Prozeſſen geben kann, und welches in der That nun, für uns, das deutlichſte iſt, nachem eine mehr als ſechshundertjährige Arbeit as römiſche durchdiſputirt und durchanalyri hat; das preußiſche aber noch unbearbeitet iſt, ob es gleich, nach den Anmerkungen die ich gemacht habe, wie mich dünkt, eben ſo groſſe Bearbeitung braucht, und wahrſcheinlich durch die Bemühungen der Geſetz-Commiſſion eben ſo viele erdulten wird! Das war alſo mein Vorſatz, aber ich fühle, daß er eben ſo wenig meinen Kräften, als meiner Muße angemeſſen iſt. Ich will alſo lieber hier ganz abbrechen, und mir nur noch einige allgemeine Reflexionen erlauben, die mir bei Zuſammenhaltung des Entwurfs, mit der königl. Cabinets-Order eingefallen ſind, und zu welchen Sie aus meinen vorigen und aus dieſem Schreiben, die nöthigen Data leicht ſelbſt finden werden.

Es konnte der tiefen Einſicht des groſſen Königs, von welchem dieſe Cabinets-Order gegeben wurde, nicht entgehen, daß die Qualität der Richter das wichtigſte ſey, was zur Verwaltung der Juſtiz erfodert werde; daß dieſe Richter durch die Form des Prozeſſes nur geleitet, nicht müſſen gehindert werden; und daß endlich auch dieſe Richter die Richtſchnur, wonach ſie urtheilen ſollten, deutlich vor Augen haben müſſen, wenn die Gerechtigkeit in dem Staat gut verwaltet werden ſoll. Das erſte Augenmerk des Königs gieng alſo dahin, zu befehlen, daß für die Beſtellung ſeiner Gerichte die gröſte Sorgfalt getragen werde; das zweite, daß ſonderlich bei der Form, wonach dieſe Gerichte zu verfahren hätten, dem Richter zur Ergründung des Facti freie Hand gelaſſen, dieſe Grundſtüze eines jeden Rechtſtreits auch nicht mehr den Advocaten, die ſich nur für eine Partei intereſſiren, hingegeben, ſondern daß dieſelbe den Richtern ſelbſt zu bewahren und zu unterſuchen übertragen würde. Beide dieſe Abſichten hat das erſte Buch des neuen Corporis Fridericiani zu erreichen geſucht, und wie ich nicht zweifle, ſo weit dergleichen Dinge durch Geſetze und Anſtalten zu erreichen ſind, auch erreicht.

Mit beiden war aber der Sache noch kein Gnüge geſchehen, bis auch ein Geſetzbuch gemacht war, das jeder Unterthan verſtehen, und das den Richtern zur Norm ihrer Erkenntniſſe dienen könne.

Der König verordnete alſo in Anſehung dieſes:

1. Daß die Geſetze deſſelben deutſch verfaßt ſeyn ſollten.

2) Daß ſie genau beſtimmt, und

3) Daß ihre Sammlung vollſtändig ſeyn ſollte. Damit aber

4) Die königlichen Provinzen nicht durch eine einzuführende völlige Gleichförmigkeit der Geſetze, ſich auf einmal in eine neue Welt verſetzt ſähen; ſollte jede Provinz ihr eigenes Geſetzbuch haben, welches ihren bisherigen Rechten gemäs wäre, und nun nur vollſtändig gemacht würde. Endlich ſollte

5) Ein ſubſidiariſches Geſetzbuch gemacht werden, welches das weſentliche des *Corporis Juris Juſtinianei*, ſo weit es mit dem Natur-Recht und der heutigen Verfaſſung ſtimmte, enthalten, und in welches die königlichen Landesgeſetze eingeſchaltet werden ſollten. Bei Abfaſſung dieſes Geſetzbuchs ſollte aber vorzüglich darauf geſehen werden, daß

6) Die Prozeſſe abgeſchnitten würden.

Wenn ich dieſe Cabinetsorder recht verſtehe, ſo thut ihr der, in Gefolg derſelben gemachte Entwurf, in keiner andern Rückſicht als darinn Genüge, daß nun die Geſetze deutſch ſind, die vorher lateiniſch waren. Laſſen Sie mich die Gründe dieſer meiner Meinung Ihnen ſtückweis vorzählen.

1) Da die königliche Cabinetsorder blos von Privat-Rechten, das iſt ſolchen ſpricht, welche ich nach meinem zweiten Schreiben in das Civil-Geſetzbuch aufnehmen wollte; ſo ſcheint mir ſeine Meinung gar nicht dahin gegangen zu ſeyn, daß auch Polizei- und Regierungs-Geſetze vielweniger, daß die Strafgeſetze in dieſen Codex aufgenommen werden ſollten. Der König befiehlt zwar die Landsgeſetze einzuſchalten, aber es kann dieſes von keinen andern, als von ſolchen verſtanden werden, welche das Privat-Recht betreffen.

Wenn Sie dem Beifall geben, was ich ſonderlich in meinem 2ten Schreiben von dem Unterſchied der Geſetze und von der Natur der Regierungs-Geſetze geſagt habe; ſo werden Sie finden, daß dieſe Bemerkung ſich auf keine leere Subtilität gründet, ſondern, daß ſie das Weſen der Geſetze, ihren Zweck, ihre Erklärung, ihre Beſtimmtheit, ihre Dauerhaftigkeit betrift. Blos in Anſehung der bürgerlichen Geſetze konnte der König verſprechen, daß er ſeinen Miniſtern und Collegien nicht erlauben werde, die Geſetze interpretiren, erklären, ausdehnen, oder vermehren zu wollen; blos in Anſehung dieſer konnte Er befehlen, daß die Geſetz-Commiſſion die Aenderung der Geſetze erſt prüfe, wie der Entwurf ſelbſt Einl. §. 13. erkennt.

Laufen Sie nun den ganzen Entwurf des preußiſchen Geſetzbuchs durch, und urtheilen Sie, ob derſelbe nicht dieſe königliche Cabinetsorder ſchon weit über deren Gränze ausgedehnt hat. Ich will gar nicht den 1ſten §. der Einleitung für mich anführen, welcher deutlich ſagt, daß alle Geſetze des Staats in dieſes Geſetzbuch kommen ſollten. Leſen Sie die Rubriken des Entwurfs ſelbſt und richten Sie!

2) Scheint des Königs Cabinetsorder das zu beſtättigen, was ich als die 3te allgemeine Anmerkung über dieſes Geſetzbuch, in meinen 3ten Schreiben anführte. Der König wollte nemlich, wie mich dünkt, daß das Supplementen-Geſetzbuch erſt dann verfertigt werde, wann die Provinzial-Geſetzbücher fertig wären. Das Sup-

plementen-Geſetzbuch ſoll nur dann gebraucht werden, wann die Provinzial-Geſetzbücher nicht hinlangen, dieſe Provinzial-Geſetzbücher ſollen aber, nach der Cabinetsorder ſelbſt vollſtändig gemacht werden. Das Ergänzungs-Geſetzbuch kann alſo den Provinzial-Geſetzen, in ihren Prinzipien nicht vorgreifen, vielmehr muß daſſelbe ſeine Grundſätze, nach jenen einrichten, und wo das nicht möglich iſt, Ausnahmen von den Grundſätzen ſelbſt feſtſetzen, und bei allen ſeinen Prinzipiaten darauf zurück ſehen.

3) Der König wollte weislich das juſtinianäiſche Geſetzbuch beibehalten, und nur die unnüzen auf die jetzige Verfaſſung nicht anzuwendenden Dinge ausgeſtoſſen haben.

Die wenigſten Dinge kann man aber im voraus prüfen, bis man die Statuten durchgeſehen hat. Das preußiſche Geſetzbuch hat die Unterſchiede des römiſchen Rechts vom *Dote* und *paraphernalibus* verworfen, und den Vorbehalt und das Eingebrachte dagegen eingeführt. Wie, wann aber Statute wären, welche den römiſchen Unterſchied billigten, und ihn durch die ganze Materie der Erbfolge, Kauf und Verkauf, Teſtamente, Schuldenweſen, und Concurſe durchführten? Eben ſo iſt die Materie von der Gemeinſchaft der Güter der Eheleute, in dem Entwurf, nach dem Lübekiſchen Recht verhandelt: wie, wann dieſe Gemeinſchaft in dieſer oder jener Provinz anders nüancirt wäre? wie, wann die Materie vom Vorbehalt ſich mit keinem Statut vertrüge? wie viele Geſetze wären dann in dem Ergänzungsbuch, die nichts ergänzten?

4) Die Cabinets-Order eifert für die Simplifikation der bürgerlichen Geſetze. Wenn unter dieſer Simplifikation auch hier Vereinfachung der Geſetze verſtanden wird; ſo geſtehe ich, daß ich in Anſehung der bürgerlichen Geſetze ſie eben ſo wenig wünſchenswerth finde, als in Anſehung der Staats-Geſetze *). Verſteht man aber

---

*) Meine Meinung hierüber belege ich mit den wichtigen Gründen, die Monteſquieu anführt,

unter Simplifikation: Deutlichkeit, Klarheit, Präziſion; ſo bitte ich Sie zu urtheilen, ob ein Geſetzbuch, das wie der vor mir liegende Entwurf, alle Arten von Geſetzen begreifen, alles nach der ſkrupuloſeſten Billigkeit abzirklen, für jede Grille der Unterthanen ein Geſetz geben, nichts dem Menſchen-Sinn und der Einſicht der Richter und der natürlichen Billigkeit überlaſſen, alles dem berüchtigten gemeinen Beſten aufopfern, und ſich doch

---

im VI. Buch ſeines unnachahmlichen Werks über den Geiſt der Geſetze: einem Werk, das alle Könige und Fürſten, Staats-Miniſter, Regierungen, Richter, politiſche Philoſophen, und ſonderlich alle Geſetzgeber, nie aus der Hand legen ſollten. Sonderlich merkwürdig, und ſehr treffend zu Beſtättigung deſſen, was ich in meinen vorigen Schreiben über die Simplifikations-Sucht der Geſetzgeber und politiſchen Philoſophen ſagte, iſt die Stelle im II. Cap. des VI. Buchs: Auſſi, lorſqu'un Homme ſe rend plus abſolu, ſonge-t-il d'abord à ſimplifier les loix. On commence dans cet état à être plus frappé des inconvéniens particuliers, que de la liberté des ſujets, dont on ne ſe ſoucie point du tout.

nicht die Mühe geben will, weder dieſes gemeine Beſte, noch eins von ſeinen rechtlichen Weſen zu beſtimmen; ich überlaſſe Ihnen, ſage ich, zu überlegen, ob ein Geſetz-Buch, das ſo alles ſagen will, ob das je beſtimmt, deutlich und klar ſeyn kann? Den Geſetzen geht es wie den Plauderern: wer viel ſagt, iſt leicht in Gefahr ſich zu verreden.

5) Tadelt die Cabinets-Order an dem römiſchen Geſetzbuch, daß daſſelbe für die Verminderung und Verhütung der Prozeſſe nicht geſorgt habe. — Ich zweiſle ob ganz mit Recht. denn es wäre unbillig dem römiſchen Recht das zur Laſt zu legen, was größtentheils daher kommt, weil unſere Verfaſſung unſere deutſchen Gewohnheiten ſo gar anders ſind, weil die Sprache unſerer Geſchäfte und Gerichte, nicht die Sprache des Geſetzes iſt, und weil wir ſelbſt dieſe oft nicht verſtehen. Doch es ſey! Wird aber, wann die Geſetze Alles entſcheiden ſollen, und wann die Erklärungen der Geſetz-Commiſſion auch Geſetze werden ſollen; wird dann daraus

nicht ein noch künſtlicheres Geſetzbuch entſtehen, das die Zahl der Prozeſſe noch mehr vervielfältigen wird? Und werden die Deciſionen der Geſetzgebungs-Commiſſion in zehn bis zwanzig Jahren, die Geſetze nicht eben ſo individuell machen, als es beinahe die Hälfte der römiſchen ſind? Sollte aber auch das nicht ſeyn, ſo iſt doch ſchon der ganze Zweck verfehlt, wann ein Geſetzbuch, um ſich aufrecht zu erhalten, beinahe alle bürgerliche Handlungen zu actibus legitimis machen, und durch Beiziehung ſo vieler Juſtiz-Gehülfen ſeine künſtlichen Einrichtungen unſchädlich machen will. Dann, würde auch dadurch, wie ich nicht glaube, mancher Prozeß vermieden, ſo wird doch, wie ich ſchon bemerkte, alsdann der *Jurisdictioni voluntariæ* noch mehr zuwachſen, als die *Contentioſa*, durch Abſchneidung der Prozeſſe verlieren konnte.

6) Erkannte der philoſophiſche Monarch in ſeiner Cabinets-Order gar wohl, daß bei Verwaltung der Gerechtigkeit das ſ. g. Naturrecht nie aus den Augen zu ſetzen

ſey, und daß daſſelbe das Supplement aller Supplemente wäre. Der Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs gedenkt aber in ſeiner Einleitung deſſelben nicht, ſcheint vielmehr es durch Abrogirung aller alten Geſetze, auch, ſo weit es nicht in dem Geſetzbuch wiederholt wird, abrogirt zu haben. Und da

7) Dieſes Geſetzbuch den Richter, blos an Worte, Zuſammenhang und Gegenſtand der Geſetze bindet, auch ſo wenige beſtimmte Definitionen der rechtlichen Weſen giebt; ſo haben die Richter nicht einmal das Hilfsmittel, aus dem nächſten Zweck, Sinn und Grund des Geſetzes, daſſelbe zu ſuppleiren.

Freilich verbietet die Cabinets-Order ſelbſt den Richtern die Interpretation der Geſetze: aber der weiſt Geſetzgeber, der ſo gut wußte als jemand, daß ohne Erkenntniß des Grundes und des Zwecks eines jeden Satzes, derſelbe weder verſtanden noch angewendet werden könne, gedachte ſich offenbar unter den Interpretationen die er verbott, nur die, welche eine geſetzmäßige Kraft haben ſollten, oder

lche klare Geſetze verkünſtelten oder verdreh-
n; gewiß aber nicht die, welche, ohne den
orten des Geſetzes Gewalt zu thun, das
eſetz in einzelnen Fällen nach deſſen Sinn
slegt, beſtimmt was unbeſtimmt darinn iſt,
d ergänzt wo eine zu genaue Beſtimmung
n ohne Geſetz läßt. Dem philoſophiſchen
önig konnte es, wie geſagt, nicht verborgen
n, daß das Naturgeſetz, welches Er bei Ver-
tigung des Auszugs aus dem römiſchen
eſetzbuch vor Augen zu haben befiehlt, im-
r unendlich ausgebreiteter iſt, als ein
nſchlicher Geſetzgeber eins ſchreiben kann,
d daß nur das Naturgeſetz von ſich rüh-
n kann, was die Vorrede des Kaiſerrechts,
nigſtens wie ich ſie verſtehe, von ſich rühmt,
ß es zu iedem Urtheil ein Gleichniß enthalte.
Des Königs Meinung ſcheint mir alſo bei
item nicht dahin gegangen zu ſeyn, daß
ne Richter in Erklärung und Ergänzung der
ſetze, da, wo von einzelnen Fällen die Rede
, dieſes Naturrecht an die Seite ſetzen,
d wann das Geſetzbuch einen Fall nicht *in*
minis entſcheidet, ein neues Geſetz von der
mmiſſion fodern ſollen. — Und welcher Re-

gent die Richter des Landes wie Vulcan ſeine Dreifüſſe ſo in Räder laufen laſſen wollte,

'Οφρα ὁι ἀυτοματοι θειον δυσαιατ', ἀγωνα
'Ηδ' ἀυτις προς δωμα νεοιατο *),

welcher Regent ſie ſo ganz mechaniſch zu Sklaven der Worte ſeines Geſetzes, das ſich über ſo viele, in ſo mannigfaltige Geſtalten ſich formende und umformende Gegenſtände ausbreiten muß, zu machen gedächte, der würde lauter Leguleien ziehen, die ſich gegen die Rabuliſten eben ſo verhalten, wie in den Sachen der Religion der Aberglaube ſich gegen den Unglauben verhält.

Schon ſorge ich, daß der von dem Militär in die bürgerlichen Verhältniße ſich einſchleichende Gebrauch der Conduiten-Liſten, welche die Cabinets-Ordre auch einführt, hier wie dort, allen Patriotiſmus, allen wahren Eifer für das Gute, alle Männlichkeit vertilgen, und nichts als Avancirſucht, oder ſclaviſche Submiſſion, unter das Commando der Vorgeſetzten, oder Heuchelei, oder kindiſche

Aengſt-

---

*) Daß ſie ihm mechaniſch in die Verſammlung der Götter giengen, mechaniſch wieder heimrollten.

Aengſtlichkeit in das Leben und die Geſchäfte einführen wird. Kommt dann noch unglücklicher Weiſe zu dieſer, das Formaliſtiſche des Militärdienſts auch in den Civil-Dienſt; ſo wird bald unſere Juſtiz- und Regierungs-Verwaltung, weder mehr Rath finden bei denen, die rathen ſollen, noch Thätigkeit bei denen, die thun ſollen, und ſelbſt das Band der Geſellſchaft, das nur Herzen und Hände durch Liebe und Vertrauen zuſammen ſchlingen wollte, wird dann zu einer Kette werden, die nur Maſchinen an Maſchinen hängt. König Friedrich hatte auf ſeinem Thron des Menſchen zu wenig vergeſſen, als daß er Seinem geliebten Nachfolger, die Ehre über Menſchen zu regieren, und Menſchen zu Regierungs-Gehülfen zu haben hatte mißgönnen wollen! Seinem philoſophiſchen Geiſt, den ſo viele Erfahrung und ſo manches Studium erweitert hatte, konnte es nicht entgehen, daß weder der menſchliche Verſtand ſo alles vorausſehen, noch die menſchliche Sprache alles geſehene ſo ausdrücken, noch die menſchliche Kunſt alles ſo ordnen könnte, daß alle, auch nur in das bürgerliche Recht einſchlagende

Handlungen der Menſchen, in vorausbeſtimmte Formen könnten eingefügt werden. Und das Ergänzungs-Geſetzbuch, das dieſer groſſe Mann im Aug hatte, ſollte nur die Grundſätze vollſtändig, deutlich, und ſo einleuchtend darlegen, daß ein mäſſiger Menſchenverſtand in jeder Hypotheſe dieſelben anwenden, jeder ob ſie recht angewendet worden, einſehen könnte. Wie weit der Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs den ich vor mir habe, wenigſtens meiner Einſicht nach, dieſem Ideal entſpricht, werden Sie aus den wenigen Bemerkungen urtheilen können, die ich darüber gemacht habe. Und wenn ſie beinahe unter allen Titeln deſſelben ſehen, wie ängſtlich dieſer Entwurf, um alles zu beſtimmen, ſich in die mindeſten Details der Hypotheſen aller Handlungen einläßt, wie mühſelig derſelbe hier und da ſogar die Worte der künftigen Contract-Aufſätze, voraus erklärt, und wie wenig beſtimmte Erklärungen doch von den juriſtiſchen Weſen darinn vorkommen; ſo werden Sie, dünkt mich, nebſt mir wünſchen, daß dieſer Entwurf immer nur ein Entwurf bleibe, welchen deſſen erleuchtete Verfaſſer künftig einmal als ein Magazin gebrauch-

n, um, wann die Provinzial-Geſetze geſam-
elt ſind, das Ideal von Ergänzungs-Ge-
zbuch daraus zu fertigen, das der König
verlangen ſchien.

Zwar geſtehe ich Ihnen dabei, daß ich,
bſt ein ſolches Ideal für unerreichbar halte.
einer Einſicht nach iſt der Zweck, der durch
e dieſe Beſtrebungen erreicht werden ſoll,
ht durch ein Geſetzbuch, ſondern blos durch
Buch zu erreichen, deſſen Abſicht dahin
ng, dem Richter den Verſtand der Pro-
zial-Geſetze deutlich zu machen, und die
undſätze der Rechte und die Weſen der
tlichen Gegenſtände, vor Augen zu legen,
mit er die Geſetze richtig anwenden, den-
en gemäß ſchließen, und ſie nach des Ge-
gebers Sinn ergänzen und erklären lerne.
eſe Abſicht kann aber nicht durch ein gebie-
des Geſetz erreicht werden, ſondern blos
ch einen dogmatiſchen Vortrag.

Ich würde alſo glauben, daß um des
nigs weiſen Abſichten zu entſprechen, der
gänzungs-Coder nur die allgemeinen bür-
ichen Geſetze, aller königl. Lande, ſoweit
nicht in die Provinzial- und ſtatutariſchen Ge-

ſetze eingefügt werden können, enthalten ſollte, daß die bürgerlichen Geſetze, die in dieſe Provinzial-Geſetze ſich einfügen laſſen, immer ſo modificirt, wie ſie neben den ſtatutariſchen Geſetzen beſtehen können, denſelben beigeſetzt würden; drittens daß jedes Statut und Provinzial-Geſetzbuch mit einem eigenen legalen Commentarius verſehen würde, und endlich daß viertens aus dem allgemeinen Geſetzbuch und den Provinzial-Geſetzbüchern, ein legales preuſſiſches Rechts-Syſtem, etwa in der Form von Bergers *œconomia juris* verfaßt würde; in welchem die Harmonie und Disharmonie der Statuten, und die Grundſätze des Rechts der Vernunſt angegeben und entwickelt würden. Dieſem Syſtem aber und dieſen Commentarien würde ich nur in ſo weit legale Kraft geben, daß bei verſchiedenen Erklärungen, diejenige, welche dieſe Bücher angeben, im Rechtſprechen vorgezogen werden ſollte, und daß, wann weder in dieſen Commentarien und Syſtemen, noch in den Geſetzen ein Fall deutlich entſchieden iſt, aus keinen Principien geſchloſſen werden dürfe, welche denjenigen entgegen wären, die in dieſen Commentarien und dieſem Syſtem zum Grund liegen. Ich unterwerfe iedoch auch dieſe Meinung gern Ihrem Urtheil, und eben ſo gern will ich, was ich noch über den Entwurf des Preuſſiſchen Geſetzbuchs zu ſagen habe, für mich behalten, wenn Sie das, was ich darüber ſagte, nicht für wichtig genug, oder nicht für gegründet halten! —

Nachſchrift.

Dieſe Bogen waren ſchon gröſten Theils abgedruckt, als ich erfuhr, daß in einigen gelehrten Zeitungen (deren ich wenige mehr leſe) angegeben worden wäre: ich hätte hier den Auftrag, an einem Geſetzbuch für das badiſche Land zu arbeiten. Die Geſinnungen welche in den vorſtehenden Briefen von mir geäuſert worden ſind, würden wunderbar mit dieſem meinem Beruf contraſtiren, wenn er in der

Maaſe ſeine Richtigkeit hätte. Ich bin alſo ſchuldig mich darüber zu erklären.

Ich habe allerdings den Auftrag, neben meinen andern Geſchäften, den Verſuch, die juſtinianeiſchen Geſetze auf ihre Grundſätze zurück zu führen, wie ich ihn in dem Jahr 1777. vorſchlug, fortzuſetzen, und Herrn Profeſſor Weſtphals gelehrte und ſehr ſchätzbare Arbeiten in dieſem Fach, erleichtern mir dieſe Bemühung nicht wenig. Aber die Abſicht derſelben iſt nicht, das römiſche Geſetzbuch dadurch zu verdrängen, und ein ganz neues, vollſtändiges badiſches Geſetzbuch zu entwerfen; ſondern ſie geht nur dahin, aus dieſen Auszügen, und den übrigen, in das bürgerliche Recht einſchlagenden Verordnungen, das badiſche Landrecht in ſeinen wichtigſten Mängeln zu ergänzen, und nach und nach das juſtinianeiſche Recht entbehrlicher zu machen.

Es wird wohl in Deutſchland und ſelbſt in Frankreich wenigen Gelehrten unbekannt ſeyn, wie lebhaft der jetzt regierende **Herr Marggraf von Baden**, welchen ich, unter allen Regenten am liebſten zu meinem Herrn gewählt habe, und nun, nach einem ſechzehnjährigen Dienſt noch wählen würde, für die natürliche Ordnung der Regierung Sich erkläret hat. Und bei ſolchen Geſinnungen eines Regenten, ſcheint es vielleicht am eheſten möglich, gute Geſetze feſtzuſetzen, und denſelben, wenigſtens gewis in dem Verhältniß von Bürger zu Bürger, eine zuverläſſige Dauerhaftigkeit zu geben. Aber der Weisheit Meines Fürſten konnte es auch nicht entgehen, daß, ſo ſchnell oft der Uebergang von dem Guten zum Böſen zu ſeyn pflegt; die Rükkehr von dieſem zu jenem immer nur ſehr langſam ſeyn kann, wenn ſie bleibend ſeyn ſoll.

Nicht die Gerechtigkeits-Liebe, nicht die Weisheit, nicht der Patriotismus des Regenten allein, iſt zu einer ſolchen Umſchaffung hinlänglich. Die Maſſe des Volks, der Stoff auf welchen gearbeitet werden ſoll, muß auch fähig ſeyn, die Form des Beſſern anzunehmen. Dieſe Fähigkeit kann ſowohl in Anſehung der Geſinnungen als auch in Rückſicht auf unſere Verhältniſſe, nur nach und nach dem Volk gegeben werden. Nur nach und nach kann dieſes lernen, daß, wie der natürliche Gang der groſſen Welt-Regierung oft drückt und zerſtört, um zu erhalten und zu bauen; auch der natürliche Gang der beſten Menſchen-Regierung, oft Verläugnungen nothwendig macht. Und bis das Volk dieſes gelernt, bis es Patriotiſmus genug gewonnen hat, dieſe Verläugnungen zu tragen, und ihnen nicht zu entſchlupfen wo es ſeyn kann, bis dahin räth ſelbſt die Weisheit, ſich mit dem Mittelmäſſigen zu behelfen. Alles was wir, dünkt mich, zu unſerer Zeit thun können, iſt, dem Volk zu allmähligen Fortſchritten zum Beſſern, den Weg zu bahnen, es zu beobachten wie es fortſchreitet, und jeden Fortſchritt zu benutzen. Nur wann das Volk auf einen hohen Grad der Verbeſſerung gekommen iſt, nur dann iſt es Zeit zu einer Geſetzgebung, welche zugleich es und den Geſetzgeber bindet: denn ohne beide zu binden iſt keine Geſetzgebung vollkommen!

Man betrügt ſich oft bei den beſten Abſichten ſehr, wenn man glaubt, daß der Geſetzgeber den Zweck der Beſſerung der Menſchen durch Geſetze erhalten könne, und daß er alſo die Geſetze wie einen Zaum in der Hand behalten müſſe, um nach den Umſtänden ſie anzuziehen, ſie nachzulaſſen, oder ihre Richtung zu veränbern, wie es ihm gut dünkt. Der Blinde ſchikt ſich in ſeine Blindheit, der Taube n ſeine Taubheit, ſobald er weiß daß ſie eine Wirkung unveränderlicher Natur-Geſetze ſind. Aber wenn Menſchen dem Sehenden die Augen verbinden, dem Hörenden die Ohren verſtopfen; ſo wird ſein Herz widerſtreben, wenn er gleich durch ein ganzes Menſchenalter die Verläugnung ertragen müßte. — Alſo, können wir jetzt nicht werden, was wir immer bleiben ſollen; ſo laßt uns warten bis der Stoff reif iſt, eine bleibende Form anzunehmen!

Der Verfaſſer.

E N D E.

Durch die Krankheit und den Tod des Buchdruckers, haben ſich mehrere Druckfehler eingeſchlichen, wovon die wichtigſten bemerkt werden.

Seite 9. Zeile 1. von unten Parthenoper lies – Parthenopee
— 13. — 10. v. u. Er l. Es
— 27. — 3. v. u. aus lauter l. aus. Lauter
— 28. — 1. ſtatt befördert hätte l. befördert hätten ſt. ewig hätte l. ewig hätten
— 32. — 6. v. u. vorſchrieben l. vorſchieben
— 31. — 7. v. u. Davids l. Davis
— 32. — 1. v. u. und 33. Zeile 1. von oben Austroknungen l. Austroknung
— 33. — 4. ſt. Domäknen l. Domänen
— 41. — 9. v. u. nachlaufe l. nachlauft
— 43. — 12. ſtatt Erweiterungen lies Erweiterung
— 50. — 12. ſt. Aedos die l. Aedos, die
— 52. — 1. v. u. ſt. Desfalls l. Des Falls
— 57. — 2. v. u. ſt. Laß l. Baß
— 60. — 20. ſt Independence l. Dependance
— 63. — 9. ſt. n'en à l. n'en a
— 64. — 5. v. u. ſt. oder l. und den
— 97. — 15. ſt. hielte l. hält

— 117. — 6. und 7. v. u. ſt. Prometheus Aeſchylus l. Aeſchylus Prometheus
— 151. — 4. ſt. 11ten l. 21ten
— 192. — 2. ſt. Folter Geſetze l. Folter der Geſetze
— 228. — 3. ſt. Der l. Wer
— 234. — 6. v. u. ſt. Welcher l. Welchen
— 235. — 1. ſt. Worden l. werden
— 244. — 3. v. u. ſt. Permulgation l. Promulgation
— 285. — 6. ſt. Tode l. Todt
— ——— 1. v. u. ſt. werden l. würden
— 294. — 14. ſt. ſteht ſo ſiehet; l. ſteht; ſo ſiehet
— 297. — 11. ſt. Spiel - Geld l. Spill - Geld
Ebend. — 3. v. u. ſt. ſeyn; l. ſeyen;
— 298. — 8. ſt. ſeyn. l. ſey.
— 302. — 14. ſt. der Helene, l. den Helene
— 303. — 4. v. u. ſt. ſollten l. ſelten
— 328. — 5. v. u. Meine l. Meinem
— 333 — 15. ſt. Dann l. Denn
— 334. — 16. ſt. ſuppleiren l. ſuppliren
— 336. — 2. ſt. Räder l. Rädern

2

Fünfter Brief
über den
Entwurf
des
Preuſſiſchen Geſetzbuchs
insbeſondere
über deſſen Apologie in den Annalen der
preuſſiſchen Geſetzgebung,

von

Johann Georg Schloſſer.

Frankfurt am Main,
bei Johann Georg Fleiſcher
1790.

5

Vorrede.

Auſer den in dem nachſtehenden Brief angeführten Urſachen bin ich auch deswegen veranlaßt worden, meine Briefe über die Preuſſiſche Geſetzgebung gegen Hrn. Kleins Aufſatz im 4ten Band ſeiner Annalen S. 326. zu vertheidigen, weil es mir ſchiene, daß Herr Klein in ſeiner Apologie, verſchiedene Begriffe verwirrt habe, die ich ſonderlich gern in das klarſte Licht ſetzen möchte.

Es iſt nicht zu hoffen, daß ein wahrer deutſcher Gemeingeiſt unter uns auflebe, wenn nicht vorher gewiſſe politiſche Begriffe

4 II

in ihrer ganzen Reinheit, unpartheyiſch ergründet und gemein gemacht werden. Sollte aber dieſer Gemeingeiſt dem ungeachtet erwachen, ehe die Nation ſich dieſe Begriffe deutlich gemacht hat; ſo wird das entſtehen, was wir jetzt in Frankreich vor Augen ſehen. Gränzloſe Verwirrung und fanatiſcher Eifer für die Gerechtigkeit, der in eben der Maaſe ungerecht zu handeln pflegt, in welcher der fanatiſche Eifer für die Religion da am irreligiöſeſten war, wo er am lebhafteſten wirkte.

In gleicher Abſicht habe ich ſeit einiger Zeit verſchiedene politiſche Meditationen in das N. D. Muſäum einrücken laſſen, und ich werde mich für dieſe Arbeiten ſehr belohnt hal-

halten, wenn Männer von tieferer Einſicht und älterer weiſerer Erfahrung, dadurch erweckt werden, eben dieſem Gegenſtand ihre Sorge zu widmen.

Blos in dieſer Rückſicht kann auch mein fünfter Brief über das preuſſiſche Geſetzbuch vielleicht von einem allgemeinen Nutzen ſeyn. Denn von dem, was in dieſem Brief den Herrn Klein beſonders angeht, kann ich mir für Denſelben wenig Nutzen verſprechen, ſo lang Er auf dem Nomographen bleibt, in welchem Er mit mir zu ſprechen gut gefunden hat.

Zur Bequemlichkeit der Leſer, welche die Annalen nicht beſitzen, habe ich die Stelle, die mich angehet, aus denſelben ausgehoben,

hoben, und vor meinen Brief drucken laſſen; auf den Rand habe ich aber die Seitenzahl des Originals ſetzen laſſen, weil ich mich auf dieſe beziehe.

Carlsruhe im Februar
1790.

Schloſſer.

Aus-

Auszug aus den Kleiniſchen Annalen der Preuſſiſchen Geſetzgebung.

VII. Nachricht von den Schloſſerſchen Briefen über die Geſetzgebung überhaupt und den Entwurf des Preußiſchen Geſetzbuchs insbeſondre, welche zu Frankfurt am Mayn im Fleiſcherſchen Verlage, im Jahr 1789. erſchienen ſind.

Ich halte mich für verpflichtet, meinen Leſern ausführliche Nachricht von einem Buche zu geben, welches nicht nur merkwürdige

Aeußerungen über die Geſetzgebung überhaupt enthält, ſondern auch den Entwurf des Preußiſchen Geſetzbuches insbeſondere zum Gegenſtande hat.

Das erſte Schreiben enthält Gründe, warum die Verfertigung eines Geſetzbuchs zu unſern Zeiten nicht rathſam ſeyn ſoll, und iſt beſonders gegen Filangieri gerichtet, welcher behauptet hatte, daß jetzt die rechte Zeit ſey, ein ſolches Werk zu unternehmen.

Im zweiten Schreiben legt uns Herr Schloſſer ſeine Theorie von dem Urſprunge, Weſen und den verſchiedenen Arten der poſitiven Geſetze vor, und handelt beſonders von dem Unterſchiede der Staats-, Regierungs-, Civil- und Criminalgeſetze.

Das dritte und vierte Schreiben enthält eine Beurtheilung des Entwurfs ſelbſt, mit welcher er bis zum ſechſten Abſchnitte des erſten Titels im erſtern Theile vorgerückt iſt.

Herr Schloſſer hält den Beifall, welchen Filangieri davon getragen hat, für kein gutes Zeichen vom philoſophiſchen Geiſte unſers Zeitalters im Fache der Geſetzgebung. Dies mag er mit eben dem Publico ausmachen, welches auch ſeine Schriften über eben dieſen Gegenſtand fleißig zu leſen pflegt.

Was auch Herr Schloſſer ſagen mag, ſo ſcheint **Filangieri** doch darin Recht zu haben, daß die Feudalanarchie die Ausarbeitung ſeines guten Geſetzbuchs nicht begünſtige, und daß dazu diejenige Zeit geſchickter ſey, in welcher alle Bürger des Staats in einer nähern Verbindung mit einander ſtehen, und jeder davon ein Gegenſtand der allgemeinen Fürſorge geworden iſt.

Wenn Herr **Schloſſer** dagegen den Nutzen rühmt, den das Feudalſyſtem zu ſeiner Zeit wirklich hatte, und wenn er die dadurch veranlaßte deutſche Reichsverfaſſung lobt, ſo verliert er ſich in einen Nebenweg, aus welchem er zwar auf ſeinen Gegner ſchelten, aber wo er ihm nicht begegnen kann. Filangieri kann ihm zugeben, daß die Lehnsverbindung zur Zeit einer gänzlichen Anarchie das einzige Mittel geweſen ſey, einige Ordnung in die menſchliche Geſellſchaft einzuführen und ſie eben dadurch zuſammen zu halten. Aber das Uebel, welches zu einer gewiſſen Zeit als das kleinere geduldet werden mußte, wird dadurch nicht zu einem Gute, welches man als ein ſolches zu allen Zeiten anpreiſen müßte. Das Eigenthümliche der Lehnsverfaſſung beſteht darinn, daß ſie der Idee des gemeinen Wohls die Idee der perſönlichen Abhängigkeit ſubſtituirt und was Amt war oder ſeyn ſollte, in ein eigenthümliches Recht verwandelt.

Es wäre zu wünſchen, daß Herr Schloſſer das, was er Lehnsſyſtem nennt, etwas deutlicher erklärt und überhaupt näher angegeben hätte, was für Vortheile daraus für das Ganze entſtehen ſollen, wenn die Macht einiger Einzelnen ausgedehnt wird. Robertſon hat in der Geſchichte der Regierung Kaiſer Karl V. (Bd. 1. S. 17. der Braunſchweigiſchen Ueberſetz. v. J. 1770.) den Anfang des Lehnſyſtems da angegeben, wo die Abhängigkeit der Einzelnen von der Commun ſich in Abhängigkeit von den verſchiedenen Oberhäuptern verlor. Meine Leſer werden dort näher entwickelt finden, in wiefern das, was eigentlich ein Uebel war, weil es die Verbindung der Geſellſchaft trennte, durch die Umſtände nothwendig wurde, und dazu diente, eine Ordnung zu erhalten, die ohne dies nicht möglich geweſen wäre. Eben dieſer Schriftſteller zeigt aber auch die Uebel, welche die Lehnsverbindung nach ſich gezogen hat, und es fällt in

11

in die Augen, daß eine Ordnung der Dinge, in welcher einer dem andern ohne Rückſicht auf Nationalintereſſe unterworfen, und in welcher der Unterthan des einen Staats dem Oberhaupte eines andern zu gewaltſamer Hülfe verpflichtet iſt, die gröſte Unordnung nach ſich ziehen müße. Ich kann auch aus Herrn Schloſſers Schrift nicht herausfinden, was es helfen ſoll, wenn man das Nationalintereſſe, oder welches eben ſo viel iſt, das gemeine Beſte weniger im Munde führt, und dagegen die Rechte der Lehnherren und Vaſallen mehr geprieſen werden. Mir ſcheint es doch, man habe dadurch nicht wenig gewonnen, daß man das Recht der Fürſten über ihre Unterthanen nicht mehr als ihr Eigenthum, ſondern als ein Amt betrachtet, welches die Beförderung des gemeinen Wohls zum Zwecke hat. Damit will ich nicht ſo viel ſagen, als ob es nicht auch in den vorigen Jahrhunderten verſchiedene Fürſten gegeben habe, die ſich für verpflichtet gehalten hätten, das Wohl ihrer Unterthanen zu befördern. Es giebt ja auch jetzt noch Herrſchaften, die das Wohl ihres Geſindes zu Herzen nehmen; aber es iſt doch ein großer Unterſchied zwiſchen dem Herrn, der ſein Geſinde als

als das Mittel zur Beförderung ſeiner Zwecke betrachtet, und nur nebenher für das Beſte deſſelben ſorgt; und zwiſchen dem Regenten, der das ganze Recht über ſeine Unterthanen auf die Pflicht gründet, die er in Anſehung ihrer übernommen hat. Es kann immer ſeyn, daß mancher Fürſt, der ſein Recht nicht aus dieſer Pflicht, ſondern aus einer ihm von Gott verliehenen Macht herleitete, beſſer für ſeine Unterthanen ſorgte, als diejenigen, welche es bei aller Gelegenheit laut ſagten, daß ſie nur die Beamten des Volkes wären. Denn bei jenem vertrat die Idee ſeiner Abhängigkeit von Gott und der damit verbundene Gedanke, daß in Beziehung auf Gott alle Menſchen gleich ſind, die Stelle der Ueberzeugung, daß er nur ein Diener ſeiner Unterthanen ſey. Aber ſo viel erhellet doch auch hieraus, daß Vorſtellungsarten nöthig ſind, welche den Unterthan dem Fürſten näher bringen, und die Idee einer Gemeinſchaft mit ſich führen.

Alles, was Herr Schloſſer gegen die Idee des gemeinen Wohls vorträgt beruhet auf dem Misbrauche derſelben. Man darf aber einen Mann, wie er iſt, nicht erſt daran erinnern,

daß

aß eine Sache, die an ſich gut iſt, des Misrauchs wegen nicht verworfen werden dürfe. Die zu weit ausgedehnte Macht der Fürſten cheint mir immer noch daher zu kommen, daß nan zu viel von dem landesherrlichen Intereſſe ınd zu wenig von dem gemeinen Wohl ſpricht. Jenes iſt es immer noch, was die Kammern im Munde führen, wenn ſie einen Vorwand ſuhen, die Rechte der Unterthanen zu beeinträchigen; und man darf hoffen, ein Theil dieſer Misbräuche werde hinwegfallen, wenn der Grundſatz gemeiner geworden ſeyn wird, daß ie Diener des Fürſten nicht eigentlich ſein, ondern des Landes Beſte zu beſorgen haben.

Es läßt ſich freilich nicht leicht ein Mittel usfindig machen, wodurch die Rechte der Unerthanen gegen die Eingriffe, welche unter dem Nahmen des gemeinen Wohls geſchehen, vollommen geſichert werden können. Aber das Uebel ſt, wenigſtens in dem Preußiſchen Staate, ſo groß nicht, als es ſich Herr Schloſſer vorſtellt. Er würde ſicherlich die Hälfte ſeines Buches ungeſchrieben gelaſſen haben, wenn er mit unſerer Verfaſſung bekannter wäre. So ſcheint er zum Beiſpiel nicht zu wiſſen, daß in den Preußiſchen

Staa-

Staaten Landſtände exiſtiren, welche ihre Rechte zu vertheidigen wiſſen; daß dieſe Landſtände vor den Juſtizcollegien ihre Rechte mit den Fürſten ausführen, und daß Friedrich II. mehr als einen Prozeß wider ſeine Unterthanen verlohren habe. Was ſoll auch die Landescollegien abhalten gegen das Intereſſe der Kammern zu entſcheiden? Die Mitglieder der Landescollegien ſind von denjenigen Staatsbeamten, welche das Intereſſe der landesherrlichen Caſſe zu beſorgen haben, gar nicht abhängig, und die (ich möchte wohl ſagen; glückliche) Zwietracht der Juſtiz- und Kammercollegien macht jene nicht geneigt, die Rechte der Parteyen den Entwürfen der Kammer aufzuopfern. Sollte ja bei ſolchen Gelegenheiten der Unwille des Fürſten ſelbſt erregt werden, ſo könnte zwar ein Sturm entſtehn, der einem Landescollegio ein Ungewitter zuführte; aber dieſer Fall hat ſich noch nicht eräugnet, auch ſind dergleichen Ungewitter zu ſeltne Phänomena, als daß ſie ſehr gefürchtet werden ſollten. Der patriotiſche Geiſt, der in den Collegien herrſcht, würde den Furchtſamen, der ſeine Pflicht ſeinen Vortheilen aufopfern wollte, der allgemeinen Verachtung Preis geben; da hingegen

gen diejenigen, welche das Opfer des gemeinen Wohls geworden waren, durch die Liebe und Unterſtützung ihrer patriotiſchen Mitbürger, und bei veränderten Umſtänden auch durch beſſere Verſorgungen gewiß würden entſchädiget werden.

Auch die Art, wie unſere Landescollegien beſetzt werden, iſt Herrn Schloſſer gänzlich unbekannt. Die verſchiedenen Stufen, welche der junge Mann überſteigen, und die drei Prüfungen, die er nach jahrelangen Zwiſchenzeiten aushalten muß, machen die Beförderung unwürdiger Günſtlinge wo nicht unmöglich, doch ſehr ſchwer. Sie gelangen nicht eher zu der Würde eines Raths bei einem Juſtizcollegio, als bis ſie durch langwierige Uebung unter den Augen des ganzen Collegii den Geiſt deſſelben angenommen haben.

Ich muß jedoch Herrn Schloſſern die Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, daß er in ſeinem zweiten Schreiben S. 82. ſelbſt bekennt: der Preußiſche Staat könne vielleicht zu einer neuen Geſetzgebung reifer ſeyn als die andern. Kann man aber dies als möglich anſehen; ſo begreife ich wiederum nicht, warum nicht die andern deutſchen Staaten, die ſich meiſtentheils in einer ähnlichen

Lage befinden, durch einige Anſtrengung eben dahin gelangen könnten, wo jetzt der Preußiſche ſteht, der auch nur durch die vorzügliche Thätigkeit ſeiner Regenten und Bürger auf dieſe Stufe geſtiegen iſt. An ſich hatte der Preußiſche Staat wegen der Größe ſeines Umfangs, der Entlegenheit ſeiner Provinzen und der Verſchiedenheit der Nationen, aus welchen er beſteht, mit größern Schwierigkeiten zu kämpfen, als die benachbarten Staaten des deutſchen Reichs. Wie es mir ſcheint, iſt der Preußiſche Staat dadurch zu einer guten Geſetzgebung reifer geworden, als andere, weil er die Verwaltung der Gerechtigkeit von denjenigen Staatsbeamten unabhängig gemacht hat, welche das, was man Staatsintereſſe nennt, zu beſorgen haben. Es war Friederichs des Großen würdig, daß er ſchon in der erſten Prozeßordnung es den Richtern zur Pflicht machte, in Rechtsſachen auf ſeine eigenen Befehle nicht zu achten, ſondern ſie ſo anzuſehn, als ob ſie gar nicht ergangen wären. Es iſt ferner eine weiſe Einrichtung, nach welcher die verſchiedenen Departements von einander abgeſondert worden. Beſonders iſt es den Preußiſchen Staaten ſehr heilſam, daß das Juſtizminiſterium von dem Generaldirectorio getrennt iſt, welches das zu beſorgen hat, was Herr Schloſſer Regierungsſachen nennt, und ſonſt unter dem Namen der allgemeinen Landespolizei begriffen iſt. Jenes, nähmlich das Juſtizminiſterium, iſt nebſt den untergeordneten Juſtizcollegien das Palladium der bürgerlichen Freiheit in den Preußiſchen Staaten. Die Weisheit und Gerechtigkeitsliebe unſerer Fürſten hat alſo das längſt gethan, was Herr Schloſſer jezt verlangt, und die Erfahrung hat das ſchon beſtätiget, was er auf eine ſo einleuchtende Weiſe gezeigt hat, nähmlich daß das Wohl der Nation keinen ärgern Feind habe als den Vorwand des gemeinen Wohls; daß aber dieſes am erſten befördert werde, wenn man hindert, daß unter dieſem Nahmen die Rechte der Privatperſonen nicht gekränkt werden.

Es wäre wohl zu wünſchen, daß man das ſterer beherzigte, was Herr Schloſſer S. 12 on den mannigfaltigen Ingredienzien des gemeinen Wohls ſagt. Die allzugroße Liebe zur Simplification iſt das gewöhnliche Zeichen eines bald mehr bald weniger verſteckten Deſpotismus. Die Bürger ſind nicht um der Geſetze, ſondern

die

die Geſetze um der Bürger willen da, und es iſt nicht die Art eines wahren Menſchenfreundes, den Bürgern ihre Geſchäfte ſchwer zu machen, damit die Abfaſſung oder die Handhabung der Geſetze leicht werden möge.

So mannigfaltig aber auch die Regeln ſeyn mögen, nach welchen das gemeine Wohl befördert und Gerechtigkeit verwaltet werden muß, ſo ſind dieſe Regeln doch wirklich vorhanden, und es giebt Grundſätze, von denen man ausgehen muß, um die untergeordneten Regeln, welche die Erfahrung darbietet, dadurch zu berichtigen und in Zuſammenhang zu bringen.

Meines Erachtens iſt der Grundſatz der möglichſten Freiheit die Hauptregel, nach welcher ſowohl das, was Recht, als das, was Gut iſt, beurtheilt werden muß. Der Staat iſt kein Marionettenſpiel, in welchem man die Puppen nach der Willkühr eines einzigen ſich bewegen läßt. Ein Staat iſt glücklich, wenn er aus Menſchen beſteht, welche ungehindert nach ihrer eigenen Ueberzeugung handeln, und der Zwang, der darin Statt findet, muß nur gebraucht werden, um diejenigen einzuſchränken, welche gewaltthätige Eingriffe in die Freiheit anderer wagen. Je

II

nſichtsvoller die Nation iſt, deſto weniger wird
s nöthig ſeyn, ihrer Freiheit Schranken zu ſetzen.
chärfere Zucht iſt erforderlich, wenn das Volk
h noch im Stande der Kindheit befindet. So
enig ausgebildet aber auch die Nation ſeyn mag,
muß ſie doch nach und nach gewöhnt werden,
h ſelbſt zu beherrſchen, wenn ſie nicht ewig im
tande der Kindheit bleiben ſoll.

Deswegen muß ſowohl der, welcher das ge-
eine Wohl, als der, welcher die Gerechtigkeit
handhaben hat, von dem Grundſatze ausge-
n, daß ſo wenig als möglich, Zwang herr-
en müſſe; und daß dieſer Zwang nur das
ittel ſey, die Freiheit derer, welche davon
chten Gebrauch machen, gegen die Eingriffe
r Uebrigen zu ſchützen.

Der Zweck der Geſetze iſt nicht, wie manche
h wohl vorſtellen mögen, die Einſicht des Ge-
tzgebers den Bürgern des Staats aufzudrin-
n; vielmehr müſſen dieſe die Freiheit behalten,
ch ihrer beſten Einſicht zu handeln, ſo weit
re Handlung nicht der nützlichern Thätigkeit
r andern Hinderniſſe in den Weg legt. Die
implification der Geſetzgebung kann alſo nicht
n Grund haben, alle Handlungen der Bürger

im

in eine Form zu gieſſen. Daher muß das Geſetzbuch eines ausgebildeten Staats allerdings weitläuftig ausfallen; ja was noch mehr iſt, ein Geſetzbuch kann nie ſo beſchaffen ſeyn, daß es auch nur ein Menſchenalter hindurch unverändert bleiben könnte. Denn wenn auch der Geſetzgeber ſich auf das, was Herr Schloſſer Civilgeſetze nennt, lediglich einſchränken wollte, ſo würden doch immer neue Geſchäfte entſtehen, wodurch neue Geſetze nothwendig würden. Hierzu kommt noch, daß neue Erfahrungen auch bei alten Geſetzen nähere Beſtimmungen veranlaſſen würden, die, wenn ſie auch die weſentlichen Grundſätze nicht ändern, doch verſchiedne Zuſätze nothwendig machen, und ich begreife nicht, wie Herr Schloſſer auf den Gedanken gekommen iſt, daß man in den Preußiſchen Staaten den Vorſatz habe, ein Geſetzbuch zu liefern, welches in allen ſeinen Beſtimmungen unveränderlich bleiben ſoll.

Gründen ſich, wie Herr Schloſſer behauptet, die Privatgeſetze auf die Meinungen des Volks von dem was Recht und Unrecht iſt, ſo iſt vollends kein Grund vorhanden, nur die Möglichkeit eines unveränderlichen Geſetzbuches an-

zuneh-

II

zunehmen. Denn nichts iſt veränderlicher als die Meinungen des groſſen Haufens. Vergebens würde man hoffen, ſie durch das Anſehen der Geſetze feſt zu halten. Tauſend Umſtände bringen eine Veränderung in den Meinungen hervor, gegen welche das Anſehen der geſetzgebenden Ceres, der Nymphe Egeria, Jupiters und Mahomets ſich vergebens ſtämmen, und gegen welche der Donner auf Sinai oder vom Vatican vergebens erſchallen würde.

Das iſt nun wohl zu erwarten, daß die Exiſtenz eines zuſammenhängenden Geſetzbuchs der gar zu großen Thätigkeit der Geſetzgeber vorbeugen, und ſie abhalten werde, bei jeder einzelnen Veranlaſſung ſogleich mit einem neuen Geſetze hervorzutreten. Hoffentlich wird man gegen ein mit Rath der Sachverſtändigen ſorgfältig ausgearbeitetes und von dem Publico geprüftes Geſetzbuch zu große Achtung haben, als daß man ſich mit Veränderungen deſſelben übereilen ſollte.

Wenn man aber auch künftig viele Veränderungen nöthig finden ſollte (denn wer darf ſich erkühnen, den beſſern Einſichten der Nachkommen Gränzen zu ſetzen?), ſo wird doch dieß wenig Einfluß auf die Hauptgrundſätze haben. Es wird alsdann dem Körper der Geſetze gehen, wie dem menſchlichen. Dieſer bleibt derſelbe, wenn auch nach und nach alle einzelnen Theile verändert werden. Eben ſo könnte nach und nach das Geſetzbuch ſo verändert werden, daß in Zeit von 3 Jahrhunderten auch nicht ein einziger Satz mehr übrig geblieben wäre. Ich glaube zwar nicht, daß dies, wenn ſich nicht eine merkliche Veränderung in der Sprache ereignet, nöthig ſeyn dürfte, denn die Hauptbegriffe des Rechts ſind ja ſeit ſo vielen Jahrhunderten immer dieſelben geblieben.

Aber geſetzt dieſe Veränderung ereignete ſich, ſo wären ja die Wünſche des Herrn Schloſſers in Erfüllung gegangen. Die Geſetze hätten ſich nach den veränderten Einſichten der Menſchen gerichtet; aus dem Kinde wäre unvermerkt ein Mann geworden, und dieſer Gang der Sache ſcheint mir viel natürlicher zu ſeyn als der, welchen Herr Schloſſer vorſchlägt. Das wäre doch wahrlich eine thörichte Mutter, die eher nicht gebähren wollte, bis ihre Leibesfrucht das männliche Alter erreicht hätte.

Es ſei alſo, woran ich jedoch noch zweifle, daß

daß das Geſetzbuch mit der Zeit noch groſſe Veränderungen erfahren müſſe; ſoll man darum, weil ſich kein unveränderliches Geſetzbuch geben läßt, gar keines verfertigen? Herr Schloſſer will, die Rechte der Privatperſonen ſollen nicht fluctuiren, ſondern feſt ſtehen. Wie er das ohne beſtimmte Geſetze erhalten könne, begreife ich nicht. Denn nur dadurch können ſie wenigſtens auf einige Zeit feſtgeſtellt werden. Hängen ſie blos, wie Herr Schloſſer will, von der Einſicht der Richter ab, ſo mangelt es ganz an feſten Grundſätzen, und das Schickſal der Bürger wird, wo nicht durch die Leidenſchaften, doch durch die Grillen der Richter beſtimmt. Die Theorien und Meinungen der Rechtsgelehrten ſind noch veränderlicher als das Geſetzbuch. Dieſes wird nur in denjenigen Sätzen eine Veränderung leiden, deren Mangelhaftigkeit oder Nachtheil durch die Erfahrung gezeigt worden; da hingegen der verſchiedene Geſichtspunkt der Richter auch da eine Veränderung in den Rechten wirken wird, wo die Erfahrung ſie nicht erheiſchte.

Um dieſem Uebel wenigſtens zum Theil vorzubeugen, will Herr Schloſſer zu einem authoriſirten Commentar der fremden bei uns geltenden Geſetze ſeine Zuflucht nehmen. Dieſer Vorſchlag iſt mit gröſſern Schwierigkeiten verknüpft, als man bei dem erſten Anblicke denken ſollte. Es werden wenige Staaten ſeyn, in welchen nicht ſchon einzelne Rechtsfragen durch Geſetze entſchieden wären. Da nun in dieſen Entſcheidungen nicht immer einerlei Geiſt herrſcht, ſo dürfte es ſchwer ſeyn, einen Commentar zu finden, der mit dieſen Entſcheidungen übereinſtimmte, und es würde ſich ſodann oft der Fall ereignen, daß der eine Richter dieſelbe Streitfrage ex argumento legis ſpecialis, der andere aber nach den Grundſätzen des Commentars entſchiede. Die Schwierigkeit wächſt, wenn man bedenkt, daß die Juſtizkollegia ſchon einmal gewiſſe Grundſätze angenommen haben, nach welchen ſich die bürgerlichen Geſchäfte richten, weil bisher einförmig darnach geurtheilt worden. Alle dieſe Grundſätze fallen hinweg, ſobald der Commentar authoriſirt worden, und gewiß entſtehen alsdann alle die Uebel in reichlichem Maße, welche Herr Schloſſer von der Einführung eines neuen Geſetzbuches beſorgt. Ja, was das ſchlimmſte iſt, ſo wird man dieſen Uebeln, weil man ſie nicht vermuthet, nicht ſo entgegen zu arbeiten ſuchen, wie der Geſetzgeber, der da weiß, daß ein neues Geſetzbuch iſt, welches er bekannt macht. Dieſer wird natürlicher Weiſe gewiſſe Friſten beſtimmen, von welchen das neue Geſetzbuch anfangen ſoll, ſeine Kraft zu äuſſern; da hingegen der, welcher den Commentar authoriſirt, ſich von den mancherlei Beſtimmungen diſpenſiren wird, welche nöthig ſind, damit das neue Geſetz nicht zum Nachtheile derer gereiche, welche ihre Geſchäfte nach dem alten eingerichtet haben.

Und warum ſoll man nicht noch einen Schritt weiter gehen, als Herr Schloſſer, und alle bisherigen Landesgeſetze in einen zuſammenhängenden Auszug bringen? Warum ſoll man die Kontroverſen nicht lieber nach den Grundſätzen entſcheiden, welche im höchſten Gerichtshofe angenommen ſind? Dies konnte in den preuſſiſchen Staaten um ſo eher geſchehen, da in denſelben ein Obertribunal exiſtirt, an welches alle Rechtsfälle in der letzten Inſtanz aus allen Provinzen zur Entſcheidung gelangen. Da dieſe Grundſätze zugleich Geſetze für alle Provinzen geworden ſind, ſo hat man um ein jus commune zu finden, nicht nöthig gehabt, bei den Pro-

II

vinzialgeſetzbüchern anzufangen. Hätte man hierin den Rath des Herrn Schloſſers befolgt, ſo würde man die Ausnahme vor der Regel beſtimmt haben, welches gewiß nicht die ſchicklichſte Methode iſt, ein Lehrgebäude zu errichten. Bei der groſſen Verſchiedenheit der ſtatutariſchen Rechte war von der Vergleichung derſelben wenig Nutzen zu erwarten, und es würde nur Verwirrung entſtanden ſeyn, wenn man die widerſprechenden Grundſätze des römiſchen, ſächſiſchen, culmiſchen und polniſchen Rechts mit einander in Uebereinſtimmung hätte bringen wollen.

Noch weniger war es möglich, wie Herr Schloſſer S. [illegible] verlangt, die Ordnung des Statuten bei dem Geſetzbuche ſelbſt zum Grunde zu legen; denn da dieſer wie Herr Schloſſer ſelbſt anerkennt, ſich gewöhnlich nur über wenige Punkte verbreiten, und von den übrigen entweder ganz ſchweigen, oder ſie nur berühren; ſo iſt auch ihre Ordnung darnach eingerichtet, und es dürften wenige Statuten aufzufinden ſeyn, die nur einigermaßen einerlei Ordnung hielten. Hierzu kommt noch, daß bei der gewählten Methode die Verbeſſerung des gemeinen

nen Rechts einen leichten Einfluß auf das ſtatutariſche gewinnen konnte.

Man kann alſo dem preuſſiſchen Geſetzbuche nicht den Vorwurf machen, daß man es zu früh entworfen habe, weil man mit Verfaſſung der Provinzialgeſetzbücher hätte den Anfang machen müſſen. Es fragt ſich alſo nur, ob die übrigen Gründe vorhanden ſind, weßwegen nach Herrn Schloſſers Meinung mit der Verfaſſung eines Geſetzbuches zu früh angefangen worden. Nach ſeiner Meinung müſſen noch viele Fragen entſchieden werden, ehe man es wagen darf, ein Geſetzbuch zu machen. Allein S. 76. ſagt er ſelbſt:

> Alle dieſe Fragen intereſſiren die Geſetzgebung auf das innigſte; alle ſind zu unſrer Zeit bis zum Ekel durchdiſputirt worden; alle ſind noch unentſchieden.

Wenn dieſe Fragen ſchon bis zum Ekel durchdiſputirt ſind, ſo liegen ja die Akten ſchon zum Spruche vor. Worauf ſoll man noch warten, um einen Ausſpruch zu thun? Wenn bei dem allem die Fragen noch zweifelhaft geblieben ſind, ſo liegt es nicht mehr am Argumentiren, ſondern an der Erfahrung. Dieſe muß gemacht wer-

werden, und wie der einzelne Menſch durch Schaden klug wird, ſo mag dies auch wohl der Fall bei ganzen Staaten ſeyn. Damit will ich nicht ſo viel ſagen, als ob man auf Gerathewohl etwas wagen müſſe; aber wenn doch einmal etwas gewagt werden muß, weil die Frage nicht mit Gewißheit entſchieden werden kann, ſo muß man ſich nach Gründen der Wahrſcheinlichkeit entſchlieſen, und lieber Fehltritte thun, als unthätig ſtehen bleiben, wo man nothwendig weiter vorrücken muß. Denn ob ich gleich überzeugt bin, daß man in zweifelhaftem Falle es lieber beim Alten laſſen, als gefährliche Neuerungen wagen müſſe; ſo gewinnt doch die Sache eine andere Geſtalt, wenn das weitere Vorrücken des ganzen Staats durch die Unentſchloſſenheit in einzelnen Punkten aufgehalten werden ſoll. Es ſind aber auch die Fragen, auf deren Entſcheidung Herr Schloſſer warten will, nicht von der Art, daß ſie auf die Verfaſſung eines allgemeinen Geſetzbuches einen groſſen Einfluß hätten.

Ob man vorzüglich auf Bevölkerung bedacht ſeyn, oder dieſer Gränzen ſetzen; ob man mehr den Ackerbau, oder das Handgewerbe, oder die

Handlung; ob man mehr die Städte oder die Dörfer begünſtigen; ob man die Zerſtückelung der Bauergüter befördern oder hindern; ob man die Dienſte des Bauern mehr zu ihrem oder zur Herrſchaft Vortheil beſtimmen müſſe? — Alle dieſe Fragen haben nur auf einige wenige Paragraphen des allgemeinen Geſetzbuches Einfluß, und müſſen in den Provinzialgeſetzbüchern nach Verſchiedenheit der Umſtände verſchiedentlich beſtimmt werden. Sollten über alle dieſe Punkte unſre Einſichten in der Folge wachſen, wie wohl zu vermuthen iſt, ſo wird dadurch nicht das ganze Geſetzbuch über den Haufen geworfen werden. Die Hauptgeſetze von Kauf, Tauſch, Pacht und Erbfolge werden bleiben, wie ſie ſind, wenn auch einzelne Paragraphen Abänderungen leiden.

Ich glaube mit Herrn Schloſſer, daß Filangieri den Ruhm unſerer Zeiten etwas übertrieben habe, und daß noch groſſe Veränderungen in unſerer Denkungsart und in unſern Meinungen werden vorgehen müſſen, ehe wir uns einer vollkommnen Geſetzgebung werden rühmen können.

Aber dieſes Wachsthum an Einſichten wird ſich vorzüglich auf die Staats- und Finanzeinrichtungen erſtrecken, die man nicht zu einem Gegenſtande des Geſetzbuches gemacht hat. Auſſerdem dürften ſich auch wohl mit der Zeit im Perſonenrechte wichtige Veränderungen ereignen, die jedoch durch das allgemeine Geſetzbuch nicht werden verhindert werden. Verſtändige werden darinn den Keim von dem allen ſchon entdecken.

Da ohnedies dieſe Punkte in den verſchiedenen Provinzialgeſetzbüchern verſchiedentlich beſtimmt werden müſſen, ſo werden die Stände der Provinzen nicht gehindert, beim Wachsthume ihrer Einſichten, eine Abänderung ihrer bisherigen Geſetze zu veranlaſſen. Wenn ſie etwas dabei zurückſetzen könnte, ſo wären es ihre eignen Provinzialgeſetze, die am meiſten von den Irrthümern der vorigen Zeiten angeſteckt ſind. Was man aber auch hierüber denken mag, ſo haben wir doch ſchon viel gewonnen, wenn wir die Geſetze in Zuſammenhang bringen, durch Bekanntmachung eines neuen Geſetzbuches ein weiteres Nachdenken darüber veranlaſſen, und unſern Nachkommen Gelegenheit geben, die

11

angenommenen Sätze auf eine gründliche Weiſe zu prüfen.

Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, daß die Dunkelheit und Verwirrung unſerer Rechte nicht, wie Herr Schloſſer S. 40. und 41. behauptet, das wahre gemeine Beſte ausmachen. Dieſe öde Haide, wie Herr Schloſſer ſie nennt, läßt freilich dem Fürſten und dem Unterthan Platz, ſich einen Weg zu ſuchen, wie jeder in jedem Falle am beſten durchkommen kann. Aber die Chikane, die überall Schlupfwinkel findet, und der Deſpotismus, der es wagen darf, jeden beliebigen Weg zu nehmen, werden dabei beſſer ihre Rechnung finden, als die Gerechtigkeit, die gern den geraden Weg nimmt, und doch in dem öden Gebüſche ihre Schritte nicht fortſetzen ann. Nichts iſt wohl der bürgerlichen Freiheit achtheiliger, als die Willkühr der Staatsbeam- en, welcher Herr Schloſſer ſo ſehr das Wort edet.

Man iſt ſchon längſt darinn übereingekom- nen, daß der höchſte Grad der bürgerlichen Freiheit da vorhanden ſei, wo man von der Willkühr der Menſchen am wenigſten abhängig ſt, und nur die Geſetze, nicht aber die Grillen der Obrigkeit zur Richtſchnur unſers Verhaltens annimmt. Herr Schloſſer ſagt es ſelbſt S. 107., daß es ſo viel darauf nicht ankomme, wie das Civilgeſetz laute, wenn es nur beſtimmt und zuverläſſig iſt. Je mehr nun der Willkühr der obrigkeitlichen Perſonen überlaſſen wird, deſto ſchwankender müſſen die Rechte ſeyn, die von ihrem Ausſpruche abhängen. Denn dieſe richten ſich alsdann nicht allein nach dem böſen oder guten Willen, ſondern auch nach den mannigfaltigen Launen und Einſichten der Richter. Man beruhigt ſich leicht wegen eines Uebels, welches man mit allen übrigen Bürgern des Staats gemein hat. Nur wenn dieſe Uebel von der Willkühr unſerer Nebenmenſchen abhängen, und je nachdem dieſe es gut oder ſchlimm mit uns meynen, ungleich vertheilt werden, nur dann haben wir gegründete Urſache, uns über Bedrückungen zu beklagen.

Ein groſſer Theil dieſes Uebels würde allerdings dadurch gehoben werden, wenn die ſogenannten Gewohnheitsrechte, von welchen ich unten mehr ſagen werde, zu einer feſten Vorſchrift dienen könnten. Allein die Erfahrung hat das Gegentheil gezeigt. Denn ſelbſt bei ganzen

zen Kollegien geht durch die weitere Beförderung der alten Mitglieder das Andenken älterer Entſcheidungen ähnlicher Fälle zu ſehr verlohren, als daß die rechtliche Gewohnheit in Fällen, die nicht täglich vorkommen, die Stelle eines Geſetzes vertreten könnte. Was aber die alltäglichen Fälle betrifft, ſo iſt es faſt unmöglich, daß ſie bei einer Geſetzgebung, die nur mit einiger Sorgfalt verfährt, übergangen werden könnten.

Die kleinern Untergerichte können noch weniger durch Gewohnheiten geleitet werden. Dort geſchieht die Abwechſelung der wenigen Perſonen, woraus ſie beſtehen, noch ſchneller. Dergleichen Richterſtellen werden meiſtentheils nur als Nebenämter verwaltet; und dieſe Richter haben oft ſo wenig Kenntniſſe von dem, was in ihrem Gerichtsbezirke gebräuchlich iſt, daß es ihnen eben ſo unmöglich wird, ihre Entſcheidungen nach dieſen Gebräuchen einzurichten, als die Gerichtseinſaſſen im Stande ſind, ſich nach Ausſprüchen zu achten, die meiſtentheils nur deswegen von dem gemeinen Rechte abweichen, weil es dem Richter an hinlänglicher Kenntniß deſſelben oder an Geſchicklichkeit es anzuwenden mangelte.

Was nun aber auch dem Richter zum Führer dienen mag, es ſei gemeines Recht, Statut, landesherrliche Verordnung, Gewohnheit oder Billigkeit, ſo muß es doch Leute geben, welche Kenntniß davon beſitzen; und auch der, welcher blos nach Billigkeit handelt, muß doch ſeine Regeln haben, nach welchen er ſich richten kann. Es kommt alſo nur darauf an, daß der Geſetzgeber die Kenntniſſe und Beobachtungen derer, von denen bisher die Beſtimmung der Rechte abhieng, gehörig benutze. Dies iſt möglich, und muß wohl möglich ſeyn, weil es in den preuſſiſchen Staaten wirklich iſt. Denn man hat ſich nicht begnügt, das Publikum zu Einreichung ſeiner Erinnerungen aufzufordern, ſondern man hat auch den Entwurf eines Geſetzbuches den Juſtizkollegiis zugefertiget und ihnen anbefohlen, ihre Bemerkungen darüber einzuſenden. Dieſe Einſendung iſt erfolgt, und es iſt gar nicht zu verwundern, daß dieſe Bemerkungen an Vollſtändigkeit und Brauchbarkeit alle diejenigen übertreffen, welche bisher von Privatperſonen geliefert worden.

Auf dieſe Weiſe benutzte man die Kenntniſſe und Erfahrungen der vorzüglichſten Richter aus allen

allen Gegenden der preuſſiſchen Staaten. Und ſo ward es möglich, die Lücken auszufüllen, welche im Entwurfe zu finden ſeyn mußten. Auf welche Weiſe dieſe Bemerkungen benutzt, und wie bei der Umarbeitung des Geſetzbuches verfahren wird, hätte Herr Schloſſer in dem erſten Bande der Annalen S. XLVII. der kurzen Geſchichte der Geſetzgebung in den preuſſiſchen Staaten finden können, wenn es ihm gefallen hätte, dieſe Schrift eher zu leſen, als zu beurtheilen. Auf dieſe Weiſe konnte es gelingen, ob gleich kein übermenſchlich vollkommenes, aber doch ein gutes Geſetzbuch zu liefern, und ich ſehe keinen Grund, warum andere Staaten nicht auf ähnliche Weiſe zu Werke gehen ſollten.

Herr Schloſſer muß ganz vergeſſen haben, daß es der bloſe Entwurf eines Geſetzbuches war, den er vor ſich hatte. Aus den Mängeln eines Entwurfs läßt ſich nicht auf die Mangelhaftigkeit des Werks ſelbſt ſchlieſen; und wäre auch das Werk ſelbſt mißlungen, ſo würde daraus noch nicht folgen, daß es nicht möglich geweſen ſei, es beſſer zu machen. Es iſt daher ſchwer zu errathen, welche Abſicht

Herr Schloſſer bei der Herausgabe ſeines Buchs gehabt habe? Wollte er, wie es ſcheint, das Publikum belehren, daß ein allgemeines Geſetzbuch nach dem Plane des Preuſſiſchen nicht verfertiget werden könnte, ſo war es ganz überflüſſig, ſich auf ſolche Mängel einzulaſſen, die bei der Ausführung deſſelben Plans vermieden werden konnten. War aber ſein Zweck, der geſchehenen allgemeinen Aufforderung zufolge, Bemerkungen über den Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuches insbeſondere zu liefern, ſo hatte er nicht nöthig, ſie drucken zu laſſen, ſondern er durfte ſie nur da, wo man ſie verlangt hatte, einſenden.

Selten fällt es denen ein, die Geſetze geben, den Entwurf davon dem Publiko zur Prüfung vorzulegen. Thun ſie dies, ſo erfordert das Preiswürdige eines ſolchen Verfahrens wohl eine ganz vorzügliche Schonung. Was würde Herr Schloſſer von einem Freunde ſagen, den er erſucht hätte, ihm ſein Urtheil über ein Buch, welches er herausgeben wollte, mitzutheilen, der aber ein ſtrenges Urtheil darüber ihm durch den Weg der Zeitungen bekannt machte? Herr Schloſſer wollte viel-

vielleicht bei dieſer Gelegenheit dem Publiko nützliche Wahrheiten ſagen. Allerdings mußte ſeiner eigenen Beurtheilung die Wahl des Vehikels dazu überlaſſen werden. Aber welcher geſetzte Mann macht gern die beſcheidenen Fragen einer ehrwürdigen Perſon zum Vehikel einer gegen ſie gerichteten böſen oder doch ſpöttiſchen Laune? Wozu alſo der ſchikanöſe Tadel einzelner Stellen des Entwurfs, der ſich blos auf die Faſſung bezieht, und wenn er irgend einen Nutzen haben könnte, dieſen nur bei der Umarbeitung des Entwurfs leiſten würde?

Was nun dieſen Tadel des preuſſiſchen Geſetzbuchs insbeſondere betrifft, ſo iſt dieſer erſtlich auf den zu weiten Umfang deſſelben gerichtet. Es unterſcheidet nämlich Herr Schloſſer die Staats- Regierungs- Civil- und Criminalgeſetze. So richtig dieſer Unterſchied iſt, in deſſen Gründen und Beſtimmung ich jedoch mit Herrn Schloſſer nicht überall übereinſtimme, ſo unrichtig ſind die Folgerungen, welche er daraus zieht. Denn daraus, daß dieſe Geſetze in ſich verſchieden ſind, folgt noch nicht, daß jede Art derſelben in einem beſondern Buche vorgetragen werden müſſe; vielmehr hat

Herr Schloſſer ſelbſt den wechſelſeitigen Einfluß dieſer verſchiednen Arten von Geſetzen auf einander anerkannt. Denn S. 70. zeigt er die Abhängigkeit der Privatrechte von den Regierungs- oder Polizeiverordnungen, und S. 110. und 111., daß die Gränzlinien der verſchiedenen Geſetze oft in einander flieſen. Nach dieſer Erklärung des Herrn Schloſſers iſt es unbegreiflich, wie er auf eine Trennung beſtehen könne, die er doch ſelbſt als unausführbar anerkennen muß. Nach ſeiner Theorie ſollen die Civilgeſetze blos die facta beſtimmen, welche Rechte wirken; die Geſinnungen aber ſollten dabei nicht in Anſchlag kommen. Wenn es nun aber, wie Herr Schloſſer S. 111. ſelbſt ſagt, *nicht ganz zu vermeiden iſt, daß nicht in Civilſachen auch die Frage von Strafen, folglich von Geſinnungen, in welchen die facta verübt worden ſind, in Betracht kommen ſollte*; warum ſoll es denn nun ein Fehler des preuſſiſchen Geſetzbuches ſeyn, daß es da, wo es nöthig iſt, auch auf die Geſinnungen Rückſicht nimmt? Hierbei muß ich aber noch einen Irrthum des Herrn Schloſſers rügen. Er behauptet, die Civilgeſetze hätten darum am mit den Geſinnungen nichts zu thun, weil ſie blos das factum beſtimmten, woraus zwiſchen den Privatperſonen Rechte entſtehen ſollen.

Allein, was ſind das für facta, aus welchen Rechte entſpringen? Gehören nicht unter die Quellen der Rechte auch die moraliſchen Handlungen meiner Mitbürger? Und iſt es wohl möglich, irgend eine dergleichen Handlung zu beſtimmen, ohne auf die Abſicht derſelben Rückſicht zu nehmen? Herr Schloſſer wird doch zugeben, daß aus Willenserklärungen und aus Beleidigungen Privatrechte entſtehen. Er wird doch einer Nahmensunterſchrift, welche blos zur Uebung im Schreiben gemacht worden, nicht diejenige Wirkung beilegen, welche aus derjenigen entſteht, die zur Bekräftigung eines Schuldbekenntniſſes vollzogen worden. Wenn in dem erſtern Falle ein anderer auf den leeren Raum des Blattes einen Wechſel ſchreibt, ſo iſt dies daſſelbe factum, äuſſerlich genommen, als wenn im zweiten Falle der Schuldner ein leeres Blatt unterſchrieben, und der Gläubiger ſolches der Abrede gemäß ausgefüllt hat. Hier macht das

Innerliche, nämlich die Abſicht, den Unterſchied aus, und zieht ganz verſchiedene rechtliche Wirkungen nach ſich.

Hoffentlich wird Herr Schloſſer die rechtlichen Wirkungen unter den Privatperſonen verſchiedentlich beſtimmen, je nachdem eine gewiſſe Handlung mit oder ohne Betrug vorgenommen worden. Sind es aber alsdann nicht die Geſinnungen, welche beurtheilt werden müſſen? Dieſe Geſinnungen, wird Herr Schloſſer ſagen, machen alsdann das factum mit aus. Aber das iſt der nämliche Fall bei den Criminalgeſetzen. Alsdann gehört die Geſinnung des Handelnden auch mit zu dem facto, worauf die Strafe beſtimmt iſt.

Sollte der ſtrenge Unterſchied, den Herr Schloſſer zwiſchen Criminal- und Civilgeſetzen beobachtet wiſſen will, von Nutzen ſeyn, ſo müßte man mit Sicherheit ſagen können, daß es bei Anwendung der Civilgeſetze auf die Geſinnungen des Handelnden niemals ankomme. Das wäre aber offenbar irrig.

Geſetzt aber, der Unterſchied, den Herr Schloſſer macht, wäre durchgängig richtig, ſo würde doch daraus noch nicht folgen, daß der Buchbinder die Civil- und Criminalgeſetze niemals in einen Band zuſammenbinden dürfe. Wenn doch einmal neben dem Civilgeſetze auch ein Criminalgeſetzbuch exiſtiren muß, ſo iſt nicht abzuſehen, warum beide nicht zuſammengefaßt werden können.

In dem Entwurfe des preuſſiſchen Geſetzbuches iſt ja den Criminalgeſetzen ein beſonderer Platz gewidmet. Was liegt nun daran, ob dieſes Kapitel als ein Theil des allgemeinen Geſetzbuches demſelben einverleibt, oder unter einem beſondern Titel Criminalgeſetzbuch demſelben angehängt wird? Ich weiß wohl, daß es Herrn Schloſſer vorzüglich darum zu thun iſt, daß erſtlich das Civilgeſetz als unveränderlich von den mehr veränderlichen Criminalgeſetzen abgeſondert werde, und daß man die Grundſätze der letztern nicht mit den Grundſätzen der Civilgeſetze verwechſeln möge. Allein in erſterer Rückſicht iſt ſchon oben gezeigt worden, daß die Civilgeſetze eben ſo wenig als die Meinungen der Menſchen ganz unveränderlich bleiben können. Hier darf ich alſo nur beifügen, daß es gewiß ein groſſes Uebel ſeyn würde, wenn der Criminalkoder ſo veränderlich ſeyn ſollte, als es zuweilen die Polizeigeſetze ſind. Man darf auch nur die Ediktenſammlung nachſehen, um ſich zu überzeugen, daß der Veränderungen im Criminalfache nicht mehrere ſind, als in den Civilgeſetzen.

Was nun aber die Verſchiedenheit der Grundſätze betrifft, ſo können und müſſen ja diejenigen Grundſätze, welche den Criminalgeſetzen beſonders eigen ſind, in dem Theile des Geſetzbuches, der davon handelt, immer vorangeſchickt werden, und es macht dabei keinen Unterſchied, ob dieſer Titel den Theil eines andern Buchs, oder ein beſonderes Buch für ſich ausmacht. Dagegen fällt es doch in die Augen, daß die Civil- und Criminalgeſezze auch gemeinſchaftliche Begriffe und Grundſätze haben. Dieſe Grundſätze müſſen entweder bei jedem dieſer Geſetzbücher von neuem vorgetragen, oder es muß ſich darauf bezogen werden. Was man aber auch wählen mag, ſo iſt es doch offenbar, daß die Criminal- und Civilgeſetze, vermittelſt dieſer gemeinſchaftlichen Begriffe und Regeln mit einander in ein Ganzes verbunden werden.

11

Es läßt ſich auch nicht abſehen, warum die Geſetze von dem, was ihnen Nachdruck geben ſoll, nämlich ihrer Sanktion getrennt werden müßten. Es iſt ferner unrichtig, wenn Herr Schloſſer die Sanktion der Geſetze blos im Criminalgeſetzbuche ſucht. Auch dadurch erhalten die Geſetze ſchon ihre Sanktion, daß ſie den, der ſie nicht beobachtet, mit dem Verluſte des Rechtes ſtrafen, welches er durch den Gehorſam gegen das Geſetz erlangt haben würde. Iſt es nicht auch eine Strafe, wenn mir der Staat das Recht entzieht, welches ich ſonſt erworben haben würde? Wie iſt alſo ein ganz reines Civilgeſetzbuch möglich?

Inzwiſchen iſt freilich ein Unterſchied zu machen zwiſchen ſolchen Uebeln, die mich treffen, weil ich das Geſetz nicht beobachtet habe; es ſei nun, daß mir deshalb eine Schuld beizumeſſen ſei oder nicht; und ſolchen Uebeln, welche dem zugefügt werden, der es an ſeinem guten Willen, dem Geſetze Genüge zu leiſten, hat mangeln laſſen.

Wenn Herr Schloſſer die Criminalgeſetze von den Civilgeſetzen gänzlich abſondern und in das Regierungs- oder Polizeigeſetzbuch verweiſen will, ſo ſcheint er den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Strafgeſetzen und Regierungsverordnungen, wie auch zwiſchen Criminal- und Polizeiverbrechen nicht genug erwogen zu haben. Denn ſeinem bekannten Scharfſinne konnte es nicht entgehen, daß es bedenklich ſei, das Strafamt zu einer Polizei-, oder wie es Herr Schloſſer nennt, zu einer Regierungsſache zu machen und es eben dadurch von dem richterlichen zu trennen.

Beſonders iſt der Unterſchied zwiſchen Abfaſſung und Anwendung der Strafgeſetze ſehr groß, weil bei dieſer nicht dieſelbe Rückſicht auf das gemeine Wohl Statt findet, als bei jener. Es muß aber auch bei der Geſetzgebung ſelbſt zwiſchen Strafen, welche die Gerechtigkeit und ſolchen, welche das gemeine Wohl erfordert, ein Unterſchied gemacht werden.

Es giebt nämlich Handlungen, welche darum ſtrafbar ſind, weil ſie die Rechte der Bürger unter ſich angreifen und die Sicherheit der Einzelnen ſtöhren. Unter dieſe Einzelnen iſt der Landesherr ſelbſt zu rechnen, in ſo fern dadurch die ihm, vermöge der Regierungsverfaſſung, zuſtehenden Rechte gekränkt werden; noch mehr findet dieſes bei ſolchen Beleidigungen Statt, welche ihn blos als Menſchen treffen, oder wodurch ſein Eigenthum verletzt wird, als in Anſehung deſſen er ſogar, gleich andern Privatperſonen, ſich den richterlichen Entſcheidungen unterwerfen muß.

Was vom Landesherrn geſagt worden, verſteht ſich auch von den Geſellſchaften, welchen durch die Regierungsverfaſſung beſondere Rechte beigelegt worden. Wer in dieſe ſchon erworbenen Rechte der Stände und Korporationen des Staats Eingriffe thut, verletzt ihr Eigenthum.

Ob nun gleich in allen dieſen Fällen das gemeine Wohl unmittelbar angegriffen wird, als weshalb dieſe Vergehungen mit dem Namen öffentlicher Verbrechen belegt zu werden pflegen, ſo iſt doch alsdann nicht die Frage aufgeworfen, ob es wirklich zum gemeinen Wohl gereiche, daß dem Landesherrn, dem Adel, dem Bürgerſtande, der Kirche dieſe Rechte eingeräumt worden; es reicht vielmehr zu Beurtheilung der ſtrafbaren That hin, zu wiſſen, daß das Recht wirklich vorhanden und durch Verletzung deſſelben die darauf geſetzte Strafe verwirkt ſey.

Dieſe Bemerkung iſt wegen ihrer fruchtbaren Folgen wichtig; denn ſie führt auf den Folgeſatz, daß die Strafe zwar in Rückſicht auf das gemeine Wohl durch das Geſetz beſtimmt, aber nicht willkührlich, nachdem die geſetzmäßige Strafe ſchon verwirkt worden, aus angeblichen Gründen des gemeinen Wohls verſchärft werden könne. Es iſt vielmehr Sache der Gerechtigkeit, zu beſtimmen, welche Strafe der Verbrecher nach den Geſetzen, oder den bisherigen Gewohnheiten, und wenn auch dieſe mangeln, nach den bisher beobachteten Verhältniſſen, bei ähnlichen Vergehungen verdient habe. Daraus folgt weiter, daß auch der Verbrecher gewiſſe Rechte habe, bei denen er geſchützt werden muß. Vermöge dieſer Rechte kann er verlangen, daß er nicht ungehört und ohne Beweis verurtheilt werde. Wenn es alſo auch ſcheinen möchte, als ob das gemeine Wohl ein Beiſpiel forderte, und ſich alſo ein Unſchuldiger zum allgemeinen Beſten gefallen laſſen müßte, geſtraft zu werden,

den, wenn ihn die öffentliche Meinung für einen Verbrecher hält; ſo darf ſich doch dagegen dieſer auf das Recht berufen, nicht anders als nach den Geſetzen verdammt zu werden. Daher kommt es denn auch, daß die Beſtrafung der Verbrechen für den Richter, und nicht für die Polizeiobrigkeit gehört.

Etwas anders verhält es ſich bei Polizeivergehungen. Dieſe ſind von der Art, daß dadurch nicht die Rechte der Staatsglieder verletzt werden. Sie enthalten daher auch nichts, was an und für ſich unerlaubt wäre; ſie werden es nur dadurch, daß ſie durch ein ausdrückliches Geſetz, als dem gemeinen Wohl nachtheilig, verbothen worden. Deswegen kann eine Polizeiſtrafe nie anders als zufolge eines ausdrücklichen Strafgeſetzes verhängt werden. In ſolchen Fällen muß man ſich alſo an den Buchſtaben des Geſetzes halten; die Strafe kann aber doch nur gegen denjenigen in Ausübung gebracht werden, welcher das Strafgeſetz wußte, oder ſich von dem Verbothe zu unterrichten vernachläßigte; da hingegen bei eigentlichen Criminalfällen ſchon vorausgeſetzt werden kann, der Verbrecher habe gewußt, daß er unrecht handle,

weil

weil er Pflichten verletzt hat, welche ſchon das Naturrecht oder wie Herr Schloſſer will, die Volksmeinung geheiliget hat. Aus dieſem Unterſchiede folgt weiter, daß Polizeivergehungen außer der Geſellſchaft, deren gemeines Wohl dadurch verletzt worden, nicht geſtraft werden können; da hingegen Criminalverbrechen, auch wenn ſie auswärts begangen worden, beſtraft werden, weil davon die gemeinſchaftliche Sicherheit des menſchlichen Geſchlechts abhängt.

Hierbei iſt zu bemerken, daß auch die Polizeiſtrafen, für die Juſtiz gezogen werden müſſen, wenn ſie ſo groß ſind, daß die perſönliche Sicherheit der Bürger dadurch einer beträchtlichen Gefahr ausgeſetzt wird. Dahin gehören Leib-, Lebens-, langwierige Gefängniß- und Ehrenſtrafen, ſo weit letztere den Geſtraften aus der Geſellſchaft ſeines Gleichen oder vom Betriebe eines ehrlichen Gewerbes ausſchließen würden.

Eben dieſes gilt auch von beträchtlichen Geldſtrafen, wodurch das ganze Glück eines Bürgers zu Grunde gerichtet werden könnte. Es iſt wichtig, daß in Fällen dieſer Art das Erkenntniß denjenigen entzogen werde, die voll von der Idee

des

des gemeinen Wohls ſich wenig um das Beſte der Einzelnen bekümmern; da hingegen der zur Juſtiz verpflichtete Richter ſchon gewohnt iſt, dem Einzelnen kein größeres Uebel zuzufügen, als das unerbittliche Geſetz von ihm fordert.

Ueberhaupt wäre es zu wünſchen, daß jede Polizeiſtrafe, ſie ſey groß oder klein, nur durch den ordentlichen Richter zuerkannt würde. Denn welche Abſicht auch bei Verfaſſung des Geſetzes zum Grunde gelegen haben mag; ſo kann doch bei der Beſtrafung ſelbſt keine andere Frage zu entſcheiden ſeyn, als:

Iſt jemand da, welcher die Strafe verwirkt hat?

Auch gehört es unter die unverletzlichen Rechte jeder Privatperſon, daß ſie nicht ohne gehörige Unterſuchung verurtheilt werde. Daher bleibt es immer ein Uebel, wenn der Staat, weil der ordentliche Richter nicht immer bei der Hand iſt, dieſe Unterſuchung ſolchen Perſonen anvertrauen muß, denen richterliche Denkungsart, Uebung und Kenntniß mangelt. Vielleicht ließe ſich die Polizeigewalt füglich auf Verordnungen, Anſtalten und interimiſtiſche Verfügungen einſchränken.

Unter dieſer Vorausſetzung wird man es nicht misbilligen können, daß der Entwurf des Preuß. Geſetzbuches auch ſolche Polizeiſtrafen aufgenommen hat, welche zufolge dieſer Grundſätze und der darauf gegründeten bisherigen Juſtizverfaſſung von der Juſtiz verhängt werden müſſen, auch ergiebt ſich aus allem, was ich bisher über die Natur der Verbrechen und ihre Beſtrafung geſagt habe, daß die Criminalgeſetze nicht mit den Staats- und Regierungsgeſetzen verwechſelt werden, ſondern demjenigen Geſetzbuche, welches dem Richter zur Vorſchrift dient, einverleibt werden müſſen.

Wäre es möglich geweſen alle Finanz- und Polizeigeſetze aufzunehmen, welche auf richterliche Entſcheidungen Einfluß haben können, ſo hätte man ſich allein durch den Vorwurf der Weitläuftigkeit davon nicht abſchrecken laſſen. Allein dergleichen Verordnungen ſind nicht nur zu veränderlich, ſondern auch zu local, als daß ſie in einem allgemeinen Geſetzbuche Platz finden könnten. Dieß hindert aber nicht die Aufnahme der allgemeinen Grundſätze, welche dabei zum Grunde liegen, in ſo fern dieſe dem Richter zur Richtſchnur dienen.

11

Hierdurch wird das Geſetzbuch gegen den Vorwurf des Herrn Schloſſers gerechtfertiget, daß der Umfang des Geſetzbuches zu weit angelegt, aber zu leer ausgefallen ſey.

Wenn irgend ein Tadel ungegründet iſt, ſo iſt es wohl der, welcher die Ordnung des Entwurfs treffen ſoll. Wenigſtens iſt ſoviel gewiß, daß die Ordnung, welche Herr Schloſſer vorſchlägt, noch viel ſchlechter ausfallen würde.

Ich wünſchte, Herr Schloſſer hätte ſich deutlicher darüber erklärt, was er unter der dem Geſetzbuche vorgeworfenen Zerſtückelung der Geſetze meine. Alle Materien des Geſetzbuchs ſtehen freilich mit einander in einer wechſelſeitigen Beziehung, und man mag eine Ordnung wählen, welche man will, ſo wird dem Leſer doch bei jeder der Wunſch aufſtoßen, daß der Stelle, die er eben lieſt, eine andere, die weit davon entfernt iſt, beigefügt ſeyn möchte.

Nach der Ordnung, welche Herr Schloſſer in Vorſchlag bringt, ſollte der erſte Theil der Civilgeſetze die Erklärung der verſchiedenen Stände, der zweite die Sachenrechte und der dritte die perſönlichen Rechte enthalten. Welchem Leſer dürfte nicht der Wunſch aufſteigen, daß er von den verſchiedenen Ständen, die er im erſten Theile kennen lernt, etwas mehr als den bloßen Begriff wiſſen möchte. Noch mehr würde er Urſache haben zu klagen, wenn er da, wo von den verſchiedenen Ständen gehandelt wird, keinen vollſtändigen Begriff von der Erwerbung dieſer Stände bekommt. Denn nach dem von Herrn Schloſſer S. 263. und 264. vorgelegten Plane ſoll von der Erwerbung der verſchiedenen Stände bald im erſten, bald im zweiten, bald im dritten Theile gehandelt werden.

Wenn dieß nicht eine Zerſtückelung der Materien heißt, ſo weiß ich nicht, was mit dieſem Nahmen belegt werden kann. Viel ſimpler und zuſammenhängender iſt der Plan des Entwurfs. Dieſer handelt erſtlich von den Geſetzen überhaupt, legt dann die allgemeinen Grundſätze vor, welche auf alle Theile des gemeinen Geſetzbuchs Einfluß haben, und handelt hierauf im erſten Theile vollſtändig von den Subjekten der Rechte, und von den Rechten ſelbſt, in ſo fern ſie durch die Verſchiedenheit der Subjekte beſtimmt werden. Der zweite Theil handelt die Sachenrechte ab, und zwar ſo, daß zuerſt von den Quellen der Sachenrechte und vom Beſitze und Eigen-

Eigenthume überhaupt gehandelt, ſodann aber gezeigt wird, wie das Eigenthum überhaupt erworben, erhalten, verfolgt und verlohren werde. Alsdenn folgt das, was die beſondern Arten des Eigenthums auszeichnet, und von da wird ſodann auf die Rechte übergegangen, durch welche man das Eigenthum eines andern erlangen kann. Dieſer Plan iſt faßlich, und man kann ohne die Subtilitäten, welche dem Schloſſerſchen Plane eigen ſind, leicht errathen, wo dieſe oder jene Materie zu finden ſeyn werde. Selbſt n dem Falle, daß Jemand über das Geſetzbuch geriethe, welcher ſich mit dem Plane, deſſelben icht hinlänglich bekannt gemacht hätte, würde r nur die erſte die beſte Stelle, wo er von der eſuchten Materie etwas vermuthet, aufſchlagen ürfen, und durch die daſelbſt befindlichen Alleata weiter verwieſen werden.

Inzwiſchen hat die Erfahrung bezeugt, daß eſer Plan einer Verbeſſerung bedürfe. Nach eſer hat man bereits im verfloſſenen Winter anfangen, den Entwurf umzuarbeiten, und zwar, daß man nach Vorausſchickung der Einleing, in welcher zugleich von den verſchiedenen Ständen überhaupt gehandelt wird, mit dem

Sachen-

Sachenrechte den Anfang macht und das Perſonenrecht als die Ausnahme darauf folgen läßt, welches dann auch die Bequemlichkeit mit ſich führt, daß man bei der Behandlung des Perſonenrechts kürzer abkommen kann, und ſich nur auf die vorausgeſchickte Lehre von Verträgen beziehen darf.

Ich weiß nicht, warum Herr Schloſſer es unterlaſſen hat, den Plan des ganzen Entwurfs ſeinen Leſern ausführlich bekannt zu machen, und dagegen, wie S. 266. geſchehen iſt, den Plan einzelner, abgeriſſener Materien durchgeht, um zu zeigen, daß in dem Entwurfe des Geſetzbuches Verwirrung herrſche. Es konnte ihm doch nicht unbekannt ſeyn, daß bei den Planen, die am beſten angelegt ſind, einzelne aus dem Ganzen geriſſene Stücke am verwirrteſten zu ſeyn ſcheinen. Wie wachſen doch in einer Wieſe alle Arten von Blumen unter einander! Betrachtet man dergleichen einzelne Wieſenflecke, ſo ſcheint überall nichts als lauter Unordnung zu herrſchen. Aber man überſehe die ganze Landſchaft von einer Anhöhe; alsdann verſchwindet die Unordnung und man entdeckt den Plan, nach welchem der Park angelegt iſt.

Ueber-

Ueberall hat man die Regel beobachtet, daß man, wo es möglich geweſen iſt, diejenigen Begriffe vorausgeſchickt hat, welche den Grund der folgenden in ſich enthalten. Auch in dem Titel von der Ehe iſt man dieſer Regel treu geblieben; deswegen handelte man zuerſt von den weſentlichen Erforderniſſen einer gültigen Ehe, und darauf gründete man die weitere Ausführung, welche in den folgenden Sätzen enthalten iſt. Es wundert mich, wie ein Philoſoph es tadeln könne, daß man bei Abfaſſung der Geſetze weniger die Ordnung der Zeit, in welcher die Geſchäfte vorgenommen werden, als die Folge der Begriffe ſelbſt beobachtet habe. Die Zeit iſt etwas ſehr zufälliges; aber weſentlich iſt es, zu wiſſen, was Ehe ſey, ehe man beurtheilen kann, was zu einem gültigen Verſprechen der Ehe erfordert werde. Deswegen wurde zuerſt von der Ehe überhaupt, und ſodann erſt von den Ehegelöbniſſen gehandelt. Außer dem Nutzen, den eine ſolche weſentliche Ordnung mit ſich führt, zog dieß auch noch den Vortheil der Kürze nach ſich. Denn man konnte den Abſchnitt von Ehegelöbniſſen gleich mit dem Satz anfangen:

Unter Perſonen und in Fällen, wo keine rechtsbeſtändige Ehe Statt findet, kann auch kein gültiges Ehegelöbniß geſchloſſen werden.

Hierauf durfte man nur die Einſchränkung folgen laſſen:

Hiervon ſind allein die oben §. 10. bis 15. beſtimmten Fälle ausgenommen.

Hätte man die Ordnung umgekehrt, ſo würde man ſo kurz nicht abgekommen ſeyn; denn es fällt von ſelbſt in die Augen, daß da, wo die Hinderniſſe der Ehe in der Folge noch gehoben werden können, dennoch ein gültiges Ehegelöbniß Statt finde, und alſo die Ehegelöbniſſe unter ſolchen Umſtänden gültig ſind, wo die Ehe nicht auf gleiche Weiſe Rechtsgültigkeit haben würde. Man kann alſo leichter und richtiger von den weſentlichen Eigenſchaften der Ehe auf die Erforderniſſe der Ehegelöbniſſe ſchließen, als von dieſen auf jene.

Am unbegreiflichſten iſt mir der Schloſſerſche Tadel des Abſchnitts, welcher von den Rechten und Pflichten der Eheleute in Beziehung auf ihr Vermögen handelt.

Herr Schloſſer drückt ſich darüber S. 304. folgendermaßen aus:

Mitten unter den Geſetzen vom Vorbehalte kommen nun vom §. 155. bis 158. einige Verordnungen vom Eingebrachten vor. Dann folgt eine Pauſe in dieſem Geſange, und die Lehre vom Vorbehalte fällt wieder ein vom §. 159. bis 170. Dergleichen Pauſen einer Materie, und Einſchaltungen anderer finden Sie in dieſem Geſetzbuch beinahe überall.

Woher kommt nun die Pauſe, über welche ſich Herr Schloſſer beklagt? Eben daher, daß man dieſelbe Regel im Kleinen, als wo ſie am anwendbarſten iſt, beobachtet hat, welcher Herr Schloſſer bei der Anlegung ſeines ganzen Plans gefolgt war. Herr Schloſſer will nämlich im erſten Theile des Entwurfs erſt die Begriffe der verſchiedenen Stände beſtimmt wiſſen; das aber, was aus dieſen Begriffen folgt, ſoll erſt in den folgenden Theilen gelegentlich erörtert werden. In dem gedachten Abſchnitte nun hat man auch erſt die Begriffe des vorbehaltenen und eingebrachten Vermögens vom §. 150. bis 163. zu beſtimmen geſucht, und dann erſt beſonders von den Rechten der Frau auf das vorbehaltene Vermögen vom §. 164. bis 170. und auf das Eingebrachte vom §. 171. u. ſ. w. gehandelt.

Der bloße Augenſchein kann jeden Leſer überzeugen, daß es eine offenbar ungerechte Beſchuldigung ſey, wenn Herr Schloſſer S. 151. ſagt: **Es ſey** niemand im Stande, die Materien des Geſetzbuchs in einem Zuſammenhange zu überſehen, und ſie ohne die gröſte Mühe zu finden; denn wenn einer eine ſolche Materie vor Augen habe, müſſe er immer wieder ſehen, ob das auch von Eheleuten, von Aeltern, Kindern, Hausſöhnen u. ſ. w. gelte; und ſo müſſe er bei jeder Diſpoſition des Geſetzes alle Abſchnitte durchlaufen. Dieſe Behauptung wäre Hrn. Schloſſer zu verzeihen geweſen, wenn er ſie vor Beendigung des Entwurfs vorgebracht hätte; denn alsdenn hätte er ſich damit entſchuldigen können, er habe nicht vorausgeſehen, daß man im Sachenrechte ſich jederzeit auf die im Perſonenrechte enthaltenen Ausnahmen unter Anführung der Titel und Paragraphen beziehen werde. Allein da dieß wirklich geſchehen iſt, ſo kann ein jeder Leſer, ohne mit der Ordnung des Geſetzbuches ſehr bekannt zu ſeyn, immer das finden was er ſucht.

Beſon-

Beſonders ſcheint mir der Tadel ſehr unphiloſophiſch zu ſeyn, daß da, wo von den Perſonen, die in den Ehecontrakt einwilligen müſſen, die Rede iſt, nur beziehungsweiſe von der Einwilligung der Grundherrn in die Ehe der Unterthanen gehandelt werde. Das Recht des Grundherrn, ſeine Einwilligung in die Verheurathung ſeiner Guthsunterthanen zu verſagen, iſt eine Folge, die ſich aus der Natur und durch den Umfang ſeiner gutsherrlichen Rechte beſtimmt. Nichts iſt alſo natürlicher, als daß man die Folgerungen erſt nach ihren Grundſätzen beſtimmt. In dem Titel der von der Ehe handelt, iſt es genug, den Leſer auf die Rechte des Gutsherrn aufmerkſam zu machen, und ich ſollte meinen, die Rechtsgelehrten ſowohl als die gemeinen Leſer müßten es dem erhabnen Verfaſſer Dank wiſſen, daß er jede Materie vollſtändig abhandelt und ſie jedesmahl auf diejenigen Stellen des Geſetzbuchs verweiſet, wo das, was auf die Hauptmaterie Einfluß hat, ausführlicher zu finden iſt.

Allein der Entwurf hat das Unglück, Herrn Schloſſer ſo ſehr zu mißfallen, daß er ſogar Seite 158. den Verluſt an Dinte in Rechnung bringt,

bringt, welcher durch die Anführung der Stellen des Geſetzbuches nach ſeiner Meinung verurſacht werden wird. Es mißfällt ihm nämlich, daß man die Theile in Abtheilungen, dieſe in Titel, und die Titel in Abſchnitte und Paragraphen abgetheilt hat. Man ſollte meinen, Herr Schloſſer, welcher ſo ſehr dafür beſorgt iſt, daß man den Plan des Ganzen überſehen und das, was man nachzuſchlagen braucht, bald finden möge, würde es gern geſehen haben, daß man einer Methode gefolgt iſt, die nicht, wie die Ordnung der Pandekten, eines Commentars bedarf, um eingeſehen zu werden. Auch iſt die Citation der Geſetzſtellen in der That nicht ſo mühſelig, als es dem Herrn Schloſſer gefallen hat, ſie vorzuſtellen. Denn da die Zahl der Paragraphen durch alle Abſchnitte deſſelben Titels fortläuft, ſo hat derjenige, welcher das Geſetz anführt, nicht nöthig den Abſchnitt beſonders anzuführen. Es iſt genug, wenn er ſagt: Theil 1. Abth. 1. Tit. 1. §. 1. und ich weiß nicht, was ſich dabei erſparen ließe, als nur die Anführung der Abtheilung, wenn man nämlich, wie in dem zweiten Theile ſchon geſchehen iſt, die Anzahl der Titel durch alle Abtheilungen hindurchlaufen lieſſe, denn alsdenn darf man nichts weiter ſagen, als Theil II. Tit. 21. §. 1. Lohnt es ſich aber wohl der Mühe, über dieſe Armſeligkeit ein Wort zu verlieren?

So ſehr ſich aber auch Herr Schloſſer mit den geringſten Kleinigkeiten, welche den Entwurf betreffen, abgiebt, ſo wenig hat er ſich doch in der That mit demſelben bekannt gemacht. Billig konnte man vorausſetzen, daß der, welcher ſich mit der Kritik eines Buches beſchäftiget, welches ſchon ganz herausgekommen iſt, ſein Urtheil darüber dem Publiko nicht eher vorlegen würde, als bis er ſich von dem ganzen Buche eine hinlängliche Kenntniß erworben hätte. Das hat aber Hr. Schloſſer nicht gethan, obgleich ſeine Schrift beinahe ein Jahr nach völlig geendigter Herausgabe des Entwurfs im Publiko erſchienen iſt. So tadelt er z. B. den §. 112. der Einleitung, wo geſagt wird, daß kein Bürger des Staats einen andern zwingen könne, ihm ſein Recht abzutreten, indem er beifügt: O ja, wenn der Bürge z. B. zahlt, ſo kann er allerdings den Schuldner zwingen, ihm ſeine Schuld abzutreten. Was

Was war natürlicher, als erſt den Titel von Bürgſchaften nachzuſchlagen, ehe man dieſe Inſtanz machte? Man würde ſodann im zweiten Theile Tit. 2. §. 222. auf den Satz geſtoßen ſeyn:

> Der Bürge tritt, ſo weit er den Gläubiger befriediget hat, auch ohne Ceſſion, in alle Rechte deſſelben gegen den Hauptſchuldner,

und es kommt dabei nur die Ausnahme §. 223. vor:

> Wer aber für einen andern, wider deſſen Willen Bürgſchaft geleiſtet hat, iſt lediglich nach den Verordnungen des vorhergehenden Titels §. 158. bis 161. zu beurtheilen.

Hierzu kommt noch, daß Herr Schloſſer Grund hatte, eine Abänderung des gemeinen Rechts in dieſem Stücke zu vermuthen, weil nichts unnatürlicher iſt, als daß ein Bürge ſein Recht gegen den Schuldner, für den er bezahlt hat, darum verlieren ſoll, weil er nicht gewußt hat, daß es dazu einer ausdrücklichen Ceſſion des Gläubigers bedürfe. Warum ſoll das Geſetz das Recht, welches es dem

dem Bürgen eingeräumt, ihm nicht ſchlechthin zukommen laſſen?

Ferner würde auch Herr Schloſſer ſehr wohl gethan haben, wenn er einen groſſen Theil ſeines Tadels zurückgehalten hätte, bis er ſich erſt mit der preuſſiſchen Staats- und Regierungsverfaſſung bekannt gemacht hätte. Er hätte ſonſt S. 253. nicht getadelt, daß man nicht geradezu geſagt habe:

> quidquid principi placuit, legis habet vigorem.

Auch kennt er unſere Fürſten nicht, wenn er glaubt, ſie würden in ihrem Geſetzbuche den Satz geduldet haben:

> Princeps legibus ſolutus eſt.

Ich habe oben ſchon bemerkt, daß es in den preuſſiſchen Staaten Landſtände giebt, deren Rechte der Monarch ſo wenig beeinträchtiget; daß er ſich gern gefallen läßt, wenn dieſe Stände über den Umfang ihrer Gerechtſame mit dem Landesherrn prozeſſiren und vortheilhafte Urtheilsſprüche erſtreiten.

Ueberhaupt iſt es unbegreiflich, wie Herr Schloſſer den Deſpotismus ſo begünſtigen könne. S. 130 ſetzt er feſt, daß Rechte, welche

che auf die Regierungsgeſetze ſich gründen, jedem ohne Ungerechtigkeit wieder genommen werden können, und daß dieſes auch in Anſehung derjenigen Rechte Statt finde, welche auf dem Civilrechte ruhen, wofern ſie nur nicht Einzelnen, ſondern dem ganzen Stande durch Abrogation oder Derogation genommen werden. Denkt man ſich hierzu den obigen Satz: quidquid principi placuit, legis habet vigorem, ſo würde der Monarch nach Herrn Schloſſers Theorie, berechtiget ſeyn, die Vorrechte des Adels, des Bürgers u. ſ. w. mit einem einzigen Federſtriche abzuſchaffen.

Und dies iſt der Mann, welcher ſich die Miene giebt, als ob er ſo väterlich ſorgen wolle, daß die Rechte der Bürger nicht unter dem Scheine des gemeinen Wohls gekränkt würden? Was bedarf es weiter dieſes Vorwandes, wenn der Fürſt geradezu ganzen Ständen nehmen darf, was ihm beliebt?

Das kann man freilich nicht läugnen, daß Herr Schloſſer ſehr freundvetterlich für die Beamten und Richter ſorgt, damit ihrer Willkühr ja keine zu engen Gränzen geſetzt werden. Dieſen ſollen die Geſetze das Recht geben, in

jedem

jedem Falle ſo viel als möglich iſt, nach ihrer invidnellen Einſicht zu handeln Dadurch würde man dann nach und nach mit der Unterdrückung des Volks und aller bürgerlichen Freiheit zu einem erwünſchten Ende gelangen. Denn damit die vermehrte Macht der Fürſten ja nicht zum Schutze der Geringern gegen die Mächtigern gereichen möge, muß man den obrigkeitlichen Perſonen eine uneingeſchränkte Macht geben, welche ſodann nicht ermangeln werden, die Geringern unter dem gehörigen Drucke zu halten. Zu dieſem Ende müſſen allerdings die Diener des Fürſten und der Gerechtigkeit von der beſchwerlichen Kontrolle der Geſetze befreiet werden; denn wie leicht können ſie nicht alsdann ihre Gewaltthätigkeiten durch irgend ein Herkommen, welches freilich dem Fürſten nicht bekannt ſeyn kann, oder durch die ihnen eingeräumte freie Auslegung der Geſetze beſchönigen!

Zum Glücke für die preuſſiſchen Staaten werden wenigſtens die Landesjuſtizkollegia dem Herrn Schloſſer für die deſpotiſche Gewalt, die er den Richtern einräumen will, keinen Dank wiſſen. Dieſe haben ſchon lange eine

Ehre darin geſucht, die bürgerliche Freiheit auf alle mögliche Weiſe zu ſchützen, und ſie wünſchen ſelbſt nichts ſehnlicher als beſtimmte Vorſchriften, die ſie in den Stand ſetzen, ihre Ausſprüche vor den Augen des Publici zu rechtfertigen.

Endlich tadelt Herr Schloſſer auch noch die Faſſung der Geſetze als dunkel und unbeſtimmt. Ich habe ſchon oben bemerkt, daß das Geſetzbuch für nicht mehr als Menſchenwerk ausgegeben werde, und in der That ſind auch einige Erinnerungen des Herrn Schloſſers ſo beſchaffen, daß man ſie dankbarlich benutzen wird. Aber etwas gelinder hätte Herr Schloſſer ſich doch darüber ausdrucken ſollen, da diejenige Faſſung, die er ſelbſt als Muſter aufgeſtellt hat, keiñe ſtrenge Probe auszuhalten vermag. Ich übergehe, daß die Theorie, welche er S. 246. u. ſ. w. vorträgt, ſich wohl ſchwerlich in ein poſitives Geſetzbuch paſſen möchte, weil ſie blos theoretiſche Säzze enthält, die an ſich ſehr zweifelhaft ſind, und füglich entbehrt werden können. Dahin gehört ſeine Erklärung des Sitten- und Naturgeſetzes, worüber unter den Philoſophen noch

noch groſſer Streit iſt. Ich bemerke nur die auffallende Unrichtigkeit, wenn Herr Schloſſer S. 252. ſagt:

> Wenn nun aber ſchon dieſe drei Arten von gemachten Geſetzen den Gliedern des Staats angeben, wie ſie ihre Handlungen gegen den Regenten, gegen einander, und gegen das gemeine Wohl einrichten ſollten; ſo iſt es doch damit nicht genug, weil der Menſch noch nicht immer das thut, oder thun will, wovon er weiß, daß er es thun ſoll. Es muß alſo noch etwas dazu kommen, das da macht, daß der Unterthan auch noch näher veranlaßt werde, zu thun, was er weiß, daß er thun ſoll. Das, was den Menſchen, neben ſeinem eigenen Antriebe hierzu veranlaſſen ſoll, nennt man die Strafe, deren Beſtimmung auch dem Regenten zukommt, weil das Geſetz ſonſt vergebens von ihm gegeben worden wäre. Daher entſteht eine vierte Art von Geſetzen, nämlich die Strafgeſetze.

Denn wie kann man ſagen, daß das, was den Menſchen neben ſeinem eigenen Antriebe

II

zu Beobachtung der Geſetze veranlaſſen ſoll, immer Strafe ſei? Es können ja auch poſitive Belohnungen dazu gebraucht werden, um die Bürger zur Beobachtung eines gewiſſen Geſetzes anzureizen. Ferner iſt es auch oft, wie oben gedacht worden, ſchon Strafe genug, wenn der wider die Vorſchrift des Geſetzes vorgenommenen Handlung die rechtliche Kraft verſagt wird. Dies könnte man zwar auch Strafe nennen; allein es iſt doch keine ſolche, welche Herr Schloſſer in das Criminalgeſetzbuch verweiſen will.

Ferner hätte auch Herr Schloſſer der Faſſung, welche er als Muſter aufſtellt, eine gröſſere Beſtimmtheit geben ſollen, beſonders wenn das Unbeſtimmte des Ausdrucks auf wichtige Mißverſtändniſſe führen kann. So ſagt er z. B. S. 246. die bürgerlichen Geſellſchaften hätten feſtgeſezt, wie jeder die Ordnung anſehen ſoll, in welcher die Menſchen dieſer Geſellſchaft beiſammen leben ſollen. Man kann Herrn Schloſſer wohl nicht die lächerliche Meinung zuſchreiben, daß der Staat befehlen könne, aus welchem Geſichtspunkte man die Dinge betrachten müſſe;

denn

denn das läßt ſich ſchlechterdings durch keine Befehle bewirken. Auch will Herr Schloſſer damit weiter nichts ſagen, als, der Geſetzgeber habe ſelbſt den gemeinnützigſten Geſichtspunkt gewählt und hiernach die ſittlichen Handlungen der Bürger beſtimmt. Der Fürſt hat zwar dadurch die Privatmeinungen eines oder des andern Mitbürgers in der That nicht abändern können; aber er hat durch die Mißbilligungen derſelben ihnen ihre rechtliche Kraft benommen.

Herr Schloſſer hätte daher die Strenge, mit welcher er die Ausdrücke des Entwurfs prüft, vorzüglich auf ſeine eigene zum Muſter aufgeſtellten Ausdrücke anwenden ſollen. Er würde ſodann gefunden haben, daß es unſchicklich ſei, nur von weitem zu äuſſern, als ob der Staat über Meinungen gebieten könne.

Es mag auch wohl Herr Schloſſer die eigentliche Bedeutung des Worts Fähigkeit nicht recht überlegt haben, wenn er das Recht eine Fähigkeit nennt, etwas nach der Vorſchrift der Geſetze an einen andern zu fordern, denn ich kann ein Recht haben, ohne daß ich darum fähig wäre, es nach der Vorſchrift der Geſetze an einen andern zu fordern. Dahin gehören die Unmündigen, welche nicht fähig ſind, ihre Rechte zu vertheidigen.

Ferner dürfte es ſchwerlich für ein Muſter der Deutlichkeit gelten können, wenn Herr Schloſſer S. 257. ſagt:

> Der Stand iſt in dem Civilgeſetze ein Inbegriff von Eigenſchaften, vermöge welcher das Civilgeſetz, dem, der dieſe Eigenſchaften hat, gewiſſe ihm ſelbſt zu gute kommende Rechte gegen ſeine Mitbürger giebt, oder vermöge deſſen er, andern, die ihnen zu gute kommenden Verbindlichkeiten leiſten muß.

Weiß ich nun, was für Eigenſchaften es ſind, deren Inbegriff den Stand ausmacht? Iſt es nothwendig, daß es viele Eigenſchaften ſeyn müſſen, die ſich in einen Inbegriff vereinigen; oder giebt mir die einzige Eigenſchaft, daß ich taub, blind, in der Bau- oder Rechenkunſt erfahren bin, ſchon einen beſondern Stand? Von einer einzigen dieſer Eigenſchaften läßt das Civilgeſetz Rechte abhängen, die mir zu gute kommen, und es ent-

entſtehen wieder daraus Verbindlichkeiten, die ich andern leiſten muß.

Sind mehrere in einen Inbegriff vereinigte Eigenſchaften zum Begriff des Standes nothwendig, ſo ſcheint es, daß die einzige Eigenſchaft, vermöge welcher ich Vater, Sohn oder Ehemann bin, nicht hinreiche, Standesrechte zu gewinnen; dagegen kann ich wiederum auf den Zweifel gerathen, ob ich nicht durch Abſchlieſung eines Pachtkontrakts, worinn ich ſo mancherlei Verbindlichkeiten und Beziehungen erhalten habe, in einen beſondern Stand getreten bin.

Ich weiß wohl, daß das Wort Stand unter diejenigen Wörter gehört, die man am beſten verſteht, wenn man ſie nicht erklären läßt; aber Herr Schloſſer, der die Stände ſo genau beſtimmt wiſſen will, kann dieſen Behelf nicht zu ſeinem Vortheile anwenden.

Endlich gebe ich auch Herrn Schloſſer noch zu überlegen, ob die lange Periode S. 160.

> Weil aber endlich dem Staate, auch in dem bürgerlichen Rechte, nicht blos damit gedient iſt, daß die Rechte der Bür-

> ger gegen einander beſtimmt werden: ſondern es auch darauf ankommt, wie jeder bei ſeinem Rechte geſchützt und zu ſeiner Verbindlichkeit angehalten werden ſoll: dieſes aber eher nicht geſchehen kann, bis deutlich vor Augen liegt, welchen Stand jeder hat, und was für Rechte er deswegen anſpricht, oder welche Verbindlichkeiten er deswegen zu leiſten hat; oder auf welche Handlung dieſe und jene gegründet werden ſollen; ſo kommt zu den erſt bemerkten drei Theilen des bürgerlichen Geſetzbuchs noch der vierte, welcher das gerichtliche Verfahren oder die Ordnung dieſer Unterſuchung, und der darauf folgenden Handhabung der bürgerlichen Rechte und Verbindlichkeiten enthält.

verſtändlicher ſey, als die kurzen des Entwurfs.

Faſt ſollte man glauben, Herr Schloſſer halte es für ſeine Pflicht, alles anzufeinden, was von Berlin kommt. Denn ſonſt ließ es ſich nicht begreifen, warum er ſo viele Ausſtellungen macht, die einer bloßen Chicane ſehr ähnlich ſehen. Des Beiſpiels wegen will ich nur ein Paar ausheben. S. 214. und 215. tadelt er den 60ten §. der Einleitung, wo es heißt:

Nur

> Nur ſo weit iſt die Selbſthülfe erlaubt, als die Hülfe des Staats nicht ſchnell genug erfolgen kann, einen unwiderbringlichen Schaden abzuwehren.

Denn dieſe Selbſthülfe ſagt er, ſey auch alsdenn erlaubt, wenn der Staat gar nicht ſchützen könne. Aber wenn die Hülfe gar nicht kommt, kommt ſie doch gewiß nicht zur rechten Zeit.

Eine ähnliche Chicane kommt S. 230. vor. Die Geſetze, deren Faſſung er tadelt, lauten wie folget:

> §. 126. Der Staat kann die durch eine gewiſſe Zeit unterlaſſene Ausübung eines Rechts, mit dem Verluſte deſſelben ſtrafen.
>
> §. 127. Dergleichen Fälle müſſen jedoch in den Geſetzen ausdrücklich beſtimmt ſeyn.

Nur der, welcher Mängel ſucht, kann hier einen finden. Dahin gehört Herr Schloſſer, welcher erinnert, daß nicht nur die Fälle, in welchen die unterlaſſene Ausübung eines Rechts deſſen Verluſt nach ſich ziehet, ſondern auch die Zeit, in welcher dieß Platz findet, durch das Geſetz beſtimmt werden müſſe. Was iſt aber ein Fall anders als ein factum mit ſeinen Umſtänden? Und gehört unter dieſe Umſtände nicht die Zeit? Dieß konnte um ſo weniger zweifelhaft ſeyn, da der §. 126. der Zeit ausdrücklich erwähnt, und der §. 127. ſich mit den Worten anfängt: **Dergleichen Fälle.** Das ſind ja natürlicher Weiſe Fälle, in welchen die durch eine gewiſſe Zeit unterlaſſene Ausübung eines Rechts mit dem Verluſte deſſelben geſtraft werden ſoll.

Ich müßte ein Buch ſchreiben, wenn ich alle einzelnen Schloſſerſchen Erinnerungen widerlegen wollte. Dazu würde ſehr oft eine weitläufige Abhandlung über die Materie, welche ſie betreffen, erforderlich ſeyn. Ich begnüge mich daher von denjenigen, welche die Geſetze überhaupt und die allgemeinen Rechtsregeln betreffen, die vorzüglichſte auszuheben.

Gleich bei dem erſten Paragraphen der Einleitung rügt Herr Schloſſer den zu weiten Umfang des Geſetzbuchs, und bezieht ſich auf das, was ſchon oben vorgekommen iſt und auch dort ſchon berichtiget worden.

Herr Schloſſer macht, wie ich glaube, dem Entwurfe einen Lobſpruch, indem er ſagt, daß deſſen erſter Paragraph nur den Begriff der poſitiven Geſetze gebe. Denn es ſind ja nur die poſitiven Geſetze, welche geliefert werden ſollten, und

und der erhabene Verfaſſer des Entwurfs maßte ſich nicht, wie Herr Schloſſer, das Recht an, der gelehrten Welt Geſetze zu geben, und irgend einer philoſophiſchen Grille das Siegel des obrigkeitlichen Anſehens aufzudrücken. Er wollte nicht, wie Herr Schloſſer S. 246. f. f. eine Theorie vom Sitten- und Naturgeſetz voranſchicken, ſondern er überließ es einem jeden, zu glauben oder nicht zu glauben, ob außer der bürgerlichen Geſellſchaft ein Zwangsrecht Statt fände. Nur den erſten Grundſatz des Naturrechts, daß alles Zwangsrecht zum Schutze der Freiheit eines Jeden, nach ſeiner Ueberzeugung zu handeln, gereichen müſſe, hat man, ſo weit es die Staatsverfaſſung erlaubt, zu heiligen geſucht. Beweiſe davon finden ſich überall im Geſetzbuche.

Ich ſehe auch nicht ein, wozu es dienen ſollte, in dem Geſetzbuche überall das philoſophiſche Schild auszuhängen. Ob der Geſetzgeber ächte philoſophiſche Grundſätze habe, muß aus ſeinen Verordnungen ſelbſt gefolgert werden. Herr Schloſſer macht zwar dem Geſetzbuche den Vorwurf, daß es im §. 54. von den im §. 1.

gegebenen Begriffen der Geſetze wieder abgewichen ſey. Der letztere §. heißt nämlich ſo:

> Alle einzelne Rechte der Bürger des Staats müſſen dem Endzwecke der allgemeinen Ruhe und Sicherheit des Staats untergeordnet ſeyn.

Hieraus ſoll nun, ich weiß nicht wie, folgen, daß die Geſetze nur die Rechte und Pflichten der Bürger gegen den Staat, und nicht unter ihnen ſelbſt beſtimmen. Ich mag aber den Satz leſen wie ich will, ſo finde ich weiter nichts darin, als daß kein einzelner Bürger ein Recht haben könne, wodurch die allgemeine Ruhe und Sicherheit gehindert würde. Könnte die Schloſſerſche Schlußfolge gelten, ſo würde auch nach ſeiner Theorie (S. 88. f. f.) ſein Civilgeſetzbuch nur die Pflichten zwiſchen dem einzelnen Bürger und dem Univerſo, ſo weit ſie durch die allgemeine Meinung im Staate anerkannt worden, enthalten.

Beim 2ten §. äußert Herr Schloſſer die Meinung, daß es bedenklich ſey, alle alten Geſetze auf einmahl abzuſchaffen, und er will nur diejenigen ältern Geſetze abgeſchafft wiſſen, welche den neuen Geſetzen entgegen ſind. Dagegen ſollen alte Geſetze, welche mit den neuen beſtehen können, nicht für ſchlechterdings abgeſchafft geachtet, ſondern es ſoll darüber, in wiefern ſie noch gelten, bei der Geſetzcommißion angefragt werden.

Wozu dieſe Weitläufigkeit ſolle, begreife ich nicht. Wenigſtens findet ſich dazu kein Grund in den Preuſſiſchen Staaten, wo die allgemeinen Landesgeſetze jährlich in einer gedruckten Sammlung erſcheinen, und wo jeder, ehe er Mitglied eines Juſtizcollegii werden kann, wenigſtens zweimahl über die Landesgeſetze examinirt werden muß. Unter dieſen Umſtänden, und da man allen Landescollegien aufgegeben hat, ihre Bemerkungen und Ergänzungen des Entwurfs beizubringen, unter dieſen Umſtänden, ſage ich, iſt es wohl ſchwer zu erwarten, daß irgend ein Landesgeſetz gar nicht in Rückſicht gekommen seyn ſollte. Was aber die Provinzialgeſetze und Statuten betrift, ſo kann man wohl vorausſetzen, daß dieſe an den Orten, wo ſie gelten, nicht unbekannt ſeyn werden. Ueberhaupt verſtehe ich nicht recht, welchen vernünftigen Grund hier die Aengſtlichkeit haben könnte, mit welcher Herr Schloſſer, wie er ſagt, an alten Sachen rüttelt. Ein Geſetz, welches man in ſo langer Zeit gar nicht anzuwenden nöthig gehabt, oder ſo vergeſſen hat, daß deſſen Exiſtenz den Gerichtshöfen ſelbſt unbekannt geblieben iſt, paßt entweder nicht mehr auf den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge, oder es iſt ſchon durch Gewohnheiten worauf Herr Schloſſer ſo viel hält, abgeſchafft worden.

Die Abſchaffung ſolcher alten Geſetze könnte nur alsdenn bedenklich ſeyn, wenn man die vergangenen Fälle nicht darnach beurtheilen wollte.

Aber ſagt Herr Schloſſer, wenn die vergangenen Fälle noch nach den alten Geſetzen beurtheilt werden ſollen, ſo kann man ja nicht ſagen, daß dieſe abgeſchafft wären.

Mit dieſer Wortklauberei kann es aber wohl Herr Schloſſer kein Ernſt ſeyn; denn es widerſpricht ſich nicht, daß Geſetze als Vorſchriften künftiger Handlungen abgeſchafft ſeyn, und doch auf vergangene Handlungen und Begebenheiten noch angewendet werden ſollten. Im §. 19. wird ja ausdrücklich feſtgeſetzt, daß jedes Geſetz nur von Handlungen und Fällen gelte, die ſich nach ſeiner Publication eräugnen. Alle Geſetze werden daher als Regeln für künftige Handlungen

gen betrachtet. Als Regeln für künftige Handlungen können ſie abgeſchafft ſeyn, und doch noch dazu dienen, vergangene Fälle darnach zu beurtheilen.

Herr Schloſſer findet, S. 165. den Ausdruck des §. 19. der Einleitung zweideutig: eine Handlung oder ein Fall eräugnet ſich, und fragt, ob die Zeit gemeint werde, wo der Fall zur Entſcheidung des Richters gelangt, oder die Epoche, in welcher das factum, das vor den Richter kommt, vorgefallen iſt. Mir ſcheint die Zweideutigkeit, welche Herr Schloſſer hier ſucht, wirklich nicht vorhanden zu ſeyn. Es werden zweierlei Dinge vorausgeſetzt, nämlich Handlungen und Fälle. Iſt von den rechtlichen Folgen einer Handlung die Rede, ſo ſagt das Geſetz ganz klar, daß dieſe nach der Zeit, da die Handlung vorgefallen iſt, beurtheilet werden ſollen. Allein zuweilen entſtehen auch Rechte aus Begebenheiten, oder ſie äußern ſich doch auf eine beſondere Art bei gewiſſen Anläſſen. Iſt es klar, daß ſie erſt aus der Begebenheit entſpringen, ſo geht es damit wie bei den Handlungen, und die Sache hat wiederum keine Schwierigkeit. Dieſe zeigt ſich erſt alsdann,

wann

wann ſich bei einer Begebenheit ein Recht äuſſert, welches ſchon vorher gegründet war, aber ſich auf dieſe Weiſe eher nicht äuſſern konnte. Dahin gehört der vom Herrn Schloſſer angeführte Fall, wenn eine Ehefrau ihr Eingebrachtes beym Konkurſe ihres Ehemannes zurückfordert. Ihr Recht wurde durch die Ehe und durch das hypothekariſche Recht gegründet, welches entſtand, als ſie dem Ehmanne ihr Vermögen einbrachte. Dieſes ſchon erworbene Recht kann ihr ohne Unbilligkeit durch ein nachheriges Geſetz nicht genommen werden. Nun kommt aber ein Geſetz zum Vorſchein, welches der Ehefrau ihr Unterpfandsrecht entweder ganz nimmt, oder es doch durch den Vorzug, der andern Gläubigern eingeräumt wird, ſchmälert. Das erſtere wäre eine offenbare Ungerechtigkeit. Die Frau muß alſo ihr hypothekariſches Vorzugsrecht behalten. Aber was ſoll man nun mit dem machen, der nach der Erſcheinung des neuen Geſetzes ſich mit dem Ehemanne in Verbindung einläßt, wodurch er ein Vorzugsrecht vor der Ehefrau zufolge eben dieſer neuen Geſetze, erhält?

Wir wollen doch ſehen, ob die Schwierigkeit durch das von Herrn Schloſſer in Vorſchlag

hlag gebrachte Geſetz gehoben werden kann,
Er will nämlich das Geſetz ſo faſſen:

> Alle Aufhebungen der alten Geſetze und alle Feſtſetzung der neuen, wirkt nur auf die Rechte und Verbindlichkeiten, welche einer nach deren Publikation erwirbt, oder auf ſich nimmt.

Nach dieſer Faſſung behält die Frau ihr
orzugsrecht; denn die Aufhebung des alten
eſetzes, wodurch ihr das Recht eingeräumt
urde, wirkt nur auf die Rechte, welche ſie
ch der Publikation erworben hat. Das
echt des ſtillſchweigenden Unterpfands aber
atte ſie ſchon vor der Publikation erworben.
agegen wendet der Mitgläubiger ein: Mein
echt des Vorzugs habe ich erſt nach der Pu-
likation erworben, und die Feſtſetzung des
euen Geſetzes muß alſo auf mein Recht wir-
n.

Die Schloſſerſche Faſſung hilft uns alſo
inen Schritt weiter; ſie hat vielmehr vor
r im Entwurfe keinen andern Vorzug, als
ß ſie etwas undeutlicher iſt, und alſo dem
ichter gute Gelegenheit giebt, ſich zu Gun-
n ſeines Arbitrii auf dem Campo æquitatis

beſſer herum zu tummeln (S. 199.) damit er den Vorwurf eines Alltagskopſes vermeiden und der ſævæ prærogativæ verborum deſto beſſer ausweichen könne.

Wie man aber auch das Geſetz faſſen möchte, ſo würde man doch nicht alle Schwierigkeiten heben können. Das Uebel liegt, wie man ſieht, in dem neuen Geſetze, welches Herr Schloſſer als exiſtirend vorausſetzt, und nicht in der Regel, nach welcher alte und neue Geſetze angewendet werden ſollen.

Hält man es dem gemeinen Wohl zuträglich, Geſetze dieſer Art zu geben, ſo muß man auch denen, welche darunter ohne ihre Schuld leiden würden, Gelegenheit geben, dieſem Nachtheile auszuweichen. Dieſes geſchieht, wenn man ihnen Zeit läßt, ihre Rechte durch neue Verträge zu decken. Deswegen ſoll, wie verlautet, bei der künftigen Publikation des neuen Geſetzbuches, welches doch dergleichen präjudicirliche Abänderungen alter Rechte nicht enthält, den preuſſiſchen Unterthanen eine ſehr geraume Friſt beſtimmet werden, binnen welcher ſie noch nach dem bisherigen Geſetze leben, und ihre Einrichtungen ſo treffen können,

damit

damit ihnen aus dem neuen Geſetzbuche kein Nachtheil erwachſe. Ueber dieß wird in dem künftigen Publikationspatente näher beſtimmt werden, unter welchen Umſtänden die alten Geſetze noch in Anwendung gebracht werden ſollen, und man wird zugleich denen, welche im Vertrauen auf die alten Geſetze ihre Einrichtung getroffen haben, Mittel zur Sicherſtellung ihrer Rechte an die Hand geben. Man hat aber auch in dem Theile des Geſetzbuchs, welcher die Publikation und Anwendung der Geſetze betrifft, bei der Umarbeitung ſchon ſolche Vorkehrungen getroffen, daß man hoffen darf, es werde dadurch nicht nur der Schloſſerſchen, ſondern auch den noch wichtigern Erinnerungen der Stände und Juſtizkollegien abgeholfen werden.

Bei dem dritten Paragraphen, durch welchen die Gewohnheitsrechte abgeſchafft worden, nimmt Herr Schloſſer die Gewohnheiten, Obſervanzen und das alte Herkommen in Schutz; er bedenkt aber nicht, daß für die Aufnahme der alten guten Gewohnheiten in das Geſetzbuch auf alle mögliche Weiſe geſorgt worden, und durch die Provinzialgeſetze noch mehr dafür geſorgt werden ſolle, daß auch in der Folge neue Gewohnwohnheitsrechte nicht eingeführt werden können, weil der Richter ſich an das Geſetzbuch halten und in wirklich zweifelhaften Fällen bei der Geſetzkommiſſion anfragen wird.

Es iſt wahrlich keine Eiferſucht des Geſetzgebers, wie Herr Schloſſer vorgiebt, ſondern die ihm verhaßte, obgleich vom Herrn Schloſſer ſehr empfohlene Ungewißheit der Rechte, welche bei der Abſchaffung der Gewohnheitsrechte zum Grunde liegt. Man überlege nur, wer die Menſchen ſind, die das Gewohnheitsrecht machen. Genau betrachtet, iſt es nicht das Volk, ſondern ein Einzelner aus demſelben, nämlich der Richter, der mit keiner geſetzgebenden Gewalt verſehen iſt, und der oft aus Unwiſſenheit der Rechte die Einführung eines neuen Gewohnheitsrechtes veranlaßt. Die Freunde der Gewohnheitsrechte bedenken nicht, daß die durch Verjährung beſtimmten Obſervanzen durch Verordnung des §. 3. gar nicht abgeſchafft werden; daß dieſes aber auch keine eigentlichen Gewohnheitsrechte ſind. Es bleiben alſo nur diejenigen Obſervanzen übrig, welche etwas beſtimmen, worüber das Geſetz ſchweigt; und für dieſe hat man bei der Umarbeitung des Entwurfs genugſam geſorgt.

In dem 4ten §. findet Herr Schloſſer eine Zweideutigkeit, die ſich aber hebt, wenn man bedenkt, daß nach bekannten Grundſätzen nicht die Entſcheidungsgründe, ſondern nur die Erkenntniſſe ſelbſt in die Rechtskraft übergehen.

Bei dem §. 8. fordert Herr Schloſſer S. 177. unbilliger Weiſe Beſtimmungen, welche nicht hierher gehören. Es iſt nämlich die Frage: welche Verbindlichkeit entſtehet durch Statuten? Und nichts iſt natürlicher, als die Antwort: wenn ſie nicht zugleich als Geſetze beſtätiget ſind, ſo gelten ſie als Verträge. Wie nun dergleichen Verträge geſchloſſen werden müſſen, und wen ſie verbinden, iſt nach der Theorie von Verträgen zu beurtheilen; und dabei kommt es wiederum darauf an: wer hat durch dieſen Vertrag verpflichtet werden können? Iſt der Gegenſtand ſo beſchaffen, daß darüber von den Kontrahenten rechtsgültig verfügt werden konnte? und iſt die vorgeſchriebene Form beobachtet worden? Wird dies, wie es natürlich iſt, vorausgeſetzt, ſo iſt es unbegreiflich, wie Herr Schloſſer S. 177. fragen könne, ob ein ſolcher Vertrag, wenn er bündig eingegangen iſt, durch Prozeſſe mit dem Fiskal aufgehoben werden müſſe, wenn dieſer Vertrag dem

Staate nicht gefällt. Es verſteht ſich ja von ſelbſt, daß ein rechtsgültig geſchloſſener Vertrag nicht durch einen Machtſpruch, ſondern nur durch ein richterliches Erkenntniß wieder aufgehoben werden könne.

Was die Erinnerungen des Verfaſſers gegen die in Anſehung der Privilegien angenommenen Sätze anbelangt, ſo kann ich mich hier auf dieſe ſpecielle Materie nicht einlaſſen, und begnüge mich, das Publikum zu benachrichtigen, daß auch hierin bei der Umarbeitung des Entwurfs nach Anleitung der eingegangenen Bemerkungen wichtige Veränderungen gemacht worden.

Bei dem §. 13. der Einleitung macht **Herr Schloſſer S. 192.** dem Geſetzbuche einen Vorwurf von ganz beſonderer Art. Er fragt nämlich: warum die Geſetzkommiſſion, die künftig nur bei Geſetzen, welche die Privatrechte betreffen, zu Rathe gezogen werden ſoll, jetzt ein Geſetzbuch unternehme, welches auch die Pflichten des Landesherrn beſtimmen.

Nun ſind zwar in dem Entwurfe des Geſetzbuchs in der That keine anderen Sätze aufgenommen worden, als ſolche, deren der Richter bedarf, um die Civilrechte, welche auch zwiſchen dem Landesherrn und ſeinen Unterthanen

in

in Streit gerathen können, darnach zu entſcheiden. Aber geſetzt, dieſes Geſetzbuch enthielte wirklich Staats- und Regierungsgeſetze: folgt denn daraus, weil es dem Landesherrn einmal gefallen hat, die Geſetzkommiſſion bei dergleichen Angelegenheit um Rath zu fragen, daß es deshalb immer geſchehen müſſe? Ueberdieſes ſcheint auch Herr Schloſſer von dem wahren Hergange der Sache keinen rechten Begriff zu haben. Der Landesherr hat ja die geſetzgebende Gewalt, ſo weit ſie ihm zuſteht, weder an die Geſetzkommiſſion, noch an deren erhabenen Chef veräuſſert. Alles, was bisher im Publiko erſchienen iſt, war ja nur Entwurf. Dieſer Entwurf wird nach ſeiner Umarbeitung dem Landesherrn zur Genehmigung vorgelegt werden, und erſt dadurch wird er die geſetzliche Kraft erhalten. Was alſo auch das Geſetzbuch enthalten mag, ſo wird es immer der Wille des Landesherrn ſeyn.

Es iſt übrigens unbegreiflich, wie Herr Schloſſer S. 193. bei Gelegenheit des §. 26. auf den Einfall gerathen können, daß das Lehrbuch, wegen deſſen Anfertigung Preiſe ausgeſetzt worden, beſtimmt ſei, dem gemeinen Manne das Geſetzbuch deutlich zu machen. Zu dieſem Ende wird man ſich ganz andrer Mittel bedienen, als weshalb ich meine Leſer auf die in dem dritten Theile der Annalen S. 330. u. ſ. f. angezeigte kleine Abhandlung verweiſe.

Bei dem §. 20. hat Herr Schloſſer ſehr Unrecht, wenn er behauptet, daß jede Zurückerſtreckung des Geſetzes auf vergangene Fälle eine Ungerechtigkeit ſei. Das iſt ſie gewiß nicht, wenn die neuere gelindere Strafe auf vergangene Fälle angewendet wird.

Bei dem §. 21. der Einleitung findet es Hr. Schloſſer S. 196. hart, daß Erklärungen der Geſetze auch auf vorhergehende Fälle angewendet werden ſollen. Ich begreife aber nicht, warum der Landesherr weniger Recht haben ſoll, als der Richter. Dieſer darf doch das Geſetz richtig erklären, wenn auch die Partheien es unrichtig verſtanden haben. Warum nicht auch der Landesherr, wenn nur von einer wahren Erklärung und nicht von einem neuen Geſetze die Rede iſt, welches unter dem Namen einer Deklaration erſcheint. Wer kann aber allen Mißgriffen der Geſetzgeber vorbeugen?

Den §. 31. tadelt Herr Schloſſer deswegen, weil die interpretatio ex ratione legis nicht ausdrücklich gebilliget werden. Allein ich gebe Hrn. Schloſſer zu überlegen, wie weit es führen

wür-

II

würde, wenn dem Richter erlaubt ſeyn ſollte, alles das in das Geſetz hinein zu legen, was ſich aus der ausdrücklich erklärten, oder auch nur gemuthmaßten Abſicht des Geſetzgebers folgern läßt. Zu demſelben Zwecke können mancherlei Mittel führen, und es folgt nicht, daß der Geſetzgeber, indem er das eine Mittel billiget, deswegen alle, die auf gleiche Weiſe zum Zwecke zu führen ſcheinen, genehmiget habe.

Wenn aber auch zuweilen, wegen Mangel geſetzlicher Beſtimmungen aus dem geſetzlichen Grunde ähnlicher Verordnungen eine Folge gezogen werden muß, oder die Folgen mehrerer Geſetze mit einander in Streit zu gerathen ſcheinen, ſo bleibt denn doch immer das Mittel einer Anfrage bei der Geſetzkommiſſion übrig, und es iſt offenbar beſſer, den Zweifel auf einmal zu heben, als zu veranlaſſen, daß er bald auf die eine, bald auf die andere Art entſchieden werde.

In den §. §. 54. bis 58. vermißt Herr Schloſſer den Zuſammenhang. Allein erſtlich können dergleichen Rechtsregeln als die Grundpfeiler, worauf das übrige ruhet, nur durch die Ausfüllung der Zwiſchenſätze Zuſammenhang erhalten. Es iſt aber ein ſehr natürlicher Gang

II

der Ideen, wenn man erſt den Grund, oder, wie Herr Schloſſer will, den Zweck der Geſetze zeigt, und ſodann daraus die ſich darauf beziehenden Rechte und Pflichten des Staats gegen die Bürger, und der Bürger gegen den Staat, ſo weit ſie zur Beſtimmung der Civilrechte dienlich ſind, herleitet.

Damit aber die Leſer den wahren Zuſammenhang dieſer Sätze richtig beurtheilen können, müſſen ſie den Entwurf ſelbſt nachleſen, und nicht den Schloſſerſchen Auszug S. 213. wo er die Sätze ohne diejenigen Beſtimmungen, welche ſie zu der angewieſenen Stelle berechtigen, nackend hinwirft. Zum Beiſpiele will ich nur den §. 57. anführen, welcher ſo heißt:

> Sowohl dem Staate als ſeinen Bürgern müſſen die wechſelſeitigen Zuſagen und Verträge heilig ſeyn.

Hier ſieht man, iſt vorzüglich von den Verträgen zwiſchen dem Landesherrn und Ständen die Rede, die offenbar an den Ort gehören, wo von den Hauptpflichten des Staats und ſeiner Bürger gehandelt wird. Was thut aber Herr Schloſſer? Damit der Zuſammenhang dem Leſer ja entgehen möge, liefert er dieſen Satz in einem untreuen Auszuge, in welchem er ſo lautet:

„Ver-

„Verträge müſſen heilig ſeyn.“

Ja nun ſieht man freilich nicht, wie der Satz zu ſeiner Stelle gekommen iſt.

Ueber den §. 60. habe ich ſchon anderwärts das Nöthige erinnert.

Was ich vorher ſchon von der nicht ganz redlichen Darſtellung der Ordnung und des Zuſammenhangs der Geſetze geſagt habe, will ich bei Gelegenheit der folgenden Paragraphen nicht wiederholen, ſondern bemerke nur, daß uns Herr Schloſſer bei dieſer Gelegenheit eine Probe geliefert hat, wie man einzelne kurze Sätze in eine langgedehnte Periode zuſammenſchrauben könne, damit ja das juriſtiſche Herkommen der Weitſchweifigkeit noch ferner beſtehen möge.

Bei dem §. 87. tadelt Herr Schloſſer, daß alle Rechte, wodurch andere in ihrer Freiheit eingeſchränkt und zu handeln genöthiget werden, durch Geſetze gegründet werden ſollen, und meint, die Geſetze der Vernunft würden hier auch wohl als Supplementgeſetze gelten müſſen. Gott behüte uns vor den Supplementen, womit uns die Vernunft der Deſpoten heimſuchen würde (die Scharfköpfe nicht zu vergeſſen, welche, um nicht für Alltagsköpfe zu gelten, uns ſo viele wunderbare Vernunftgeſetze aufdringen würden, daß uns zuletzt kein ſicherer Gebrauch der Vernunft mehr übrig bliebe.) Die poſitiven Geſetze dienen ja eben zu Beſtimmung der Fälle, in welchen einer den andern zu zwingen berechtigt ſeyn ſoll.

Bei dem §. 111. macht Herr Schloſſer einen ſonderbaren Einwurf.

Der Paragraph lautet ſo:

> „Wer einem andern eine Sache überträgt, der überträgt ihm zugleich alle in Beziehung auf die Sache zukommende Rechte, ſo weit er ſich ſolche nicht vorbehalten hat.“

Herr Schloſſer findet dieß zu unbeſtimmt und ſagt:

> „Wenn Einer mir zu Gefallen eine Servitut für mein Haus oder mein Gut verſtattet hat, ſo lange ich dieſes Haus oder Gut habe, ſo habe ich das Recht allerdings, in Beziehung auf die Sache; es geht aber daſſelbe nicht mit der Sache über. Deutlicher wäre wohl: die Rechte, die er um der Sache willen hatte.“

Allein

Allein in dem angeführten Beiſpiele kömmt
r kein Recht zu, welches andern übertragen
den könnte. Im §. 108. wurde ja ſchon ge-
t, daß nur diejenigen Rechte andern über-
gen werden können, welche nicht an die Per-
gebunden ſind; und im unmittelbar vorher-
enden Paragraphen heißt es:

„ Niemand kann einem andern mehr Recht
übertragen, als er ſelbſt hat. “

Ich zweifle auch, ob die Faſſung des Herrn
bloſſers weniger ſchikanirt werden könne.

Geſetzt, ich erkaufte ein Gut; auf welchem
Jagdgerechtigkeit nicht haftet, ich hätte aber,
mir den ländlichen Aufenthalt auf dem Gute
genehmer zu machen, die Jagdgerechtigkeit des
zen Reviers in Pacht gehabt. Dieſe Jagd-
echtigkeit habe ich mir um des Gutes wil-
erworben. Iſt ſie nun auch mit dem Gute
auft?

Um des Gutes willen hat mir der Haus-
hbar das Recht des Durchgangs durch ſein
us verſtattet, damit ich aus meinem Hauſe
der Stadt deſto näher zu meinem Landgute
angen könne. Iſt dieſes Recht an den Käu-
mit dem Gute übertragen werden?

Die-

Dieſes mag genug ſeyn, um die Leſer mit dem Geiſte der Schloſſerſchen Critik bekannt zu machen.

Es thut mir leid, daß ein ſo ſcharfſinniger Mann, als Herr Schloſſer wirklich iſt, ſeine Gabe, die noch unbemerkte Seite der Gegenſtände zu zeigen, nicht auf eine mehr unbefangene Weiſe bei Beurtheilung des Entwurfs angewendet hat. Wie es ſcheint, war er von ſeiner Theorie ſo eingenommen, daß er die im Entwurfe bemerkten Abweichungen davon als Verbrechen der beleidigten Wahrheit ahnden zu müſſen glaubte. Er gieng dabei ſo weit, daß er auch Friedrich dem Zweiten ſeine Meinung unterſchob, und einem großen Miniſter vorwarf, den an ihn gerichteten Cabinetsbefehl misverſtanden zu haben. Ich würde dieſe Anmaßung unbeſcheiden nennen, wenn ich nicht Bedenken trüge, mich dieſes Beiwortes in Anſehung eines Mannes zu bedienen, der zu viel wahre Verdienſte hat, als daß man bei ihm Fehler vorausſetzen könnte, die ſonſt nur kleinen Geiſtern, die gern Aufſehen machen, eigen ſind. Lieber will ich eine Uebereilung vorausſetzen, die er freilich in unſern kältern Gegenden, wo mehr Ver-

nunſt

11

nunft als Leidenſchaft herrſcht, vermieden haben würde.

Wenn man alles, was Herr Schloſſer in ſeiner Schrift geſagt hat, zuſammenfaßt, ſo läßt es ſich auf folgende Hauptſätze zurückbringen.

Das Lehnsſyſtem ſey eine herrliche Sache; ſo lange dieß herrſche, habe man Ruhe vor dem gemeinen Wohl, hinter welches ſich nur das landesherrliche Intereſſe verſtecke. **Filangieri**, der ſich über den Untergang des Lehnsſyſtems freue und glaube, daß die jetzige Aufklärung über das wahre Intereſſe der Menſchen die Verfertigung eines Geſetzbuchs begünſtige, verdiene keine Aufmerkſamkeit. Wir könnten jetzt noch kein durchaus vollkommenes und auf ewige Zeit geltendes Geſetzbuch haben, alſo müßten wir gar keines machen. Wenn die Geſetznoth zu groß würde, ſo müßte man einem Commentario des Römiſchen Geſetzbuchs geſetzliche Kraft beilegen; denn da könnte man noch nebenher räſonniren und machen was man wollte. Sollte es aber durchaus ein Geſetzbuch werden, ſo müßte es ein niedliches kleines Ding ſeyn. Es ſchade nichts, daß man noch neben her ein Dutzend Folianten voll landesherrlicher Verordnungen brauche, um eine Rechtsſache zu entſcheiden; denn Herr Schloſſer liebe nicht das Rütteln an ſolchen alten Sachen.

Je weniger das Geſetzbuch enthalte, deſto beſſer. Es müſſe ohne dieß nicht zu beſtimmt ſeyn, damit nicht jeder Alltagskopf ſich mit deſſen Auslegung und Anwendung befaſſen könne. Die richterliche Willkühr müſſe freyen Spielraum haben. Die Zeiten wären jetzt freilich ſchlecht; aber wenn man die Richter nur von dem unbequemen Zwange beſtimmter Geſetze befreiete, ſo würde man bald überall einen Minos finden.

Gegen dieſe Grundſätze habe der Entwurf des Preuß. Geſetzbuchs gefehlt. Er ſchreibe zu viel vor; und mache den Richter zur bloßen Maſchine; er ſey ſich aber hierin nicht immer gleich, und er erfordere zuweilen eine kleine Ueberlegung. Dieß beweiſt Herr Schloſſer ſehr bündig dadurch, daß er einige Paragraphen ſo deutet, wie man ſie nur deuten kann, wenn man ſie ohne alle Ueberlegung lieſt.

Dagegen habe ich nun freilich weiter nichts zu ſagen, als daß der Mißbrauch der Idee des gemeinen Wohls den guten Gebrauch nicht auf-

hebe;

hebe; daß das ſchlechtere, weil es ehedem das beſſere war, nicht ewig beibehalten werden dürfe, daß Etwas beſſer als Nichts ſey, daß der Druck der Geſetze weniger empfindlich falle, als der Druck des Deſpotismus, daß ich nicht recht wiſſe, warum zu dieſen ſchlechten Zeiten die Richter um ſo viel redlicher handeln würden, je mehr man ihnen Gelegenheit verſchaffte, nach Willkühr zu richten, und daß nach meiner unvorgreiflichen Meinung, der Richter noch Scharfſinn genug brauchen würde, um die dunkeln Thatſachen ins Klare zu ſetzen, und die Fälle richtig unter das Geſetz zu ſubſumiren, wenn auch dieſes deutlich und beſtimmt genug abgefaßt wäre.

Dieſer Auszug des Schloſſerſchen Werks nebſt der kurzen Widerlegung klingt etwas ſcherzhaft; aber ich kann aufrichtig verſichern, daß ich mich mit der Abſicht niederſetzte, einen trocknen Auszug zur beſſern Ueberſicht des Ganzen zu liefern. Ich kann nicht dafür, daß die Behauptungen des Herrn Schloſſers, wenn man ſie ihrer glänzenden Hülle beraubt, in ihrer nakten Geſtalt etwas auffallendes haben, was auch dem unbefangenſten ein kleines Lächeln abnöthiget.

Was die gegen einzelne Stellen des Entwurfs gerichteten Erinnerungen betrift, ſo habe ich durch Beiſpiele gezeigt, daß ſie nicht ſelten den Schikanen ſehr ähnlich ſehen. Einige aber ſind auch ſo beſchaffen, daß ſie in der That zu Verbeſſerung und nähern Beſtimmung des Entwurfs, den man niemahls für fehlerfrei ausgegeben hat, vieles beitragen können. Aber eben dieſe Zweifel und Bedenklichkeiten waren ſchon in den zu rechter Zeit und am gehörigen Orte eingeſendeten Bemerkungen enthalten, und bei der in vorigem Herbſt angefangenen Umarbeitung geprüft und benutzt worden.

Hätte Herr Schloſſer die Erſcheinung des wirklichen Geſetzbuches abgewartet, ſo würde er gefunden haben, daß ſeinen gegründeten Ausſtellungen abgeholfen ſey. Er würde aber ſehr irren, wenn er in Anſehung der oben bemerkten Verbeſſerungen das Verdienſt auf ſeine Rechnung ſchriebe. Denn man kann ihm die Verſicherung geben, daß die Umarbeitung derjenigen Materien, worauf ſeine Kritik ſich einſchränkt, längſt fertig, und zum Theil ſchon

an

n die Mitglieder der Geſetzcommiſſion zu noch-
nahliger Prüfung vertheilt geweſen ſey, ehe
och ſeine Schrift in den Buchhandel gekommen
oar.

luszug aus der Berliner Monatſchrift. November 1789. p. 560-501.

Anmerkung in einem Aufſatz über Herrn Albus.

Herr Hofrath Schloſſer hat, um den Nah-
men *βεϱλινομαϛιξ* ganz zu verdienen, neulich
Briefe, wahrſcheinlich an Herrn Dktr. Stark,
über die Geſetzgebung überhaupt und den Ent-
wurf des Preußiſchen Geſetzbuchs insbeſondere
bei Fleiſcher zu Frankfurt am Mayn drucken laſ-
ſen, welche, auſſer ſeinem Hang zu Sophiſte-
reyen, ihm nur ſein Haß gegen die Berliner ein-
gegeben haben kann. Man ſehe über dieſes neue
Produkt der üblen Laune des Herrn Schl. die
eben-

eben ſo feine als gründliche Rezenſion des Herrn Klein in ſeinen Annalen der Geſezgebung nach.

Fünftes Schreiben über den Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs.

Sie haben alſo nun die Kritik meiner Briefe über die Geſetzgebung, in den Annalen der preuſſiſchen Legislation und auch die abentheuerliche Note geleſen, womit die Berliner Monatsſchrift dieſe Kritik ankündigt. — Sehr natürlich iſt es, daß Sie ſich wundern, warum man ſeit einiger Zeit von Berlin aus das Publikum ſo oft fragt, wie man die Zigeuner zu fragen pflegt, von welchen man nur immer die gute Wahrheit hören will, und über die man böſe wird, wenn ſie einem auch manchmal etwas Unangenehmes erzählen Aber Sie werden es auch ſehr natürlich finden, wenn künftig das Publikum die Fragen, die von Berlin her-

rkommen, ſie müßten dann aus ſehr guter
and gefloſſen ſeyn, entweder nur mit Hofkom-
imenten, oder, da Männer von Gefühl ſich
it ſolchen Komplimenten nicht gern abgeben,
ar nicht mehr beantwortet. Mich insbeſon-
re, werden weder Sie, mein Freund, noch
nſt jemand, ſo leicht mehr in dergleichen böſe
ändel verwickeln.

Seitdem ich die Frage der Berliner Monats-
hriftſteller über meinen Glauben an Caglioſtro,
cht ſo beantwortet habe, wie ſie es verlang-
n, fahren dieſe vortrefliche Herren mich über-
l ſo grimmig an, wie Agamemnon den Calchos
ei einer ähnlichen Zigeunerfrage anfuhr:

Μαντι κακων, ὀυ πωποτε γος το κρηγυον ἐιπας.
Αει τοι τα κακ' ἐςι Φιλα Φρεσι μαντευεσθαι
Εσθλον δ'ουτε τι πω ἐιπας ἐπος ὀυδ ἐτελεσσας.

Nie noch haſt du, Prophete des Unglücks, was mir gefiele,
Prophezeit, dich freut es bis in die Seele, mir Uebles

Zu verkünden, und Gutes haſt du noch weder geſprochen
Oder gethan.

So viel Aehnliches dieſe Herren mit dem Agamemnon haben mögen, und ſo atridiſches klingt, wenn ſie ſagen, daß man, ohne ihr Feind, oder ein Sophiſt zu ſeyn, nicht anders denken könne, als ſie: ſo habe doch ich nicht Calchos Beruf, zu antworten, wenn ſie fragen. — Hätte ich ihn aber auch, ſo würde ich doch dieſen Atriden, ſelbſt unter dem Schutz eines Achilles, nichts mehr zu ſagen haben. Denn, ſeitdem dieſelbe, unter der Maske des Vogt Hummels, den Therſites ſpielten, ſind ſie für mich geſtorben, und die Streiche, die ſie dann und wann noch in die Luft gegen mich thun, kommen mir vor, wie die Hiebe des armen Ritters.

Che non ſe n'era accorto,
Andava combattendo ed era morto. *)

Laſſen

---

*) Der ohn' es zu bemerken,
Noch hieb und ſtach' und ſchon geſtorben war.
Bernini Orc. inam.

Laſſen wir alſo dieſe Herren, und ihre Noten, und Texte, bis ſie müde werden, allein zu reden, das doch endlich auch der unbändigſte Schwätzer wird.

Auch dem Verfaſſer und Sammler der Annalen der preuſſiſchen Legislation, würde ich auf ſeine Kritik meiner Briefe, oder ſeine Apologie des Geſetzbuches, wenigſtens jezt nicht geantwortet haben, wenn Sie es nicht wünſchten; wenn er ſelbſt es nicht zu verlangen ſchiene, und wenn er mich nicht einer Unbeſcheidenheit beſchuldigt hätte, deren ich mich nicht ſchuldig gemacht zu haben glaube.

Was ſollte ich auch ſonſt Herrn Klein zu antworten haben? Ich hatte gewagt, etwas an dem Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuches zu tadlen. Hat das, was ich bemerkte, den Geſetzverfaſſern gefallen, ſo werden ſie ſchon ſelbſt Gebrauch davon machen; und hat es ihnen nicht gefallen; ſo verliert dadurch weder die Wahrheit etwas, noch ich. Nicht die Wahrheit, weil dieſe nicht in die Gränzen der preuſſiſchen Monarchie eingeſchloſſen iſt; nicht ich, weil ich nach dieſem Geſetzbuch weder gerichtet werden kann, noch zu richten habe. Es kann alſo zwiſchen Herrn Klein und mir keine Kontrovers über dieſen Gegenſtand entſtehen; und wenn ich auf die Kritik oder Apologie deſſelben antworte, ſo geſchieht es, wie geſagt, nur um näher zu erklären, was Sie und er näher erklärt haben möchten; und um mich wegen der Beſchuldigung einer Unbeſcheidenheit zu entſchuldigen, welches ſchon die gemeinen Geſetze der Höflichkeit fodern.

Dieſe Entſchuldigung wird mir in den Annalen auch ſo nahe gelegt, daß ich damit vielleicht den Anfang machen ſollte; aber weil ich glaube, daß ſie vielleicht wird gütiger aufgenommen werden, wann ich vorher mich näher erklärt habe, ſo will ich dieſe Erklärung vorausſchikken.

Gleich am Anfang ſeines Aufſatzes beſchuldigt mich Herr Klein, daß ich mit dem Filangieri nicht ehrlich zu Werk gegangen wäre, ſondern daß ich mich auf einem Nebenweg verlohren hätte, wo ich dem Filangieri gar nicht begegnen konnte. Er glaubte, ich behauptete nur, daß das Feudalſyſtem zur Zeit der gänzlichen Anar-

Anarchie vortreflich geweſen wäre, und das läugne Filangieri nicht. *)

Ich fürchte, Herr Klein hat die erſten Seiten meines erſten Briefs entweder ſehr flüchtig geleſen, oder ſie, als er ſeine Apologie ſchriebe, wieder vergeſſen gehabt. Ich beſchriebe S. 13. ſehr deutlich den Stand, nicht der Anarchie, ſondern des Deſpotismus, und behauptete eben daſelbſt, daß um dieſer höchſt gefährlichen Krankheit des Staats, in welcher keine gute Geſetze gezeugt werden können, zu begegnen, nichts erwünſchter ſei, als das Lehenſyſtem; und daß folglich die Aufhebung dieſes Syſtems, die Zeiten gar nicht zu guten Geſetzen vorbereitet, vielmehr ihnen ganz entgegen gearbeitet habe, weil ſie den Deſpotismus auch in den Himmelsſtrichen wieder möglich gemacht hat, in welchen er ehemals nicht gedeihen konnte.

Mich

---

*) Ich finde wenigſtens in ſoweit, auch meine Meinung von den Lehn beſtätigt, durch das Urtheil Herrn Klübers in der Vorrede ſeiner Ueberſetzung des St. Palaye; und da dieſer denkende Gelehrte auch die Lehn für einen Zaum des Deſpotismus hält, ſo wird er ihre Brauchbarkeit nicht blos auf das mittlere Zeitalter einſchränken.

Mich dünkt, ich gehe mit dieſer Behauptung dem Filangieri, und allen unſern Deklamatoren gegen die Lehen, gerade entgegen.

Herr Klein konnte indeſſen ſich ſehr leicht verirren, weil, wie es ſcheint, dieſer Theil der Rechtswiſſenſchaft noch nicht von ihm berührt worden iſt. Wenigſtens beweiſt der Begriff, den er von dem Lehenweſen gleich darauf angiebt, daß Ihm dieſe Sache in einem ſehr ſchiefen Licht erſchienen iſt.

Das Eigenthümliche der Lehensverfaſſung, ſagt er, beſtehet darinn, daß ſie der Idee des gemeinen Wohls die Idee der perſönlichen Abhängigkeit ſubſtituirt, und was Amt war, oder ſeyn ſollte, in ein eigenthümliches Recht verwandelt.

Ich zweifle, ob die Lehensverfaſſung weder rechtlich noch politiſch betrachtet, je noch, jemand, ſo vorgekommen iſt.

Ich weiß wohl, daß bei vielen Lehen, Bauren und Leibeigene von jeher geweſen ſind; ich weiß auch, daß die Aſtervaſallen, den Kronvaſallen mehr anhiengen, als der Krone ſelbſt. Aber, ob Untervaſallen und Leibeigene zu einem Lehen gehörten, oder nicht, war blos zufällig, und auch die Allodien hatten von jeher Leibeigene.

Die

Die Untervaſallen gehörten ſo wenig zum Eigenthümlichen der Lehen, daß ihre Rechte zu der Zeit, in welcher die Lehen noch nicht erblich waren, oft willkührlich wiederrufen werden konnten, wenigſtens gewiß immer von ſelbſt aufhörten, ſo bald das Kronlehen erledigt wurde. Und ſelbſt heut zu Tage noch darf die Subinfeudation nicht einmahl den Agnaten, viel weniger dem Oberlehenherrn präjudiziren. Auſſer dem aber, iſt auch jedem Anfänger in der Deutſchen Geſchichte bekannt, daß nicht alle Deutſche Ingenui Lehenleute geweſen ſind, ſondern daß dieſe von Herzogen und Grafen, als freye Unterthanen unter den Königen regiert wurden, und vielleicht im Anfang nicht einmahl lehenfähig waren. Man kann alſo einmahl nicht ſagen, daß die Lehen, ſo weit die Idee der perſönlichen Abhängigkeit, dem gemeinen Wohl ſubſtituirt hätten, daß die Unterthanen des Staats, ein Eigenthum der Lehenmänner geworden wären.

Eben ſo wenig kann man auch ſagen, daß das Lehenverband, an die Stelle des politiſchen Bandes zwiſchen Herrn und Unterthanen getreten wären; und daß der Lehenmann durch den Nexum Fidelitatis, von dem Nexu ſubjectionis wäre

wäre entbunden worden. Denn das ſcheint Herr Klein vielleicht euch ſagen zu wollen. Dieſe Idee iſt aber ſehr irrig. Das Haus Oeſterreich will ſogar ganz das Gegentheil behaupten, und noch heut zu Tage, a Nexu feudi ad ſubjectionem ſchließen; ein Grundſatz der ſich freilich in der Deutſchen Reichsverfaſſung unmöglich behaupten läßt. Aber, eben ſo wenig läßt ſich der entgegen geſezte Satz, den Herrn Klein, als das eigenthümliche der Lehen angiebt, behaupten. Die Vaſallen waren allerdings ihrer Lehen wegen zu Kriegsdienſten verbunden; aber die Freyen waren es auch ihrer Allodien wegen, und nach dem Maas derſelben. Daraus folgt aber nicht, daß ihre Lehen ſie von andern Unterthanenpflichten befreit hätten. Daß die Vaſallen ihre Patrimonialgerichte hatten, und weder unter den Herzogen noch Grafen ſtanden, iſt allerdings wahr; aber man kann dieſe Gerichtsbarkeit ſo wenig für ein weſentliches Stück der Lehen halten, daß meines Wiſſens, noch niemand den Urſprung derſelben, auſſer durch Hypotheſen, hat angeben können; und in ſpätern Zeiten werden ſorgfältig die Gerichte, von dem Fundo Feudali, unterſchieden.

Ja, die Lehnbarkeit entzog den Vaſallen ſo wenig von der Unterthanenpflicht, daß wenn derſelbe die Gerechtigkeit nicht gebührend verwaltete, die Grafen, ſchon in den älteſten Zeiten, ſeine Gerichtsbarkeit ſuſpendirten. Alle die Befreyungen, welche der lehenbare Adel über Zölle Münzen u. ſ. w. erhielte, beweiſen genug, daß die Vaſallen immer Bürger und Unterthanen blieben, und dieſe Rechte beſonders erwerben mußten. Sie waren an die Landesgeſetze der Wehrgelder gebunden, wie andere, und die Capitulare ſchrieben ihnen mit eben dem Buchſtaben Geſetze vor, mit welchem ſie die unbelehnten Unterthanen regierten. Ja, Carl der Groſſe lies ſogar durch ſeine Miſſos unterſuchen und acht haben, wie die Vaſallen ihre Lehen verwalteten. Ich kann alſo auf keine Weiſe begreifen, wie Herr Klein auf den Gedanken kommen konnte, daß der Lehenmann aufgehört habe Unterthan zu ſeyn, und beſorge beinahe, daß ich hier, die etwas pretiöſen Ausdrücke des Herrn Verfaſſers, nicht recht verſtehe.

Noch unbegreiflicher iſt es mir aber, wie derſelbe es für ein weſentliches Stück der Lehen halten konnte, daß ſie das, was Amt war, in ein Recht verwandelt hätten. Unmöglich kann derſelbe doch die Dienſtlehen, für die eigentlichen Lehen halten wollen? Noch wird er den Kriegsdienſt, der eine Laſt war, von welcher man ſich oft befreyen ließ, für ein Amt halten; noch kann er die Patrimonial-Jurisdiktion, für ein weſentliches Stück der Lehen angeben wollen. Es iſt jedem Anfänger in dem Lehenrecht bekannt, daß erſt ſpät, zumahl in Deutſchland, der Feudal-Nexus, ein Real-Nexus geworden iſt; daß die Amtlehen urſprünglich nichts waren, als eine Art von Salarien, die aus der Nutznieſſung einer Liegenſchaft beſtanden; und daß der Beſitz eines Lehens nicht mehr Recht zu einem Amt, oder Dienſt gab, als unſere Beſtallungsbriefe auch.

Herr Klein fordert mich auf, meinen Begriff vom Lehenſyſtem anzugeben, und ich bin ihm und meinen Leſern denſelben auch allerdings ſchuldig, man wird aber nicht von mir verlangen daß ich ihn ſo angeben ſoll, wie er wirklich in einer Epoche der Lehensgeſchichte exiſtirt hat. Denn, da ich in meinem erſten Brief

ſelbſt

ſelbſt ſage, daß dieſes Syſtem nur durch gute Geſetze beſtimmt, den Staat zu einer guten Geſetzgebung fähig machen könne; ſo habe ich kein wirklich eingeführtes Lehenſyſtem vor Augen haben wollen; dennoch beſcheide ich mich daß, da ich das Wort Lehen gebraucht habe, ich auch von dem Hauptbegriff den daſſelbe bezeichnet, mich nicht entfernen darf.

Ich ſetze dieſen Hauptbegriff darin, daß ein Theil des unbeweglichen Staatsbodens, einer Claſſe von Unterthanen, nur zum nutzbaren Eigenthum gegeben, das directe Eigenthum aber dem Staat vorbehalten werde. Dieſer Begriff liegt bei allen Lehen zum Grund.

Ein Lehenſyſtem das auf dieſen Begriff gebaut iſt, hat in einer Monarchie (denn von dieſen rede ich allein) die Wirkung, daß durch daſſelbe ein Adel, den ich, überzeugt durch Montesquieu's Gründe, in einer Monarchie, die kein Despotismus werden ſoll, für unentbehrlich halte, radizirt werde. Dieſer Adel wird durch dieſe Lehen, die wie ich es für unumgänglich nöthig halte, erblich ſeyn müſſen, eine von dem Regenten unabhängige Subſiſtenz haben, die ihn in den Stand ſezt, die Conſtitution

tution, welche ihn perſönlich intereſſirt, gegen den Monarchen zu behaupten. Die Vergebung der Lehen muß deswegen dem Willen des Regenten eben ſo entzogen werden, als wie die Allodificirung der Lehen, oder die Umſchaffung des Allodiums in Lehen. Nur der Adel muß ein Recht auf dieſe Lehen haben, und auch ein geadelter Bürger muß auf ſie keinen Anſpruch machen können; ohne Einwilligung des größten Theils des landſtändiſchen Adels. Die Lehen ſelbſt müſſen ſo proportionirt ſeyn, daß kein Uebergewicht zu fürchten iſt; zwei müſſen nicht auf Einer Perſon, und eins muß nicht auf mehrern Perſonen ruhen; der Adel, der Lehen beſizt, muß vom Gewerb ausgeſchloſſen ſeyn; auf den Landtägen muß nur der Lehensbeſitzer erſcheinen; alle müſſen aber nur ein collectives Votum und nur in gewiſſen Sachen, ein Veto haben. Mit ihnen müſſen die Munizipalitäten auf dem Landtag in eben der collectiven Weiſe votiren, und auch in beſtimmten Sachen ihr Veto haben. Alle müſſen aber gleich an den Laſten des Staats tragen. — Doch ich habe mich nicht anheiſchig gemacht, noch vermag ich, den politiſchen

Stein der Weiſen zu finden. Selbſt Machiavell wußte ſich nicht zu helfen, als er unterſuchen wollte, wer die Conſtitution bewachen ſollte! *)

Ich glaube nun deutlich genug mich erklärt zu haben, wie ich es verſtanden, als ich ſagte: daß das Lehenſyſtem einer guten Geſetzgebung gar nicht nachtheilig, ſondern vielmehr ihr beförderlich wäre, und ich hoffe, alle diejenigen werden mir beiſtimmen, welche gedenken, daß durch das Lehenſyſtem allein ein Körper des Staats etablirt werden kann, der ſeine Subſiſtenz weder dem Monarchen verdanken, noch ſie durch Gewerb ſuchen muß, und deſſen ganzes Eigenthum doch vom Staat abhängig iſt. — Ich weiß wohl, daß ein unpatriotiſcher Souverän auch dieſen Körper verderben kann; ich weiß, daß er durch ſeinen Stolz, und durch den Mißbrauch ſeiner Vorrechte, dem dritten Stand höchſt läſtig werden kann: aber daß das alles weniger in einem ſolchen Staat zu beſorgen iſt, wo die Landſtändigkeit des Adels auf dem Lehenſyſtem ruht, als da, wo die adelichen Rech-

---

*) Diſcorſi, l. 1. C. 4

Rechte nicht an den Boden geheftet ſind; oder, wo der Boden, woran ſie hängen, ganz dem Staat entzogen, und freies Eigenthum geworden iſt; oder wo gar kein Adel, ſondern alles nur unter dem Schemel des Throns in eine Linie geordnet iſt: davon bin ich ſehr überzeugt. — Und in allem, nicht in der Politik allein, kann unſere Vorſicht, nur nach größern Wahrſcheinlichkeiten richten. — Da ich nicht von Adel bin, und als freyer Bürger einer freyen Stadt, in welcher kein Unterſchied zwiſchen Bürger und Adel iſt, weder Urſache, noch Luſten habe, mir je die adelichen Vorrechte zu erkaufen, obgleich in unſern proſaiſchen Zeiten Adelsbriefe, und Grafen- und Fürſtenpatente gekauft werden, wie Legitimationsſcheine, Notariats- und Doktordiplomen; und da ich von dem Adel in Corpore und von jedem Individuum deſſelben, mehr nicht fordere noch erwarte, als daß ſie mich meinen Platz behaupten laſſen, wie ſie ihren behaupten: ſo hoffe ich, daß man mir nicht eben die Vorwürfe machen wird, die man dem arroganten Boullainvillers, und dem weißen Montesquieu, um der Meinung willen die ſie über den Adel geäuſſert haben, gemacht hat. Ich bemerke

merke das nicht um Ihrentwillen, mein Freund! ſondern um anderer Leſer willen. Denn ſie wiſſen genug, daß ich um des ganzen hohen und niedern Adels willen, nicht einmahl Schöneichen für einen erträglichen Dichter halten, vielweniger eine philoſophiſche oder politiſche Theſe annehmen, oder verwerfen würde. Was ich alſo hier ſage, und ſchon in meinen politiſchen Fragmenten, vor mehr als zehen Jahren ſagte, und ſchon öfter wiederholt und geſagt habe, iſt meine wahre Meinung von der Sache, die ich hier nicht ſo feyerlich für meine Meinung erklärt haben würde: denn was liegt dem Publikum daran? Wenn Herr Klein ſie nicht ausdrücklich noch beſtimmter zu leſen verlangt hätte, als ſie ſchon in meinem erſten Schreiben zu leſen war.

Herr Klein hat aber dieſes erſte Schreiben, vermuthlich weil es das Geſetzbuch nicht unmittelbar berührte, wie es ſcheint, nur ſehr flüchtig durchlaufen, und eben ſo flüchtig ſcheint er Robertſons Räſonnement über die Lehen geleſen zu haben? Der Ueberſetzer müßte Robertſon unglaublich verunſtaltet haben, wenn er ihn hätte ſagen laſſen, daß das Lehenſyſtem da angefangen habe, wo die Abhängigkeit der Einzelnen von den Communen, ſich in die Abhängigkeit von den verſchiedenen Oberhäuptern verlohr. So ſuperfiziel die Schilderung iſt, welche Robertſon von dem Lehenweſen giebt, ſo unterſcheidet er doch die Epochen beſſer, wenigſtens finde ich ſie beſſer in dem Original unterſchieden. Er giebt S. 16. — der Baßler Ausgabe, deutlich den Unterſchied zwiſchen dem Allodium, und den Lehen, und den Urſprung der leztern an, wenn er jenes als eine Folge der urſprünglichen Theilungen der franzöſiſchen Eroberungen, dieſe als ein Geſchenk der Könige darſtellt. Er vergißt freilich bald darauf, daß die Afterbelehnungen im Anfang ſehr prekär waren, und wenn er S. 17. die Anarchie daher leitet, weil die Monarchical-Parts, und die Ariſtocratal-Parts keine Mittelgewalt zwiſchen ſich gehabt haben, um jede in ihren Schranken zu halten, ſo kann man das bei weitem nicht den Lehen allein zuſchreiben; ſondern die Schuld lag blos an der Nichtswürdigkeit der Könige des erſten Geſchlechts, vor der Ausdehnung der Gewalt der Major-Domus. Dieſe Nichtswürdigkeit, die ſich ſonderlich zur Zeit der Brunshild zeigte, hatte aus dem ſonſt abhängigen Major-Domus, eine Art von Epho-

ren

ren gemacht, unter welchem der König ganz null war. Eben dieſe Nichtswürdigkeit hatte die freyen Allodialbeſitzer ſo in Verzweiflung getrieben, daß ſie ſich den Grafen und Herzogen entzogen, und ſich in den Schutz der Vaſallen, und der Geiſtlichkeit begeben mußten. Eben dieſe hatte es möglich gemacht, daß die, mehr von der Nation als vom König abhängige Majores Domus, die königlichen Güter theils ſich zueignen, theils andern überlaſſen und hingeben konnten. An allem dem war das Lehenſyſtem ganz unſchuldig. Denn, Vaſallen und Allodialbeſitzer züchtigten zugleich den Misbrauch der königlichen Gewalt, und ſuchten den aufkeimenden Deſpotismus gleich in der Geburt zu erſticken. Die Anarchie damaliger Zeiten, war freilich ein Uebel, aber es war ein kleineres Uebel als der Deſpotismus, und wahrhaftig ein nöthiges Uebel!

Wenn Robertſon eben an dieſer Stelle ſagt, daß the powerfall Vaſſalls of the Crown extorted a Confirmation for life of thoſe grants of Land, which had been beſtows d'only during Plea-

Pleaſure; *) ſo iſt bekannt genug, daß ſchon lange vor Carl dem Kahlen einige Lehen auf Lebenslang, einige auf ganze Familien gegeben worden ſind, und eben ſo bekannt iſt, daß in Deutſchland die Erblichkeit der Lehen, viel ſpäter unter Kaiſer Conrad, geſetzmäßig eingeführt worden iſt. Auf der folgenden Seite ſagt Robertſon freilich, daß die Vaſallen, wie Herr Klein ſagt, die Einzelne der Communen, d. i. die Unterthanen, ſich unterworfen hätten; er ſelbſt aber gibt das als eine viel ſpätere Folge der Lehenbarkeit an, und ſchreibt dieſe Veränderung nicht der Lehenbarkeit, ſondern den, von den Vaſallen erworbenen auſſerordentlichen, gar nicht zum Weſen der Lehen gehörigen Vorrechten zu. Wie konnte er auch anders, da in Deutſchland unzählige Beiſpiele ſind, nach welchen die Allodialbeſitzer, weil ſie eben dieſer Vorrechte genoſſen, die ſie erſt um, und nach dem Interregnum dem Reich zum Lehen auftrugen, eben den Weg giengen, auf welchem die Vaſallen wandelten?

Alle

---

*) Die mächtigen Cronvaſallen zwangen den König, das Land, das er ihnen nur aus Wohlgefallen gegeben hatte, ihnen auf Lebenslang zuzuſichern.

Alle die Declamationen des Robertſon, Argenſon, und ich weiß nicht weſſen mehr, womit ſie die Lehen verſchreyen wollten, ſcheinen mir alſo das Syſtem ſelbſt nicht zu treffen; und überhaupt hat Herr Klein ſich in dieſer Sache an dem Robertſon, der ſeiner Abſicht gemäs, ſeine Schilderung nur mit einzelnen Pinſelſtrichen darſtellte, einen ſehr unſichern Führer erwählt. Ich wollte demſelben nicht zumuthen, die alten deutſchen Geſetze, Synodalacten, Capitularien, Formulare u. ſ. w. durchzuſtudiren, ſo wenig ich mir das ſelbſt zugemuthet habe; aber, da er Hand an ein neues Geſetzbuch legte, und eine Apologie dafür ſchreiben wollte, ſo würde es ihm doch wohl ſehr nützlich geweſen ſeyn, wenn er des Montesquieux Eſprit des Loix ſich wieder zur Hand genommen hätte, in deſſen leztern Büchern ihm das Lehenweſen auf einer andern Seite würde erſchienen ſeyn, als er es anzuſehen ſcheint.

Ich bin indeſſen in dieſes Lehenſyſtem nicht ſo verliebt, daß ich, wie Herr Klein mir S. 329. Schuld gibt, es dem Nationalintereſſe vorziehen, oder es für das einzige gemeine Wohl halten wollte. Herr Klein kann ſich bei dieſer

Stelle nicht darein finden, was es helfen ſoll, wenn man das Lehenſyſtem mehr anpreißt, als das gemeine Wohl im Munde führt. Mich dünkt, ich ſage ziemlich deutlich, daß ich das Lehenſyſtem deswegen anpreiße, damit man das gemeine Wohl nicht blos im Munde führe; und damit man, unter dieſem Namen des gemeinen Wohls, nicht Fürſtenintereſſe, für Nationalintereſſe verkaufe. Von dem Anpreiſſen, und im Munde führen, iſt indeſſen hier die Rede nicht. Das kann den Bürger wenig beruhigen, daß ein paar Philoſophen, oder meinetwegen auch alle philoſophiſche, und juriſtiſche Lehrſäle, wie Herr Klein ſagt, das Recht des Fürſten nicht als Eigenthumsrecht, ſondern als Amt betrachten. Das iſt ihm allein wichtig, daß die Staatsverfaſſung den Fürſten und ſeine Räthe nöthigen könne, dieſes Recht ſo zu betrachten, und das dünkt mich, kann nicht beſſer als ein, auf einem weiſen Lehenſyſtem ruhender Adel, und ein auf die Conſtitution gegründeter landtagsfähiger Dritterſtand. Wie ſchwer aber die Einrichtung einer ſolchen Conſtitution, in unſern fühllos-egoiſtiſchen, oder berauſcht patriotiſchen Zeiten, eingerichtet werden

den könne, das habe ich in meinem erſten Schreiben S. 36. und ferner ſelbſt bemerkt; und eben deswegen habe ich unſere Zeiten für unfähig zu einer guten Geſetzgebung erklärt.

Sehr gerne gebe ich zu, daß, wie Herr Klein S. 330. ſagt, die Idee vom gemeinen Wohl nicht deswegen zu verwerfen ſey, weil ſie oft mißbraucht wird. Behüte Gott, daß ich ſie verwerfen ſollte! Ich ſage nur, daß einem Staat mit dieſer Idee nichts gedient iſt, wenn ſeine Konſtitution ſie nicht ſo feſt hält, daß ſie in ihrer eigenen wahren Geſtalt in ihm realiſirt werden müſſe.

Und dieſes, ſagt Herr Klein auf eben dieſer Seite, wäre der Fall im Preuſſiſchen; ja er glaubt, wenn mir die preuſſiſche Verfaſſung bekannt geweſen wäre, ſo würde ich die Hälfte meines Buchs wohl ungeſchrieben gelaſſen haben. — In der That aber, ich würde nicht! — Ich ſage in meinen Briefen, ſowohl in der Vorerinnerung, als gleich im Anfang des zweiten Briefs, ich ſage ſogar auf dem Titel ſelbſt, daß ich meine geringen Reflexionen nicht allein auf das preuſſiſche Geſetzbuch einſchränke, ſondern, daß ich ſie auch zum größten Theil über die

ganze

ganze Geſetzgebung ausbreite. Nicht Preuſſen allein arbeitet an Geſetzbüchern. Von dem Cordeliere bis zum Caucaſus, beſchäftigt man ſich überall damit, und ob ich gleich ſehr gewiß bin, daß meine Briefe weder da noch dort werden geleſen werden; ſo hat es mir dennoch geſchienen, daß ein ſo allgemeiner Gegenſtand, auch Gegenſtand meiner Betrachtung ſeyn könne.

Wenn jedoch nach Herrn Kleins beliebiger Vorausſetzung, die preuſſiſchen Landſtände Rechte, und zwar ſolche haben, welche auf die Geſetzgebung wirkſam ſeyn können; ſo muß ich mir die Erlaubniß ausbitten, hier noch eine Bemerkung über das preuſſiſche Geſetzbuch nachzuholen, die ich, wegen meiner Unwiſſenheit der Verfaſſung dieſer Lande, bei meinen erſten Briefen nicht machen konnte.

Dieſe Bemerkung beſteht nemlich darinn, daß in dem Entwurf des Geſetzbuches von keinen ſolchen landſtändiſchen Rechten, wenigſtens gewiß von keinen, die Einfluß auf die Schöpfung, oder auf die Handhabung der Geſetze hätten, eine Sylbe geſagt wird. Es iſt daſelbſt immer nur die Rede von dem Staatsoberhaupt. Freilich kann man in einem myſtiſchen Sinn König und

und Landſtände unter dieſer Benennung verſtehen; aber da man in Berlin ſo vielen Abſcheu vor allem, was nur von weitem nach Myſtizismus ſchmeckt, zu äuſſern pflegt, und da der höchſtſelige König in ſeiner Kabinetsordre ſich allein die geſetzgebende Gewalt zuſchreibt: ſo wird man das Wort Oberhaupt, Staatsgewalt, Landesherr u. ſ. w., unmöglich von einem landſtändiſchen Conſeß verſtehen. Es iſt mir wohl bekannt, daß der Entwurf der preuſſiſchen Geſetzgebung den Landſtänden zum Moniren mitgetheilt worden iſt; aber er iſt auf eben dieſe Weiſe dem ganzen deutſchen Publikum mitgetheilt worden. Haben nun die Landſtände im Preuſſiſchen Theil an der Geſetzgebung, ſo hätte dieſer ihr Antheil allerdings in einem Geſetzbuch, das nach ſeinen erſten Paragraphen: **Alle Rechte der Mitglieder der preuſſiſchen Staaten ſowohl gegen den Staat als unter ſich beſtimmen ſoll**, auch dieſe colegislativen Rechte der Stände beſtimmen ſollen. Und haben ſie keine ſolche Rechte, ſo würde ich, die preuſſiſche Verfaſſung möchte mir noch ſo gut bekannt ſeyn, doch deswegen nicht eine Zeile meines Buchs ungeſchrieben gelaſſen haben.

Ich bin indeſſen mit der preuſſiſchen Verfaſſung doch nicht ſo ganz unbekannt. Ich weiß allerdings, daß die preuſſiſchen Staaten ein Analogen von Landſtänden haben; ich weiß auch, daß dieſe als ſolche, ihre eigene Rechte haben; weiß, daß Friederich der Zweite manchen Prozeß ſeiner Kammern gegen die Landſtände verlohren hat, und bin gewiß, daß die vorigen Könige und Kurfürſten, und die folgenden noch manchen verlieren werden. Aber, wenn ſchon Marcus Antoninus ſeinen Prokuratoren befehlen konnte, ne aliquid arrogantius facerent; wenn er ſchon die Delationes quibus fiſcus augeretur, verabſcheut hatte; wenn er ſchon, fiſco in cauſis Compendii nunquam favit; *) wenn ſchon unter den Maximinen Modeſtinus ſagen konnte: non puto delinquere eum, qui in dubiis quæſtionibus *contra fiſcum facile reſpondit*; **) ſo konnte doch Juſtinian eben ſo gut ſagen: Imprimis autem moderatori ſtudio ſit, ut fiſco faveat; ***) ſo kann doch jeder folgende Geſetzgeber das und

noch

---

*) Capitolin. C. VII. XI. XII.

**) L. 10. ff. de Jur. fiſci.

***) Ed. Juſtin. IV. C. II. §. 1.

noch mehr ſagen. Auch geſteht Herr Klein, daß, wenn die Juſtizkollegien den Kammern entgegen wären, wohl ein Sturm entſtehen könne u. ſ. w. Ueberhaupt aber ſcheint er ganz von der Hauptfrage abzugleiten. Wir ſprechen hier nicht von Richterſprüchen, die dem Fisko, und warum allein dem Fisko? die dem Deſpotismus in allen ſeinen Aeſten günſtig ſind; ſondern von Geſetzen! — Doch es iſt wahr, die drey Prüfungen, worauf Herr Klein nach S. 331. die Sicherheit der preuſſiſchen Gerechtigkeitspflege und Geſetzgebung baut, können allerdings hier völlig beruhigend ſeyn: und wenn ich etwas von dieſen drei Prüfungen gewußt hätte; ſo würde ich S. 37. meiner Briefe nicht ſo viele Beſorglichkeit über die Beſtellung der Landeskollegien geäuſſert haben! Denn es iſt allerdings richtig, wie Herr Klein S. 332. bemerkt, daß andere deutſche Staaten, mit einer mäßigen Anſtrengung, auch ſolche drey Prüfungen einführen können; und wirklich ſehe ich hier und da in Deutſchland ſolche vortrefliche Examinirordnungen erſcheinen, daß wir die Wiederkehr der Aſtrea noch vor Ausgang dieſes Jahrhunderts unfehlbar zu erwarten haben. Solche drei

Prüfungen machen denn freilich das Lehensſyſtem ganz überflüſſig, und wenn man dieſes den franzöſiſchen, den brabäntiſchen, den lüttichſchen Patrioten recht begreiflich machen könnte; ſo zweifle ich nicht, daß ſie um eine neue Konſtitution ſich nicht mehr ſo ſehr bemühen, ſondern ſich völlig mit ſolchen Prüfungen begnügen, höchſtens ſie auch auf die Regenten ſelbſt erſtreckt, zu ſehen wünſchen werden.

Was in der Folge S. 333. Herr Klein von der Trennung der Juſtizkollegien und dem Generaldirektorium ſagt, iſt allerdings ganz richtig; ſo wie es überhaupt unſtreitig richtig iſt, daß eine weiſe und geſchickte Vertheilung der Staatsdepartements, der ſicherſte Kanal iſt, wodurch die Weisheit und Gerechtigkeit eines weiſen Regenten, ſich über ſein ganzes Volk verbreiten kann. In dem Staat aber, der einer guten Geſetzgebung fähig ſeyn ſoll, verlangte ich, daß dieſer Kanal durch die Konſtitution befeſtigt ſei, und daß ſeine Abänderung nicht von der Willkühr des Souveräns und ſeines Miniſteriums abhienge. Und eben das wollte Montesquieu ſagen, wann er im 2ten B. 4. Kap. des Eſprit des Loix, die Pouvoirs intermediai-

für ein weſentliches Stück der Monarchie an-
et.

Mit dem, was bis zur 333ſten Seite ge-
t wird, fertigt Herr Klein meinen erſten Brief
ſo flüchtig er ihn geleſen zu haben ſcheint;
at er den zweiten doch gewiß noch eilfertiger
chgelaufen. Er reihet die Gedanken, die
darinn geäuſſert habe, ſo wunderbar anein-
er, daß meine Ideen von der Sache noch un-
eurer werden, als der Menſchenkopf an dem
rdehals des horaziſchen Mahlers. Er tadelt
ich, die allzugroſſe Simplifikation der Ge-
, und glaubt, daß der Grundſatz, der
glichſten Freiheit, das Hauptaxiom ſeyn
ſe, aus welchem der Geſetzgeber ausgehe.
glaubt deswegen, daß der Zwang ſo we-
als möglich anzuwenden ſei, und daß ein
etzgeber ſehr übel handle, wenn er ſeine
ſicht dem Unterthan aufdringe. Vielmehr
er, ſoll jedem Freiheit gelaſſen werden, nach
r Einſicht zu handlen, ſo weit dadurch
nützliche Thätigkeit der andern nicht
indert würde. — Und daraus ſoll folgen,
ein Staat wenige Geſetze brauche? Daß
bleibend ſeyen? — Nichts weniger ſagt
Herr

Herr Klein. Gerade das Gegentheil. Je ausgebildeter die Nation iſt, deſto mehr Geſetze muß ſie haben; jemehr ihr Verſtand fortſchreitet, deſto mehr muß das Geſetzbuch ſich ändern.

Es war unvermeidlich, daß Herr Klein ſich in ſeinem Räſonnement nicht verwirrte, da er den Unterſchied zwiſchen Regierungsgeſetzen und bloſen Civilgeſetzen, nicht vorausſchicken wollte. Auch ich ſage, daß der Regierungscodex ſehr weitläufig ſeyn muß; auch ich ſage, daß er ſehr fluctuirend ſeyn muß; auch ich ſage, daß je weiter ein Volk in ſeiner Einſicht kommt, je thätiger es wird; ſeine Regierungsgeſetze ſich auch vermehren müſſen. Das liegt aber in der Natur dieſer Geſetze, und nicht in den Prämiſſen des Herrn Kleins, welche ich nicht mit einander vereinigen kann; und welche ſich einander ſelbſt deſtruiren. Ich bin es ſehr zufrieden, daß der Geſetzgeber nicht ſeine Meinung von dem gemeinen Wohl dem Volk aufdringe; aber daraus folgt, daß über alle die Gegenſtände, in Rückſicht auf welche der Regent dem Volk ſeine Meinung vom gemeinen Beſten nicht aufdringen will, er gar kein Geſetz geben darf;

oder

der gäbe er eins, ſo würde es nur ein guter
Rath werden, den man befolgen könne, oder
icht. — Herr Klein erkennt dieſes ſelbſt, und
hränkt alſo dieſe Freiheit ſo weit ein, als da-
urch der nützlichern Thätigkeit anderer der
Weg nicht verlege werde. Dieſe Einſchrän-
ung ſchlägt aber die ganze Regel nieder. Denn
er urtheilt, ob das der Fall iſt oder nicht? —
Wie? Ich pflanze Toback, und verkaufe die ro-
en Blätter, weil meine Umſtände mir die
Verarbeitung nicht erlauben, ſo hoch ich kann.
mſonſt ſagt man mir, du ſtehſt dadurch der
ützlichern Thätigkeit des Tabackpächters im Wege.
hm iſts freilich nützlicher wenn er mir 20 Pro-
ent weniger bezahlt, als ich ſonſt dafür löſen
ann, aber mir nicht. Wer urtheilt hier, wel-
e Thätigkeit die nützlichſte iſt? Der Geſetzge-
er. — Und wonach? Nach ſeinem Begriff vom
Wohl des Ganzen. — Dringt er mir alſo ſei-
en Begriff von dieſem Wohl nicht auf? —
ch will gerne glauben, daß die Thätigkeit der
alliſchen Salzkoten, dem preußiſchen Staat
ützlicher iſt, als die Kollberger Salzpfannen;
der wenn das Geſetz dem Kollberger Bürger,
nd dem Preußiſchpommern nicht befiehlt, die

Halliſche Thätigkeit für nützlicher zu halten, ſo wird man ihn doch nicht davon überreden können.

Doch Herr Klein will ſeinen Satz von der Vergröſſerung und Veränderung des Geſetzbuchs, auch auf Civilgeſetze ausdehnen; er verwechſelt aber den Begriff von neuen Geſetzen, mit dem, von andern Geſetzen. — Es iſt unſtreitig, daß wenn eine Ackerbaunation, eine handelnde wird, daß ſie neue, auch Civilgeſetze haben müſſe. Es iſt ſehr gewiß, daß die Erfindung der Wechſel, der Aſſecuranzen, des Geldhandels, neue Civilgeſetze erforderte; aber daß dadurch die Geſetze von den Ehen, vom Heurathsguth, Teſtamenten, Kauf und Miethe geändert würden, das ſehe ich nicht. Rom nahm ſehr verſchiedene Geſtalten an, ehe dieſer Staat ſein Geſetz von der väterlichen Gewalt änderte, und noch in dem Juſtinianiſchen Geſetzbuch finden ſich Spuren von dem Geſetz der XII. Tafeln. Ich habe nie geſagt, daß das Civilgeſetz ſo dauerhaft ſeyn könnte, wie die Geſetze der Gravitation, der Elaſtizität, der Bewegung ꝛc. Ich habe nur geſagt, daß, da ſie auf dem Verhältnis der Pflichten eines Bürgers gegen den andern ruhten, ſie ungleich mehr Feſtigkeit haben könnten,

als

als die Regierungsverordnungen, die auf das Verhältniß des Staats zu ſeinem gemeinen Wohl, gebaut ſind. Mich dünkt dieſe Geſetze verhalten ſich zu einander, wie die Diät zur Therapeutik. Jene iſt auch manchen Veränderungen unterworfen; dieſe muß ſich von Tag zu Tag, oft in einem Tag mehrmal ändern. Schon Plato hat in ſeinem Politiker ſich dieſer Anſpielung bedient; er hat ſie aber, wie mich dünkt, ſehr ungeſchickt, auf die Staatsgeſetze angewendet, und ſich verleiten laſſen, eine Art von Lobrede auf den Deſpotismus zu halten, die wohl wenig die Prüfung ausdauern wird.

Wenn Herr Klein mich ſo verſtanden hätte, und mich dünkt, ich habe mich ziemlich deutlich darüber in meinem zweiten Brief erklärt, ſo würde er mir gar nicht aufbürden, daß ich **auf den Gedanken gekommen wäre, daß man in dem Preußiſchen den Vorſatz habe, ein Geſetzbuch zu liefern, welches in allen ſeinen Beſtimmungen, unveränderlich bleibe.** Ich habe vielmehr das als einen Hauptfehler an dem Entwurf des Preußiſchen Geſetzbuchs bemerkt, daß, weil daſſelbe Regierungs-, Polizei- und Strafgeſetze unter einander werfe, nothwendig ein ſehr veränderliches Geſetzbuch daraus entſtehen werde. Ich ſage dieſes ausdrücklich, im dritten Brief S. 143. — Nirgends ſage ich, daß die Verfaſſer dieſes Entwurfs verſprochen hätten, unter ſolchen Umſtänden ein dauerhaftes Geſetzbuch zu liefern; ſondern ich bemerke nur, daß dieſelben ein bleibenderes Werk geliefert haben würden, wann ſie ſich nicht unter ſolche Umſtände geſezt, ſondern ſich begnügt hätten einen bloſen Civil-Codex zu geben.

Ich habe das Unglück immer, falſch vom Herrn Klein verſtanden zu werden. Ich ſage nirgends, daß, wie S. 335. behauptet wird, die bürgerlichen Geſetze ſich auf die Meinung des Volks, von dem was unter den Privatperſonen Recht und Unrecht iſt, gründe. Ich ſage deutlich, und weitläufig S. 106. daß ſie ſich auf die Beſtimmung dieſer Meinung gründen, und S. 120. u. f. daß der Geſetzgeber der ſey, welcher dieſe Meinung beſtimmt. Iſt dieſe Beſtimmung, nach der Vorſchrift der Conſtitution geſchehen, ſo mag die Meinung der Leute ſich ändern wie ſie will, das Geſetz bleibt alsdann doch immer ſtehen. — Welche Metamorphoſe meiner Gedanken, weil Herr Klein ein einzi-

inziges Wort überſehen hat! Man ſagt, daß
och ſchlimmere Metamorphoſen in der Berliner
Litteratur, ſonderlich in eriſtiſchen Schriften nicht
hne Beiſpiel wären.

Wie ſoll man nun aber, ohne ein Geſetzbuch,
ie Rechte der Bürger feſtſetzen, wann ſie nicht
luctuiren ſollen? Sollen ſie, ſagt Herr Klein,
vie ich wollte, blos von der Einſicht des Rich-
ers abhangen? Ich habe das nicht gewollt,
vill es auch noch nicht. Die logiſche Erklärung
vill ich dem Richter laſſen; ein bleibendes, fe-
ſtes Geſetzbuch will ich wünſchen; aber, da ich
ezt die Zeit nicht ſo geſchickt glaube, daß ich
ins darin hoffen könnte, das der Mühe werth,
as nicht gefährlich wäre, ſo wollte ich aller-
ings, daß wir uns mit den Geſetzen, die wir
aben, begnügten, und nur einen authoriſirten
Commentar darüber machten; ſo wie Diogenes
ich begnügte, ſeinen Mantel zu flicken, weil er
u arm war, einen neuen zu kaufen, auch wohl
Löcher darinn ließ, wo er nicht einmal Lappen
ande.

Ich kenne die Schwierigkeiten ſehr gut,
ie ſelbſt dieſer Vorſchlag auf ſich hat, und die
Herr Klein S. 337. nur berührt: denn es gibt

deren noch mehrere, zumahl zu unſerer Zeit, in welcher das reine römiſche Recht ſo lang vergraben war, das erſt nun einiger Hofnung ſeiner Palingeneſie entgegen ſieht. Alle dieſe Schwierigkeiten fallen aber mit doppeltem Gewicht auf ein neues Geſetzbuch. Das Ende des Streits würde alſo wohl ſeyn, daß man das Geſetzbuch und den Cammentar ſo lange ſeyn laſſe, bis die neue Weisheit gezeugt wird, zu deren Geburt ſich unſere Aufklärer vielleicht ein wenig zu früh, ſchon izt überall ſchürzen und gürten.

Auf der 339. S. kommt Herr Klein meinen Bemerkungen über das preußiſche Geſetzbuch näher. Er glaubt, weil in Berlin ein Obertribunal ſey, deſſen rechtliche Grundſätze in allen preußiſchen Staaten angenommen werden müſſen, ſo habe man ein jus commune finden können, ohne, wie ich es für nöthig hielte, mit der Vorarbeit zu dem neuen Geſetzbuch, bei den Provinzialſtatuten den Anfang zu machen. Dieſe machten ohnehin die Ausnahme, das jus commune die Regel, und man könne das Syſtem nicht nach den Ausnahmen machen.

Ich meyne in einem ſo weitläuftigen, aus ſo verſchiedenen Provinzen zuſammengeſezten Reich,

Reich, wie das preuſſiſche iſt; da wäre gar kein jus commune möglich. Das jus commune überhaupt iſt wie der Archæus der Alchimiſten, der überall iſt, und nirgend gefunden wird. Nach dem Sinn der königlichen Cabinetsordre, ſollte, dünkt mich, nicht ſowohl ein jus commune, als vielmehr ein jus ſuppletorium gemacht werden. Ich gebe gerne zu, daß die Ausnahme nicht vor der Regel ſeyn kann; aber, das was ergänzt werden ſoll, muß doch vor der Ergänzung da ſeyn, und erkannt worden, und überſehen worden ſeyn? Macht man das Supplementenbuch früher, als die zu ſupplirende Geſetzbücher, ſo kann daſſelbe nichts anders werden, als ein Fluidum ſpermaticum, worinn nach Büffons Hypotheſe die organiſchen Körperchen im Vorrath liegen, und aus welchem ſie ſich anhängen, wo der zu bildende Körper eine Lücke hat. Doch ich will hier gerne meine Meinung für mich behalten, ich habe ſie S. 153. ſelbſt nur ſehr zweifelhaft hingelegt.

Was Herr Klein von S. 340. bis 342. ſagt, beruht alles auf der Frage, ob, wenn auch gleich der rechte Zeitpunkt zu einer neuen Geſetzgebung nicht vorhanden wäre, man nicht doch im Preuſſiſchen ein neues Geſetzbuch hätte ſchreiben ſollen? Dieſe Frage würde ich ohne Unbeſcheidenheit nicht haben aufwerfen können. Ich habe ſie aber auch nicht aufgeworfen, vielmehr habe ich deutlich geſagt, daß mein erſtes Schreiben den preuſſiſchen Staat gar nicht angehe: und hätte ich dieſe Frage aufgeworfen, ſo war ſie mit zwei Worten, durch die königl. Kabinetsordre beantwortet. Auf der S. 342. u. f. verſteht mich wieder Herr Klein nicht richtig, wenn er glaubt, daß ich der Willkühr der Staatsbeamten das Wort rede. Ich glaube, daß wir, ohne ein neues Geſetzbuch, ſchon Geſetze genug haben, dieſe in Schranken zu halten. Ich glaube, daß die meiſten unſerer europäiſchen Regenten bei unſern gemildeteren Sitten in einzelnen Fällen, ſelten eine groſſe, ſchreiende Ungerechtigkeit begehen werden; ich glaube, daß, wenn wir auf der Heide, womit ich unſere Jurisprudenz vergleiche, mehrere Wege vor uns haben zu unſerem Recht zu gelangen, wir immer, ſo lang wir einzeln gehn, irgend einen finden werden, auf welchem wir, freilich mühſelig und nicht ohne Verläugnung, doch endlich zu einem erträgträglichen Recht kommen. Aber ich bin zugleich ſehr beſorgt, daß, wenn wir, alle zuſammen auf einmal, unter unſern jetzigen Umſtänden, die groſſe Frage im allgemeinen thun: Wie weit kann der Regent gehen? Was darf er, was nicht? ich bin, ſage ich, beſorgt, daß dieſe groſſe Frage — zu groß iſt, als daß ein Regent ſie gern wird beantworten laſſen, zu gefährlich, als daß es die Weisheit dem Volk erlauben ſollte, ſie jezt aufzuwerfen! Da ich nun die Beantwortung aller andern Rechtsfragen gegen dieſe einzige für Kleinigkeiten halte; ſo glaube ich, daß man in dem Tempel der Themis ſich noch einige Zeit, ohne ein neues Geſetzbuch, behelfen ſollte; ſo wie ich glaube, daß man bei der Wendung, welche die chriſtliche Religion in den Köpfen unſrer Zeitgenoſſen genommen hat, in dem Tempel Jehovahs noch einige Zeit, ohne einen neuen Katechismus zufrieden ſeyn ſollte. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß unſre Frömmigkeit und unſere Juſtiz, die jezt doch dann und wann ziemlich gut über unſere Untiefen wegſchiffen, in kurzem ohne Rettung ſcheitern werden, wenn die Menſchen unſers Jahrhunderts ihrer Fahrt einen

einen beſtimmten Weg vorzuſchreiben unternehmen.

Von S. 345. bis 347. iſt Herr Klein ſehr unzufrieden damit, daß ich ſeine Annalen der preuſſiſchen Geſetzgebung beurtheilt hätte, ehe ich ſie geleſen habe, und daß ich meine Bemerkungen über das preuſſiſche Geſetzbuch habe drucken laſſen.

Ich erinnere mich nicht, daß ich die Annalen irgendwo beurtheilt hätte. Das habe ich in meinen Briefen geſagt, daß ich mir unter dem Titel, Annalen der Geſetzgebung, etwas anders vorgeſtellt habe, als ich ſie, nach der Rezenſion, die mir davon in die Hand gefallen iſt, damal fande, und als ich ſie jezt finde, nachdem ich den 4ten Band derſelben vor Augen habe. Unter Annalen denkt man ſich gewöhnlich eine Erzählung deſſen, was auf einer gewiſſen thätigen Scene des Lebens, von Jahr zu Jahr vorgeht. Ich dachte alſo, Herr Klein würde uns die neuen preuſſiſchen Geſetze, die von Jahr zu Jahr herauskommen, die Fortſchritte in der Arbeit der Geſetzgebung, die Bemerkungen, die über den Entwurf der Geſetzgebung eingelaufen ſind, die Reſultaten der Deliberation der Geſetzkomkommiſſion u. dgl. geben. Die Annalen, die ich vor mir habe, leiſten auch einiges in dieſem Fach, ſie enthalten aber zugleich allerlei Rechtsfälle, welche in die Annalen der Gerichte, nicht in die Annalen der Geſetzgebung gehören, und dieſes Werk iſt ſo weit entfernt, die Bemerkungen der preuſſiſchen Landſtände, der Juſtizkollegien und einzelner Partikuliers darzulegen, daß Herr Klein es ſogar in mir ſehr bitter tadelt, daß ich meine geringe Bemerkungen öffentlich bekannt gemacht habe. Ich hoffe, er wird mir nun nicht mehr übel nehmen, daß ich mit dem Wort Annalen, einen andern Begriff verbande, als ſein Werk es erlaubt, aber ſeine andere Klagen über mich erfordern eine weitere Entſchuldigung.

Zuvörderſt muß ich bemerken, daß es etwas unfreundlich ſcheint, wenn Herr Klein den groſſen Miniſter, der an der Spitze der Geſetzgebungskommiſſion ſtehet, in dieſe Sache verwickeln will. Ich habe zu viel Reſpekt vor dem Namen eines Carmers, als daß ich denſelben je aus den Augen ſetzen könnte. Ich weiß aber ſehr gut, was das Werk eines dirigirenden Miniſters und der unter ihm arbeitenden Federn iſt.

Wenn

Wenn der Entwurf der preuſſiſchen Geſetzgebung als ein Geſetzbuch erſchienen wäre; ſo würde ich daſſelbe ganz mit meinen Bemerkungen verſchont haben. Ich hätte es alsdann angeſehen als ein Werk, dem die Authorität des Geſetzgebers das Siegel aufgedruckt hätte. Und hätte mir etwas darinn mißfallen; ſo wäre ich zufrieden geweſen, daß ich mit demſelben nichts zu thun gehabt hätte. So wie aber der Entwurf da lag, ſahe ich ihn an, als ein gemeines Buch, über welches ein jeder ſagen könnte, was er wollte, ohne mehr zu beſorgen, als eine Autorproſtitution, wenn er etwas ungeſchicktes ſagte. Ich ſtellte mir vor, daß der Miniſter erſt dann ſelbſt Hand an das Werk legen werde, wann der Entwurf gemacht und von allen Seiten monirt worden wäre. Und wahrſcheinlich hat Herr Klein mir durch ſeinen Vorwurf, daß ich eines allgemein verehrten Namens nicht ſchonte, nur ein kleines Mißfallen zuziehen wollen, ohne zu gedenken, daß er ſich dadurch ein gröſſeres von ſeinem eigenen Chef zuziehen könne: wenigſtens glaube ich, daß es Sokrates dem Apollodorus ſchwerlich würde verdankt haben, wenn dieſer eine Apologie für ihn geſchrieben hätte: er verbat

ſich

ſich überhaupt alle Verantwortung, weil er wußte, daß ganz Athen, und Welt und Nachwelt ihn für unſchuldig halten würde!

In der Idee alſo, welche ich von dem Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs hatte, ſchien es mir für die Verfaſſer deſſelben ganz gleichgültig, ob ich meine Bemerkungen ſchriftlich an ſie ſchickte, oder ſie drucken ließ. Ich hatte beinahe in allen gelehrten Zeitungen und Journalen eine öffentliche Beurtheilung dieſes Werks geleſen: was ſollte mich alſo abhalten, auch etwas darüber öffentlich zu ſagen? Freilich wär die Beurtheilung der Zeitungen überall beinahe nichts als lauter Beifall. Aber, da von der Geſetzgebungskommiſſion das **Urtheil** des Publikums, nicht ſein **Beifall** gefodert wurde, ſo ſchiene mirs, daß derſelben, jedes Urtheil, ſey's zum Lob, ſey's zum Tadel, willkommen wäre, und daß, da man das Lob nicht ſchriftlich eingeſchickt habe, auch der Tadel nicht ſchriftlich eingeſchickt zu werden brauchte. Ich hielte es ſogar für beſſer, wenn dieſer auch öffentlich erſchiene, weil ich glaubte, ſein Werth oder Unwerth könne dadurch am beſten von mehrern Köpfen geprüft, folglich die Sache zum Entſchluß

ſchluß beſſer vorbereitet werden. Ich fande eine ſolche Prüfung auch gar nicht ohne Beiſpiel. Ich erinnerte mich vielmehr, daß in Athen, und auch in Rom die Geſetze ebenfalls öffentlich ausgeſtellt und der Beurtheilung eines jeden hingegeben wurden: gar nicht erinnere ich mich aber, daß die Bemerkungen, welche man gemacht hatte, heimlich dem Magiſtrat, oder nur dem *Suaſori legis* wären inſinuiret worden. Freilich war bei dieſen Nationen nur dem Volk, welchem die Geſetze gegeben werden ſollten, erlaubt, über dieſelbe zu urtheilen; aber die Erklärung der Geſetzkommiſſion ſelbſt hatte bei dem preuſſiſchen Geſetzbuch jedermann auf dieſes Forum berufen.

Auſſerdem muß ich aber auch geſtehen, daß ich die preuſſiſchen Nomographen nicht für ſo empfindlich hielte, als Herr Klein ſie darſtellt. Ich war weit entfernt, ſie mit den eitlen Fragen zu verwechſlen, die ſo böſe werden, wenn man nicht antwortet, wie ſie es gern hören. Die Liebe zum Wahren, zum Guten, zum Gerechten ſchiene mir ihnen ſo eigen zu ſeyn, daß ihnen alles willkommen wäre, was ſie darauf hinwieſe, und ich dachte, nach meiner Art die

Sa-

Sachen anzuſehen, es würde ihnen der öffentliche Aufruf zur Kritik nicht ſo ſehr zur Ehre gereichen, als die Gleichmüthigkeit, womit ſie Lob und Tadel aufnehmen. Denn ohne dieſe hätte man jene Aufforderung nur als einen Wink zum Weihrauchopfer anſehen können.

Ich wenigſtens war mit meinem Werkchen immer in gröſſerer Gefahr, als die preuſſiſchen Nomographen. Sind meine Bemerkungen gegründet; ſo kann ich mehr Vortheil nicht erwarten, als einen ephemeriſchen Beifall, und mein Büchlein verſchwindet, ſo bald in dem Fall Gebrauch von ihm gemacht worden iſt. Sind aber dieſe Bemerkungen nicht gegründet, ſo habe ich die Verachtung der Nomographen, und den Spott des Publikums zu erwarten, der um ſo gröſſer ſeyn wird, als das *Euge*, das dem Entwurf zugerufen wurde, laut geweſen iſt. Was verlieren aber die Herren Nomographen? Im lezten Fall wird jedermann ſagen, daß ihr Entwurf eine kleine Feuerprobe ausgeſtanden habe, und ihr triumphirend entgangen ſei; im erſten aber, konnten ihnen meine Bemerkungen zugleich nutzen, und die Geduld, mit welcher ſie den Tadel trugen, ſie als wahre Freunde des Guten und des Gerechten auszeichnen. Ich bin überzeugt, daß wann Herr Klein dieſes erwägen will, er ſein Mißvergnügen über mich fahren laſſen wird. Bei einer wichtigen Unternehmung iſt eine Warnung, ſie mag öffentlich, oder insgeheim geſchehen, immer von großem Werth. Wenn ein Freund eine ungeſchickte Handlung, die ich ſchon gethan hätte, öffentlich tadlen wollte; ſo würde ich es ihm, wie Herr Klein bemerkt, allerdings nicht danken. Wenn ich aber nur einen Entwurf dazu gemacht hätte, und er warnte mich, wär es auch öffentlich, ihn ſo, wie ich ihn vorhatte, auszuführen, ſo würde ichs ihm gewis nicht übel nehmen. Hat doch Prometheus ſelbſt den Jupiter öffentlich, von der Spitze des Caucaſus herab gewarnt, als er zur Therſis gehen wollte, und ſelbſt der Gott hat es ihm nicht übelgenommen!

Von S. 347 — 356. will Herr Klein den Entwurf des Geſetzbuchs gegen die Bemerkung rechtfertigen, daß daſſelbe ſoviel umfaſſe, und Regierungsgeſetze, Strafgeſetze, Civilgeſetze vermiſche. Ich kann dem Detail nicht folgen, in welches ſich dieſe Apologie verwickelt. Denn es werden darin die Begriffe ſo untereinander ge-

geworfen, daß man oft kaum glauben kann, daß Herr Klein im Ernſt rede, und da er zufrieden iſt, wann man nur das Criminalgeſetzbuch, und das Civilgeſetzbuch zuſammen zu heften verſtattet; ſo würde es großer Eigenſinn ſeyn, wenn man ſich dieſen Vergleich nicht gefallen laſſen wollte.

Meine Begriffe von der Verſchiedenheit der Geſetze, welche die Geſinnung, worinn ein Factum begangen wird, und diejenige, welche das bloſe Factum betreffen, ſind in meinem Brief auch zu deutlich angegeben, als daß man noch eine nähere Erklärung davon verlangen könnte. Herr Klein würde auch keine verlangt haben, wenn er nicht die Begriffe, Geſinnung und Abſicht verwechſelt hätte. Dieſe liegt blos in dem Factum, jene begreift zugleich die Moralität des Factums. Selbſt in dem Beiſpiel, womit Herr Klein meine Ideen verwirren will, liegt dieſer Unterſchied flach oben. Denn in dem Fall, welchen derſelbe angiebt, beurtheilt der Civilrichter offenbar nur das Factum, ob ein Nahme geſchrieben worden iſt, um den Wechſel anzuerkennen, oder um die Feder zu probiren, dahin gehört die Lehre von der Recognition der Un-

Unterſchrift und der Diffeſſion des Inhalts; und iſt das Factum ſo weit klar, ſo legt er die Zahlung auf, oder entbindet davon, ohne ſich zu bekümmern, ob der Präſentant, geſonnen war, zu betrügen oder nicht. Der Criminalrichter begnügt, ſich aber damit nicht. Er fragt auch nach der Geſinnung, in welcher der Wechſel produzirt worden iſt, und begnügt ſich ſo wenig um deſſen Zahlung, daß wenn der Acceptant auch nicht gezahlt hat, er den betrügeriſchen Präſentanten doch zur Strafe zieht. Daß übrigens das preußiſche Geſetzbuch die Criminalgeſetze, nicht blos zu den Civilgeſetzen bindet, ſondern ſie würklich damit vermiſcht, beweiſen der §. 61. und folg. in welchen die Imputatio facti mit der Imputatione morali ſo untereinander liegen, daß wohl kein Buchbinder, jede beſonders binden kann. — Doch laſſen wir das! Auch was von S. 356. bis 362. geſagt wird, kann ich abermals nicht weiter beſtreiten ohne mich dem Vorwurf einer großen Begierde, Recht zu behalten, auszuſetzen. Die Ordnung iſt willkührlich; und Herr Klein hat mich nicht überzeugt, daß diejenige, welche das preußiſche Geſetzbuch angenommen hat, wenigſtens für meinen Kopf die beſte wäre.

Die offenbare Ungerechtigkeit, deren ich S.
61. beſchuldigt werde, kann ich indeſſen doch
och nicht finden, ſo augenſcheinlich ſie da lie-
en ſoll. Allerdings habe ich wohl bemerkt, daß
den Titeln vom Sachrecht, und dem von
ontrakten der Leſer wieder zurückgewieſen wird.
ber eben dieſe Renvois ſind — wenigſtens
angweilige Hülfsmittel. Der Gebrauch des
Geſetzbuchs wird zeigen, wie beſchwerlich ſie ſind,
enn daſſelbe eben die Ordnung beibehält, die
r Entwurf angelegt hat. Ein anders iſt es,
enn man eine Diſſertation de jure uxorum, u.
gl. ſchreiben will, und ein anders, wenn man
ber einen Contrakt, den eine Ehefrau geſchloſſen
at, richten ſoll. Im erſten Fall hat man gern
lles beiſammen, was man vom Recht der Ehe-
rauen in dem Geſetz finden kann; aber in dem
zten Fall, will man Regel und Ausnahmen
eben einander ſehen. Blos dadurch, wenn beide
eben einander ſtehen, kann man ſehen, wie
eit jene durch dieſe beſchränket wird; und wirk-
ch blos auf die Art, kann auch der Geſetzgeber
cher ſeyn, daß er die Ausnahmen hinlänglich
nd pertinent gemacht hat. In den wenigen
§. des Entwurfs, über die ich mich ausbrei-

ten

ten wollte, habe ich S. 321. meiner Briefe ein Beiſpiel angeführt, wie die mir wenigſtens unrichtig ſcheinende Zuſammenſtellung der Materien oft ſchaden kann. Wenn die zu Gunſt des weiblichen Geſchlechts gemachten Verordnungen von weiblichen Bürgſchaften, alle, bis in die Materie von Bürgſchaften verſpahrt worden wären, ſo würde wahrſcheinlich der Zweifel nicht veranlaßt worden ſeyn, ob Eheweiber nicht doch noviren, expromittiren u. ſ. w. können.

Herr Klein ſagt freilich S. 356. weil die Materien der Geſetzgebung in einer wechſelſeitigen Beziehung ſtehen, könne man nicht alles überall finden.

Aber es hätte ihm doch auch auffallen ſollen, daß eben deswegen, wenigſtens, die Verordnung des Geſetzes nur dahin hätte kommen ſollen, wo das Relatum und Correlatum, auſſer der Relation ſchon bekannt war. Wo ſoll man verordnen, wie eine Ehefrau ſich verbürgen könne? Was iſt natürlicher als da, wo der Leſer ſchon weis, was eine Ehefrau und was eine Bürgſchaft iſt?

Herr Klein erklärt, S. 357. den Plan des Entwurfs ſelbſt ſo, daß mein Tadel gerechtfertigt

tigt wird. Der erſte Theil des Geſetzbuchs, ſoll von den Subjekten der Rechte handlen. Der zweite von den Rechten. Wie konnte nach dieſer Eintheilung, zugleich im erſten Theil auch von den Rechten ſelbſt, inſofern ſie durch die Verſchiedenheit der Subjekte beſtimmt werden, gehandelt werden? Konnten die verſchiedenen Beſtimmungen der Rechte, die durch die Modification der Subjekte veranlaßt wird, ſich faßlich angeben laſſen, ehe die Rechte in ihrer natürlichen Beſtimmung angegeben worden ſind? Dieſe Bemerkung war es, welche mich zu den Subtilitäten nöthigte, die Herr Klein meinem Plan, nicht ohne Grund vorwirft. Auch geſtehe ich, daß wer nach meinem Plan eines Geſetzbuchs über alles was zum Recht einer Perſon gehört, etwas ſchreiben wollte, daß der ſehr mühſam würde ſuchen müſſen, was er braucht. Aber, wenn in den Gerichten ein Streit über den Stand einer Perſon entſtanden wäre, dann würde mein erſter Theil beinahe alles, was zu deſſen Beſtimmung gehört, enthalten haben; und würde über ein rechtliches Faktum, einer beſonders beſtimmten Perſon geſtritten worden ſeyn; ſo würde die Rubrique, unter welche dieſes Factum gehört hätte, wieder alles, was dahin dienet, angegeben haben: und mich dünkt, ſo künſtlich mein Plan ſcheint, ſo wenig würde man ihm doch in der Ausführung die Kunſt angeſehen haben. — Doch ich nenne das, und Herr Klein nennt das, ſehr unrichtig, meinen Plan! Es iſt ja der Plan der Pandekten, der vielleicht mit einer mäßigen Verſetzung der Titel und der einzelnen Geſetze, ſehr genugthuend werden könnte.

S. 359. fährt Herr Klein fort, die Ordnung des Entwurfs zu loben, und behauptet, man habe ſichs dabei zur Regel gemacht, die Begriffe vorauszuſchicken, welche der Grund der folgenden ſeyn ſollten.

In dem ganzen erſten Theil aber ſehe ich überall von Erbſchaften, Teſtamenten, Erbſchatz, Contrakten u. ſ. w. reden, und alle die Begriffe dieſer Dinge ſind noch nicht einmal berührt worden?

Herr Klein ſcheint indeſſen meine Idee von der Ordnung eines Geſetzbuchs nicht recht gefaßt zu haben. Er glaubt S. 360. daß ich in dem erſten Theil den Stand beſtimmt haben wollte, in den folgenden, das was daraus

aus folge, daß einer dieſen oder jenen Stand, habe. Nichtsweniger! Ich glaube, daß daraus, daß einer einen Stand habe, nichts folge, als daß er den Stand hat; und daß erſt aus der Relation dieſes Standes auf ein bürgerliches Geſchäfte begriffen werden könne, wie ſich beide gegeneinander verhalten ſollen.

Der Plan, den ich für den beſten halte, iſt, wie meine Briefe zeigen, gar nicht willkührlich. Ich gebe die Gründe, worauf derſelbe ruht, deutlich genug an; da ich ſage, daß ohne Geſetz alle Menſchen gleiche Rechte haben; daß alſo, wenn dieſe Rechte ungleich werden ſollen, der Geſetzgeber einen Unterſchied unter den Menſchen machen müſſe, und daß dieſer in dem Geſetzbuch zuerſt feſtgeſezt werden müſſe. Iſt das geſchehen, dann ſollen die Rechte angegeben werden, die allen gemein ſind, und bei jedem, die Abweichungen, die der Geſetzgeber einem jeden Stand vergönnen will. —

S. 361. Will Herr Klein es unphiloſophiſch finden, daß ich das Renvoi, **Einwilligung der Gutsherrn** tadle. Was hat die Philoſophie hier zu thun? Ich fand es nur inconſequent, daß, da die Einwilligung der Pfleger gefordert, und pünktlich erklärt wird, ohne daß man weiß, was ein Pfleger iſt, die Einwilligung des adoptirenden Vaters, ehe man weiß, was die Adoption iſt, daß nun auf einmal bei dem Gutsherrn die Ausnahme gemacht wird.

Die Beſchwerlichkeit der Allegationen ſcheint Herrn Klein S. 362. eine Armſeligkeit? Wie oft hat man über die Beſchwerlichkeit der Allegation des Corpus juris geklagt; wie manche gute juriſtiſche Bücher ſind blos wegen der Unrichtigkeit derſelben, die eine Folge ihrer Mühſeligkeit iſt, beinahe unbrauchbar? Ich geſtehe, daß es mir wohl der Mühe werth ſcheint, auch für eine leichtere Allegirmethode zu ſorgen, und ich glaube, daß Herrn Kleins pathetiſche Frage am Schluß dieſes Abſchnittes von allen denen, welche dieſes Geſetzbuch brauchen wollen, ganz anders wird beantwortet werden, als Herr Klein ſich einbildet.

Der Vorwurf, daß ich meine Bemerkung über den §. 112. wohl würde haben ſparen können, wenn ich den Abſchnitt von Bürgſchaften geleſen hätte, könnte mir bei mehrern Kritiken der Einleitung gemacht werden. Ich habe aber mit die-

ieſen Bemerkungen nur das ſagen wollen, daß
ie allzu allgemeine Sätze der Einleitung zu vie-
en Antinomien Anlaß geben, und die Stelle,
vomit ich meine Bemerkung zum 97. §.
chlieſe, konnte Herrn Klein dieſe Abſicht nicht
erfehlen laſſen. Was würde es mir aber auch
enutzt haben, wenn ich den §. 222. den Herr
Klein anführt, zu Rathe gezogen hätte? Die-
er §. nimmt mir das Recht nicht, die Ceſſion
u fodern, er ſichert mich nur, wenn ich ſie
icht gefodert habe. So groſſe Urſache hatte ich
ndeſſen doch auch nicht gehabt, in der Materie
von den Ceſſionen eine Aenderung zu vermu-
hen, denn das preuſſiſche Recht ändert daſſelbe
virklich gar nicht. Das gemeine Recht ſagt
gar nicht, daß durch die Ermanglung der Ceſ-
ſion der Bürge ſein Recht zum Erſatz verliere.
Auch das gemeine Recht giebt dem Bürgen die
Rechte des Glaubigers gegen den Hauptſchuld-
ner ohne alle Ceſſion; aber, gegen die Confidei-
juſſoren giebt es ihm dieſe Rechte nicht; und al-
ſo kann der Bürge noch immer gegen den §. 112.
den Glaubiger zur Ceſſion zwingen. Es ſcheint,
daß Herr Klein manchmal über die neuen Ge-
ſetze die alten aus den Augen verliert, oder er

will nur ſeinen Spaß mit mir haben. In dem Fall aber ſollte er, wie er es S. 389. thut, doch immer ſagen, daß er nur ſpaſſe.

Wenn ich S. 253. meiner Briefe ſagte, daß der Satz, quidquid principi placuit &c. in dem Preuſſiſchen nicht beſtritten werden könnte; ſo hat mich die Kabinetsordre, woraus dieſe ganze Legislation gefloſſen iſt, dazu verleitet, denn in dieſer iſt er wohl nicht zu verkennen.

Ich hoffe nicht, daß Herr Klein das placuit auf eine ſeinem weiſen Monarchen unanſtändige Art verſtehen wird; es ſagt nichts anders, als was das tel eſt notre plaiſir in Frankreich auch ſagt. Das: princeps legibus ſolutus eſt, iſt zwar keine nothwendige, aber doch eine ſehr mögliche Folge des erſten Satzes; ich habe aber dieſen Satz nicht einmal auf Preuſſen angewendet. Wann Herr Klein übrigens den erſten Satz der preuſſiſchen Staats- und Regierungsverfaſſung widerſprechend findet, ſo durfte er ja nur ein einziges Geſetz aus dem Entwurf anführen, das ihm widerſpräche. §. 13. §. 20. §. 104. der Einleitung, ſind für dieſen Satz; T. I. Abſchn. III. §. 1. ſagt deutlich: daß alle Rechte und Pflichten des

Staats, ſich in deſſen Oberhaupt vereinigen, und ſelbſt das Stillſchweigen des Geſetzbuchs, von einer Einſchränkung der königlichen Gewalt in der Geſetzgebung, ſpricht entweder für meine Behauptung, oder gegen die Vollſtändigkeit des Geſetzbuchs. Doch eine Diſcuſſion von der Art würde uns zu weit führen und man würde uns beiden am Ende ſagen, was St. Evremont dem Desmarets antworten läßt:

Le roi sera toujours ce que le roi doit
être,
Et ce n'eſt pas un mot, qui le rend notre
maitre.

St. Ev. Academiciens.

Vielleicht würde wohl Herr Klein noch mehr Mühe haben, einer Verantwortung zu entgehen, wenn er ſeinen Satz behaupten wollte. Dieſe Mühe und dieſe Verantwortung wird man ihm aber hoffentlich ſeiner guten Abſicht wegen gern verſparen. Denn er verdient um ſo mehr Nachſicht, da offenbar auch dieſe Materie noch keines reifen Nachdenkens von ihm gewürdigt worden iſt.

Aus eben dem Grund kann ich es ihm auch ſo übel nicht nehmen, daß er mich, weil er mich

mich gar nicht verſtanden hat, zu einem Vertheidiger des Deſpotismus macht.

Allerdings ſage ich, daß die Rechte, welche ſich auf Regierungsverordnungen gründen, durch den, der Regierungsverordnungen machen kann, wieder genommen werden können.

Eben das, und ungleich mehr ſagt §. 54. der Einleitung.

Alle einzelne Rechte der Bürger des Staats müſſen dem Entzweck der allgemeinen Ruhe und Sicherheit untergeordnet werden; und der eben angeführte §. 1. des III. Abſchn. 1. Theils nimmt ſogar dem Bürger alle Rechte, um ſie in dem Oberhaupt zu vereinigen.

Wenn Herr Klein das, was ich von den Regierungsverordnungen S. 127 — 130. ſage, zuſammen hätte halten, und richtig hätte verſtehen können, (denn, daß er das nicht gewollt habe, das traue ich ihm nicht zu) ſo würde er gefunden haben, daß ich unter Rechten, die ſich auf Regierungsverordnungen gründen, blos diejenigen verſtehe, die jemand unmittelbar um des Staats willen, gegeben, oder weil

ſie

ſie dem Staat nichts ſchaden, verſtattet worden ſind.

Fällt dieſe Bedingniß weg; ſo fällt auch das Recht weg. Deswegen kann der Regent ſeine Diener abſchaffen, ſo weit ſie nicht durch Kontrakte fundirt ſind; er kann Zunfteinrichtungen machen und aufheben; kann Wege und Straſen anlegen und abthun, u. ſ. w. und ſelbſt die deutſche Reichspraxis, die in ſolchen Regierungsſachen keine Appellation annimmt, beweißt, daß ſie nicht aus bürgerlichen Rechten flieſen.

Hätte Herr Klein Vorkenntniſſe genug, und vielleicht politiſche Philoſophie genug gehabt, um dieſes verſtehen zu können; ſo würde er hier nicht ſo pathetiſch geworden ſeyn. Am wenigſten würde er dann die Vorrechte des Adels und des Bürgers zu Rechten gezählt haben, die aus dem Regierungsrecht folgen. Dieſe Rechte flieſen in einem Staat, der eine Konſtitution hat, und nicht ſchon Deſpotismus iſt, aus der Konſtitution, aus dem Staatsrecht, und von dieſen iſt hier gar die Rede nicht. Wenn ich deswegen S. 263. des Adels gedenke, ſo geſchieht es nur, in ſofern demſelben Vorrechte ankleben, welche Einfluß auf das Civilgeſetz haben. Und mit Vorbedacht habe ich daſelbſt geſagt, daß der Briefadel ſich auf die Regierungsrechte gründet, indem, wann die Konſtitution dieſem kein beſonders, oder kein dem Geburtsadel gleiches Recht giebt, es allerdings ein prekärer Zuſtand iſt, wie wir auch ſehen, daß er es in Deutſchland iſt, wo er weder ſtifts-, noch lehns-, noch in den meiſten Fürſtenhäuſern ohne Einſchränkung ſucceſſionsfähig macht.

Alles dieſes hätte Herr Klein tiefer einſehen müſſen, wenn er die Stelle, über die er ſich hier herausläßt, hätte beurtheilen wollen; und dann hätte er noch denken ſollen, daß zwiſchen nehmen ohne Ungerechtigkeit, und nehmen mit einem Federſtrich ein groſſer Unterſchied iſt.

Ich kann alle Tage meinen Bedienten wegſchicken, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen, kann alle Tage meine Handwerksleute ändern; aber, thue ich das ohne Grund, ſo thue ichs als ein ſehr unweiſer Mann.

Und endlich folgt auch gar nicht, daß der Deſpotiſmus da ſei, wo dem Bürger ein Recht genommen wird, das ſich blos auf Regierungsgeſetze gründet. Der Deſpotiſmus iſt da, wo die Geſetze überhaupt nicht von dem ganzen Staat; ſondern allein von dem Regenten, oder allein von ihm und dem Adel, oder von dieſem allein abhangen; da ich nun in der Stelle, welche Herr Klein anführt, gar nicht ſage, daß der Regent, oder der Körper des Adels allein dergleichen auf Regierungsgeſetze gegründete Rechte ohne Ungerechtigkeit nehmen dürfen; ſo könnte ich noch immer der Mann bleiben, der ſich, wie Herr Klein zu ſagen beliebt, die Miene giebt, väterlich zu ſorgen, daß die Rechte des Bürgers nicht unter dem Schein des gemeinen Wohls gekränkt werden. — Ich gebe mir in der That aber gar keine Miene; ſondern ich bediene mich derjenigen, die ich habe, wie ich ſie habe; und wenn ich es übel fände, daß man unter dem Schein des gemeinen Wohls, die Rechte des Bürgers ſo oft beleidigen ſieht; wenn ich mich gegen alle politiſche, moraliſche, philoſophiſche und religiöſe Heuchlei erkläre; ſo iſt das nicht Miene, die ich mir gebe, ſondern wahres Gefühl, das ich nicht verleugnen kann, noch will! Und ſo viel Gerechtigkeit würde mir Herr Klein ſelbſt haben wiederfahren laſſen, wenn er ſich nicht dem Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs, wie die Fechter der Alten, ihren Herrn verſchworen hätte:

> Vri, vinci, verberari, ferroque necari, & quidquid aliud Eumolpus juſſiſſet, tanquam legitimus gladiator, domino, corpus, animumque religioſiſſime addico.
>
> Petronius.

Treu dieſem Eide beſchuldigt mich Herr Klein gleich darauf, daß ich alles der Willkühr der Beamten hingebe, und weil dieſer Herr, wie es ſcheint, gern einen Schwank leiden mag, ſo ſagt er, ich ſorge freundvetterlich für dieſe Willkühr der Beamten. Vermuthlich will er, mit dieſen überaus launiſchen Wörtchen, darauf zielen, daß ich ſelbſt mehrere Jahre der Marggrafſchaft Hochberg als Beamter vorgeſtanden habe. Ich geſtehe auch ſehr aufrichtig, daß ich bei dieſem Amt durch die Erfahrung mehrerer Jahre gelernt habe, wie nöthig es iſt, denen, die ſolche Poſten

ſten begleiten, weitere Schranken zu laſſen, und nur darauf zu ſehen, wie ſie in denſelben laufen; und ich würde die Gründe dieſer meiner Meinung ſogar Herrn Klein, der noch wenig Erfahrung von Regierungsſachen haben kann, deutlich machen; ich würde ſie mit dem Urtheil eines groſſen Staatsmannes, des Argenſon, belegen können, dem die franzöſiſchen Staaten jetzt, in dem größten Taumel ihrer Freiheitsſucht, die ganze Idee ihrer Municipalitäten, abgeborgt haben. Das alles gehört aber hierher nicht, denn Herr Klein ſcheint hier blos auf das zu zielen, was ich S. 198. meiner Briefe u. f. von der logiſchen Interpretation der Geſetze ſage. Das Recht, die Geſetze logiſch zu erklären, iſt aber doch von dem Recht, nach Willkühr mit den Geſetzen zu verfahren, nicht wenig unterſchieden. Herr Klein verdeckt ſich indeſſen dieſen in die Augen fallenden Unterſchied ziemlich dreuſte, und ſpricht an dieſer Stelle überhaupt mit mir in einem Ton, den ich nicht erwarten konnte, und der ihm ſehr übel läßt. Er legt mir Worte in den Mund, ſchiebt mir Ideen unter, dichtet mir Meinungen an, die ich weder hatte, noch haben konnte. Auch hütet er ſich

wohl

wohl die Seite meines Buchs zu bemerken, gegen welche ſeine Invektiven gerichtet ſind. Dergleichen Streichlein kann man vielleicht den Berliner Monatſchriftſtellern hingehen laſſen; aber einem Nomographen, und wäre er auch noch ſo gering; einem Annaliſten der Legislation ſollte doch die Wahrheit, wenigſtens der Schein der Wahrheitsliebe, viel zu heilig ſeyn, als daß er ſich dergleichen Dinge erlaube, dergleichen ſich beinahe die Kolporteurs der litterariſchen Calumnien ſchämen.

Solche Streichlein begehen, hieſe bei einem alten Nomographen, dem Solon: ἀλωπεκος ἴχνεσι, βαινειν. *) Und da Herr Klein dieſem Solon nachzueifern unternommen hat; ſo wird er wohl wiſſen, daß die Fuchsgänge nicht zum Tempel der Gerechtigkeit führen. Doch es ſcheint, den Herrn Klein verbinde ſeine Gladiatorſchaft für das preuſſiſche Geſetzbuch noch zu mehrerem, als wozu die Gladiatorn des Eumolpus ſich verbunden hatten. Denn, dieſe verſprachen nur, ſich für ihren Herrn brennen und prüglen zu laſſen, nicht für ihn zu ſagen, was nicht

---

*) Auf Fuchsgängen wandeln.
Solon ap. Laërt.

nicht iſt. — Laſſen Sie uns zu etwas anderm übergehn. Wer ſieht gern lange vor ſich, was weder nützlich, noch ſchön, noch gut, noch wahr iſt!

Herr Klein glaubt, daß die Theorie der Geſetzgebung, die ich S. 246. vortrage, ſehr wohl entbehrt werden könne. Ich glaube es auch! Aber ich gebe ſie auch nur als einen Verſuch, dieſe Ideen, wie ich ſie habe, populär zu machen. Es ſchiene mir, daß ich dieſes Opfer unſern Aufklärern bringen müßte, damit ſie mir nicht vorwerfen, daß meine Begriffe höchſtens nur für die Schule taugen. Insbeſondere ſchien mir dieſe Arbeit bei Gelegenheit des preuſſiſchen Geſetzbuchs nöthig, weil die Einleitung deſſelben, in eben dem Sinn verfaßt iſt, und weil ich irgendwo geleſen habe, daß Preiſe auf eine Art von preuſſiſchem Geſetzkatechismus ausgeſetzt worden ſind, in welchem die Theorie der Geſetze unentbehrlich iſt.

Auch zweifelhaft ſoll meine Theorie ſeyn. Ich glaube auch das ſehr gern. Aber daß meine Sätze philoſophiſche Ideen zu Geſetzen machen wollten, iſt unwahr. Ich ſage S. 253. deutlich, daß die Einleitung zum Geſetzbuch ſo weit blos doktrinal, nicht legislatoriſch ſeyn könne. Auch wenigſtens diejenigen auffallenden Unrichtigkeiten, die Herr Klein in dieſen Sätzen zu finden glaubt, ſind nicht darinn.

Es iſt ſehr wahr, daß es auſſer den Strafen auch noch andere poſitive Antriebe zum Gehorſam gegen die Geſetze giebt, nämlich Belohnungen.

In der Stelle, die Herr Klein anführt, wollte ich aber blos einen Begriff von dem Strafkoder geben, nicht die Theorie von den poſitiven Beweggründen zu moraliſchen Handlungen darlegen.

Sehr richtig konnte ich auch ſagen, daß die Geſellſchaft feſtgeſetzt habe, wie jeder die Ordnung anſehen ſoll, in welcher die Menſchen dieſer Geſellſchaft beiſammen leben. Denn, da die Geſellſchaft durch ihre Geſetze eine Ordnung feſtgeſetzt hat; ſo zwingt ſie uns wirklich, ſie ſo anzuſehen, wie ſie dieſelbe mochte. Wenn ich ohne poſitives Geſetz eine allgemeine Gemeinſchaft der Güter für die Ordnung einer Geſellſchaft halten konnte, ohne mir deswegen üble Folgen zuzuziehen; ſo kann ich das nicht mehr, ſobald die bürgerliche Geſellſchaft ein Eigenthum eingeführt hat; ſo wie ich überhaupt etwas, das ich abſolut für A. hielte, unter einer Hypotheſe, nicht mehr für A. halten kann; und wer dieſes A. in die Hypotheſe ſetzt, der ſetzt zugleich feſt, wie ich nun das anſehen ſoll, was vorher A. geweſen iſt. Die Kritik des Worts Fähigkeit iſt wohl wieder ein bloſer beliebiger Spaß des Herrn Kleins. Denn das kann Herr Klein wohl nicht vergeſſen haben, daß Facultas moralis, ſehr gut durch Fähigkeit überſetzt werden kann. Allenfalls konnte er es in Kirſchii Cornu Copiæ, ad Vocem facultas lernen. Seine Inſtanz von dem Unmündigen iſt auch ſehr wenig treffend; denn ein anders iſt Fähigkeit; Capacitas, Habilitas, ein anders iſt Fähigkeit; Facultas: ein anders iſt ein Recht haben; ein anders, es vor dem Richter vertreten können.

Eben ſo ſpaßhaft iſt die Kritik über meine Erklärung des rechtlichen Standes. Ich ſehe darinn keine Schwierigkeit, daß ein Tauber oder Blinder einen eignen rechtlichen Stand habe. Die römiſchen Geſetze geben auch den Hermaphroditen und den Kaſtraten einen eignen. Eine Eigenſchaft allein kann aber keinen rechtlichen Stand geben: denn mit allen iſt der

Stand

Stand der Menſchheit verbunden. Allerdings kann ich aus dieſer Erklärung ſehen, was das für Eigenſchaften ſind, die zu dem Begriff Stand gehören, denn es ſind alle die, auf welche die Differentia ſpecifica der Definition angewendet werden kann. Wenn ich einen Triangel definire, daß er eine Figur ſei, welche durch drei Linien eingeſchloſſen wird, ſo weiß ich auch nicht, ob die Linien gerade, oder krumm ſind. Auch die logiſchen Regeln von Definitionen ſcheint Herr Klein über ſeinen nomographiſchen Sorgen vergeſſen zu haben.

Die einzige Eigenſchaft Vater, oder Sohn, iſt allerdings nicht genug, den Stand des Vaters oder des Sohns zu erwerben, denn ein Pferd und ein Füllen ſind nicht in dem Stand. Durch einen Pachtkontrakt komme ich aber in keinen Stand, weil das Schlieſen eines Pachtkontrakts keine Eigenſchaft iſt. Wenn Herr Klein weniger Liebhaber von einem kleinen Späßchen wäre; ſo würden mich indeſſen doch ſeine Zweifel über meine Erklärung beſorgen laſſen, daß ſie undeutlich wäre. Aber ſeitdem er ſich aus Spaß ſtellte, als ob er nicht wiſſe, was facultas heiſt, kann ich nie recht wiſſen, ob

r es im Ernſt gemeint hat. Die Periode S.
60. meiner Briefe, ſcheint Herrn Klein un-
erſtändlich, nicht, weil ſie es wäre, ſondern
eil ſie lang iſt; und die Perioden des Ent-
urfs ſcheinen ihm verſtändlich, nicht, weil
e verſtändlich, ſondern, weil ſie kurz ſind.
ich hat es immer gedünkt, daß die erſte Re-
el einer guten Schreibart wäre, zu ſuchen, daß
ede Periode den Gedanken, den man hingiebt,
anz enthalte.

Ich habe bei den beſten griechiſchen und
ateiniſchen Schriftſtellern oft ſehr lange Perio-
en gefunden, und ich geſtehe, daß ſie mich
uch manchmal ſehr beleidigt haben. Wenn
h aber anfieng, eine ſolche Periode zu ent-
icklen; ſo fande ich immer, daß ſie nicht
ürzer ſeyn konnte, und daß nicht die Länge
der Kürze, ſondern, die kluge Vertheilung der
uhepunkte, und die geſchickte Verbindung aller der
eſtimmungen, die zu dem Vorderſatz und zu dem
achſatz gehören, ihren längſten Perioden ihre völ-
ige Deutlichkeit giebt. Ich hielte dann dieje-
igen Schriftſteller gegen ſie, welche uns ihre
edanken in lauter kurzen Perioden geben,
nd fande, daß dieſe, entweder mit ſammt

ihrer Kürze viel weitläuftiger werden, oder daß ſie unverſtändlich werden; oder daß ſie uns nöthigen, wann wir ſie verſtehen wollen, fünf bis ſechs Perioden wieder in Einen zu ſchmelzen.

Sonderlich den erſten und den letzten Fehler meine ich in dem Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs gefunden zu haben, in welchem ſo oft der Satz und ſeine, nicht Ausnahmen, ſondern ſeine Beſtimmungen, aus drei oder vier Perioden zuſammengeleſen, und einerlei Verordnung vier bis fünfmal, bei eben ſo vielen gleichgeſtellten Arten, wiederholt werden. Ich habe in meinen Briefen ſchon Beiſpiele zu dieſer Kritik gegeben. Doch laſſe ich es mir gern gefallen, daß die Frage: ob dieſer gehackte Styl beſſer ſey, als ein zuſammenhangender, dem Geſchmack eines jeden überlaſſen bleibe. Auch geſtehe ich gern, daß das preuſſiſche Geſetzbuch den Styl der alten Geſetze, zumal der Römer, für ſich anführen kann. Aber, die Alten ſchrieben Geſetze und überlieſen ihren Richterprudenten, Arbitratoren, Recuperatoren, den Kommentarius; wir wollen den Kommentarius ſelbſt zum Geſetz machen, und deswegen paßt der alte Styl nicht mehr auf uns.

S. 371.

S. 371. macht mir Herr Klein den Vorwurf, den mir die Berliner Monatſchrift auch ſo oft gemacht hat, daß ich alles anzufeinden ſcheine, was aus Berlin kommt. Mir hat es aber immer eine groſſe Anmaſſung geſchienen, daß dieſe Herren glauben, es komme nichts von Berlin, als was ſie ſchreiben, und, was ſie ſchreiben, müßte nothwendig jedermann gefallen, wer nicht ihr Feind wäre.

Mich dünkt, ohne ein Feind der Wiener zu ſeyn, kann man die unzähligen Plattheiten, die von dort herkommen, platt finden; ohne ein Feind des Kaiſers von China zu ſeyn, kann man ſein Eloge de Mukdau für ein armſeliges Produkt halten; ohne ein Feind des Pabſtes zu ſeyn, kann man ſeinen Pantoffel ungeküßt laſſen, und ohne ein Feind des Dalilama zu ſeyn, kann man die [illegible]haften Geſchenke, die er ſeinen Gläubigen mittheilt, von ſich werfen. Die Herren Monatſchriftſteller bitte ich alſo von nun an, völlig überzeugt zu ſeyn, daß, wann ich Ihre zudringliche Fragen an mich, wegen Caglioſtros, zudringlich; Ihr Geräuſch, wegen der Zauberer, leer, und Ihr Betragen gegen Dr. Starck, ungerecht und ſehr unanſtändig fande; ich das von ganzem Herzen und nicht aus Feindſchaft gegen ſie, oder ihren Wohnſitz, ſo gefunden habe; und Herrn Klein bitte ich ebenfalls, zu glauben, daß wenn der Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs in Iſpahan oder in Californien geſchrieben worden wäre, und man von dort aus das Publikum ſo ſehnlich gebeten hätte, wie von Berlin aus geſchehen iſt, darin zu tadlen, was man tadlenswürdig findet; daß ich alsdann eben die Ausſtellungen daran gemacht haben würde, die ich gemacht habe, und die er ſo gar übel nimmt.

Wahr iſt es indeſſen allerdings, daß ich es in der Kritik einzelner Geſetze genauer mit dem preuſſiſchen Geſetzbuch genommen habe, als ich es mit einem andern genommen haben würde. Die Urſache iſt aber begreiflich. Sie liegt vornemlich darin, weil dieſes Geſetzbuch dem Richter alle logiſche Erklärnng der Geſetze verbietet. Ein Geſetzbuch, welches ſo etwas zu unternehmen wagt, muß eine ſolche Deutlichkeit und Beſtimmtheit haben, daß man keinen, oder nur ſehr ſelten einen Zweifel bei ſeinen Verordnungen haben kann. Wie viele ſolcher Zweifel aber dem Leſer des preuſſiſchen Geſetzbuchs aufſtoßen, kann der kleine Verſuch, den ich gemacht habe, ſie aufzufinden, jedermann überzeugen.

Herr Klein will uns zwar überreden, daß die von mir geſammelten Zweifel meiſt nur Chicanen wären, und nur dem Zweifel ſeyn könnten, welcher das Buch ohne Ueberlegung lieſt.

Ich habe vorausgeſehen, daß man von einigen meiner Bemerkungen ſo urtheilen würde, und das S. 159. meiner Br. ſelbſt geſagt: allein wenn man einmal gedenkt, daß der Richter, der durch das Geſetz ſelbſt in die Anguſtias verborum eingeſchloſſen wird, ſo bald er ſeiner Ungerechtigkeit eine Maske aufhängen will, oft noch mehr chikaniren kann, als der Prozeßführer ſelbſt; ſo wird man es ſchon um deswillen ſehr gut finden, wenn alle dieſe Chicanen vorausgeſehen werden; und dann, wenn man die Beiſpiele anſieht, die Herr Klein für Chicanen hält; ſo ſollte man oft denken, daß er die Kritik ſelbſt nicht recht verſtanden habe. Einige Beiſpiele werden hinreichen dieſe Vermuthung zu rechtfertigen.

Ich ſage S. 214. daß die Selbſthülfe nicht nur, wie das Geſetz ſagt, dann erlaubt wäre, wann die Hülfe zu ſpät komme, ſondern auch dann,

dann, wann ſie gar nicht kommen kann. Herr Klein antwortet hierauf ſehr ernſthaft und ſiegend, daß wann die Hülfe gar nicht kommen kann, ſie immer zu ſpät komme.

Ich will den logiſchen Fehler nicht rügen, der in dem Satz liegt, indem derſelbe das unter einer Hypotheſe negirte, für einerlei mit dem Abſolut negirten halten will, denn es giebt wirklich Fälle, wo das möglich iſt. Aber das dächte ich, müſte ein achtſamer Leſer bemerkt haben, daß ich hier nicht die Faſſung des Geſetzes, ſondern das Geſetz ſelbſt tadle. Wenn Herr Klein, als er dieſes ſchriebe, die Preußiſchen Geſetze nur in dem Umfang überdacht hätte, in welchem ich ſie überdacht habe; ſo würde er geſehen haben, daß das Preußiſche Geſetz allerdings in dem von mir angeführten Fall, die Selbſthülfe nur dann erlaubt, wann der Staat nicht früh genug helfen kann, ſie aber manchmal verſagt, wann er gar nicht zu helfen im Stand iſt. Denn, der Fall iſt in den Quellen, welche T. I. Abſch. III. T. VIII. §. 571. u. f. verbotten werden. Dieſem §. widerſpricht Herr Klein alſo, wenn er den §. 60. auch auf den Fall ausdehnen will, in welchem der Staat zu ſchwach iſt, mir bei-

zuſte-

zuſtehen, wie er es wahrhaftig iſt, wann ich unter einem allgemeinen Vorurtheil leiden muß. Wie konnte Herr Klein die Kritik des §. 60. eine Chicane nennen, da er, um dieſen §. zu retten, erſt einen logiſchen Fehler machen, und dann eine Antinomie annehmen muß?

Auf eine ähnliche Art hilft ſich Herr Klein durch die Bemerkung durch, die ich zum §. 126. auf der 230. S. meiner Briefe mache. Ich ſage, das Geſetz muß nicht nur die Fälle beſtimmen, in welchen die unterlaſſene Ausübung eines Rechts, deſſen Verluſt nach ſich zieht; ſondern auch die Zeit der Unterlaſſung. Nun ſagt Herr Klein, wenn das Geſetz den Fall beſtimmt, ſo beſtimmt es auch die Zeit. Denn, ein Fall iſt ein Faktum mit ſeinen Umſtänden; die Zeit gehört unter die Umſtände; alſo, beſtimmt das Geſetz, das den Fall beſtimmt, auch die Zeit. Wenn nun aber ein Fall, ein Faktum mit ſeinen Umſtänden ſeyn ſoll; ſo folgt doch nicht, daß es ein Faktum mit allen ſeinen Umſtänden iſt. Die Zeit, in welcher ein Faktum vorkommt, iſt oft ein gleichgültiger Umſtand. Iſt dieſe Zeit aber auch zur Beſtimmung des Faktums nöthig; ſo iſt doch die Dauer deſſelben,

nicht

nicht eben darum auch nöthig. Und dann, iſt hier die Rede von einer Negation des Facti. Das Geſetz kann alſo das Faktum wohl beſtimmen, ohne daß deswegen auch die Zeit beſtimmt werde, in welcher die Negation des Facti, das Factum ſelbſt für die Zukunft, juriſtiſch unmöglich macht. Ich glaube gewiß, daß man die Ausflucht Herrn Kleins hier ungleich geſuchter finden wird, als meine Bemerkung.

S. 372. und 373. dichtet mir Herr Klein einen Tadel an, der kein Tadel iſt; was ich S. 160. über den 1. §. der Einleitung ſage, iſt nur Erklärung dieſes §. und die Kritik liegt darinn, daß dieſer §. von Rechten der Unterthanen ſpricht und §. 54. noch mehr aber §. 1. Th. I. Abſch. III. den Unterthanen alle Rechte abſpricht; und ſie alle in dem Oberhaupt des Staats vereinigt. Herr Klein kann dieſen Widerſpruch nicht einſehen! Das iſt nicht meine Schuld.

Auch den Grund will Herr Klein nicht einſehen, warum ich mit Aengſtlichkeit an den alten Dingen rüttle. Mich dünkt, der liegt ziemlich oben; weil wir oft die alten Dinge nicht recht verſtehen, weil wir ſie oft mit den neuen ſo ver-

flechflochten haben, daß wir ſie nicht mehr von einander bringen können; weil alles bei uns ſehr prekär zuſammen hängt. Frankreich wollte nur ſeine Finanzen ändern: Oeſtreich wollte in Brabant nur die Schule ändern, Lüttich wollte nur die Rathswahlenform ändern, und ſiehe da, welche Ruinen folgten den kleinen Reparaturen nach! Die Wortklauberei, die Herr Klein mir wegen deſſen, was ich S. 165. ſage, zur Laſt legt, habe ich nicht verſchuldet. Ich bemerke nur, daß das Wort Abſchaffen des §. 2. durch den Inhalt des §. 19. erklärt werden müſſe. Und Herr Klein ſieht die Schwierigkeit die durch dieſe nothwendige Erklärung entſteht, ſelbſt ein. Ich habe verſucht ein Geſetz vorzuſchlagen, welches dieſelbe vielleicht haben könnte. Dieſes Geſetz ſcheint aber Herrn Klein nicht hinlänglich. Es kann ſeyn, daß es der Sache nicht genug thut, aber gegen die Kritik des Herrn Kleins, iſt es nicht ſchwer zu retten, ich ſage: alle Aufhebung der alten Geſetze und alle Feſtſetzung der neuen wirkt nur auf die Rechte und Verbindlichkeiten, welche einer nach deren Publication erwirbt ꝛc. Nun meint Herr Klein, wenn z. B. ein Weib vor dem neuen Geſetz, ein Vorrecht ihres Eingebrachten gehabt habe; ein Creditor des Mannes habe aber nach der Einführung des neuen Geſetzes ein Recht erworben; ſo könne die Frau ſich auf das Alte, der Creditor ſich auf das neue Geſetz berufen. Er hat aber hier nicht bemerken wollen, daß der Creditor nach dem neuen Geſetz kein Recht zum Nachtheil der Frau erwerben konnte, weil das Recht der Frau auf dem Vermögen des Mannes haftete.

Indeſſen tröſtet Herr Klein ſeine Landesleute mit einer neuen Verordnung, welche die ganze Umſchaffung vollenden ſoll. Ich hoffe, das Wort Umſchaffung wird Herrn Klein nicht beleidigen; denn es iſt leicht vorauszuſehen, daß keine Eheberedung, kein Teſtament, keine Obligation kein Hypothekenbuch im ganzen Preußiſchen dieſer Metamorphoſe entgehen wird. Der Weisheit und der Billigkeit der Preußiſchen Geſetzeſchreiber wird es dabei freilich nicht entgehen, daß dieſe unüberſehliche Umſchmelzung nicht auf Koſten der Unterthanen geſchehen könne; aber, die unzähligen Hände, die mit derſelben beſchäftigt werden, können doch nicht umſonſt arbeiten? —

Doch

Doch welches Opfer iſt zu theuer um die goldne Zeit zurück zu kaufen, in welcher Aſtrea noch unter den Menſchen wohnte, und die Themis auf allen Gaſſen wandelte!

Ueber den Werth der Gewohnheitsrechte werde ich mich mit Herrn Klein nur ſehr ſchwer, und wie ich glaube, gar nicht verſtehen können. Und wie durch den Unterſchied zwiſchen Entſcheidungsgründen, und der Entſcheidung ſelbſt mein Zweifel zum 4ten §. gehoben werde, ſehe ich nicht; doch ich wollte ja nicht mehr als bemerken, und jedem überlaſſen, was er für einen Gebrauch von meinen Bemerkungen zu machen denkt.

Was ich zu dem 34. §. bemerkte, hat Herr Klein vorhin S. 365. ſchon ſehr verunſtaltet vorgetragen. Hier gleitet er leichter darüber weg, und doch dünkt mich, hätte die Sache eine nähere Prüfung erfordert. Ich ſehe freilich, daß es ſehr weit führen würde, wenn man, wie Herr Klein ſagt, den Richtern erlauben wollte, alles in das Geſez zu legen, was ſich aus der Abſicht des Geſetzgebers folgern läſt. Das ſage ich aber auch nicht; ſondern deutlich verlange ich nur, daß da, wo das Geſetz dunkel iſt, oder zweideutig, der Richter es nach dieſer Abſicht erklären ſoll. Denn ſchon Ariſtoteles, der doch gewis ſcharfſinnig genug war, erkannte ὀυ ϱαδιον ειναι (νομον) Καθολον δηλωσαι πεϱι παντων. *) Und deswegen haben die römiſchen Geſetzgeber mit Julians und Ulpians Worten ſich nicht geſcheut zu ſagen: Non poſſunt omnes articuli ſingulatim aut legibus aut Sctis comprehendi, ſed cum in aliqua cauſa ſententia earum manifeſta eſt, is qui Jurisdictioni præeſt, ad ſimilia procedere atque ita dicere debet. Nam, ut ait Pedius, quoties lege aliquid unum vel alterum introductum eſt, bona ſit occaſio, cætera, quæ tendunt ad eandem utilitatem, vel Interpretatione, vel certe Jurisdictione ſuppleri l. 12. & 13. ff. de Lgg. Wann ich nun alſo mit Ariſtoteles, mit Cicero, mit Ulpianus, Julianus, und Pedius rede, und wann ich noch überdies meine Meinung mit Gründen unterſtütze; und wann alle dieſe weiſe, gelehrte, und erfahrne Männer, denen man nicht

---

*) Polit. l. III. c. II. Es ſey nicht leicht möglich, daß das Geſetz, im allgemeinen alles deutlich angebe.

nicht Schuld geben kann, daß ſie freundvetterlich, wie Herr Klein ſagt, für die Beamten geſorgt hätten; wenn alle die behaupten, daß die Geſetze nicht alles ſagen können, und daß der Richter auch eine extenſive Interpretation in ſeiner Gewalt haben müſſe; ſo hätte ich wohl Herrn Kleins Unwillen nicht in dem Grad verdient, in welchem er mich denſelben um dieſer Stellen willen S. 365. ſeiner Annalen hat fühlen laſſen wollen. Ich weis wohl, daß wir unendlich weiſer, aufgeklärter, beſſer und vortreflicher ſind, als die Männer alle, die ich vorhin genannt habe. Ich weis wohl, daß wir viel mehr Uebung im Geſetzgeben haben, als die Alten in dem unſer Hunger nach neuen Geſetzen, wie ſchon Kaiſer Conrad ſich ausdrückt, nur in dem Lauf dieſes Jahrhunderts treflich geſättigt worden iſt. *) Auch weis ich, daß wir Urſache haben Moult triomphamant auf Sparta und Athen herabzuſehen, welche nur einen Solon und einen Lykurg hatten, da bei uns die Solone und Lycurge wie Schneepflocken ſtieben; aber die Kunſt glaube ich, iſt doch noch in der Legisla-

---

*) Si modo leges eſuritis, concedente deo, bene legibus vos ſatiabo.

Wippo.

tion ſo wenig als in der Philoſophie gefunden worden, daß man allgemeine Sätze angeben könne, welche in den individuellen Gegenſtänden, jede Beſtimmung, genugthuend entſchieden. Und bis das geſchehen iſt, ſcheint es mir nöthig und unvermeidlich, daß man dem Richter den Campum æquitatis laſſe, der dem Herrn Klein gar nicht gefällt, und den die aktivſte Geſetzgebungscommißion ſo wenig als die Pythia ſelbſt, erſetzen könnte, wann ſie auch nie von ihrem Dreifuß herabſtieg. — Doch laſſen wir das, ich eile zum Schluß, um zu verſuchen, ob meine Entſchuldigung mir Vergebung erwerben kann. Nur einige Stellen will ich noch flüchtig berühren.

S. 384. dichtet mir Herr Klein die kaum von unſern Colporteurs der Verläumdung, zu erwartende Ärmſeligkeit an, daß ich, um einen Mangel des Zuſammenhangs zwiſchen dem §. 54. und folgenden zu behaupten, einen ungetreuen Auszug gemacht hätte. Ich war wohl ſehr verlegen, um Materie zur Kritik zu finden! Und wer in aller Welt würde glauben, daß die Auslaſſung einiger Worte, die alle Subjekte begreifen, worauf ein Prädicat angewendet werden ſoll, einen andern Sinn gebe, als ein allgemein

mein ausgedrücktes Prädicat. Ja wohl, ſagt Herr Klein, denn die Worte, „dem Staat und dem Bürger, müſſen die wechſelſeitige Zuſagen heilig ſeyn" reden von den Verträgen des Landesherrn und der Stände. Sie ſagen alſo etwas viel anders als: Verträge müſſen heilig ſeyn. Ich kann unmöglich ſehen, warum der Satz: dem Staat müſſen die Verträge heilig ſeyn, nur von den Verträgen des Staates mit den Ständen zu verſtehen ſeyn ſollte.

Kann der Staat denn keine andere Verträge ſchlieſſen als mit den Ständen? Nicht auch mit ſeinen Dienern, den Entrepreneurs, den Tobacksfermiers, den Proviantkommiſſarien, Pulverlieferanten, Stiefelmachern u. ſ. w. oder ſollen dergleichen Verträge nicht, und nur die mit den Ständen heilig ſeyn? Was iſt aber auch geholfen, wenn Herrn Kleins willkührliche Interpretation (dergleichen ich keinem Richter erlauben würde) angenommen wird? Hängen alsdann die Sätze beſſer zuſammen? — Gewiß, wann ich den §. 57. ein wenig ſtrenger hätte critiſiren wollen, ſo würde ich haben ſagen können: nur die Verträge, die der Staat mit ſeinen Bürgern ſchließt, ſollten nach denſelben heilig ſeyn, die andern nicht. Denn, wenn in einem Satz zween verſchiedene Subjekte vorkommen, und etwas von ihnen geſagt wird, das wechſelſeitig von ihnen geſchehen ſoll; ſo hat man alle Urſache, das Prädicat nur auf dieſe Subjekte gegen einander einzuſchränken. Warum ſollte ich aber in einer ſo reichen Aerndte, Aehren leſen! Und Herr Klein kann mich ſogar beſchuldigen, daß ich Aehren ſtehlen wollte, da mir ſelbſt der Ueberfluß läſtig wurde. S. 385. warnt Herr Klein ſehr pathetiſch vor dem Supplementenbuch der Vernunft. Nach ſeiner Exclamation: *Gott behüte uns vor den Supplementen, womit uns die Vernunft der Deſpoten heimſuchen würde:* ſollte man ſchlieſen, daß das preußiſche Geſetzbuch, das preußiſche Königsrecht ſo enge einſchlieſe, daß der König ſelbſt nichts thun dürfe, wozu er nicht durch dieſes Geſetzbuch authoriſirt wäre. Ich geſtehe, daß ich dieſe Exclamation ganz nicht an ihrem Platz finde.

Ich wollte mit meiner Kritik ſagen, daß die Vernunft immer ein Supplement des poſitiven Geſetzbuchs ſeyn müſſe, weil ein Buch, das alle Rechte der Unterthanen gegen einander angeben wollte, gränzenlos ſeyn müſte. Nicht einmal die Rechte, wozu ich den andern zwingen darf, kann ein ſolches Buch alle angeben, als ganz im allgemeinen. Der §. 88. aber, auf den ich mich zugleich beziehe, ſpricht nicht einmal von Zwangsgeſetzen. Was muß doch die Vernunft dem Herrn Klein für einen ſchlimmen Streich geſpielt haben, daß er ſie ſo ganz der preuſiſchen Lande verweiſen will! Zum Glück hat ſie dort noch groſe und viele Gönner, die ſich ihrer gegen dieſen ſtrengen Nomographen annehmen und nicht zugeben werden, daß die Geſchichte ihrer Verbannung in ſeinen Annalen beſungen werde.

Meine Bemerkung zum III. §. hat Herr Klein aus der kleinen Urſache nicht verſtanden, weil er ſich nicht erinnert, daß ich, **in Beziehung auf eine Sache**, Perſonalrechte haben kann, wohingegen ich, **um einer Sache willen** der Sprache nach kein Perſonal-, ſondern Realrechte habe.

Auch ſage ich nicht, daß das Geſetzbuch den Zweifel authoriſire, den ich mache; ſondern nur daß der §. III. eine Erklärung und Anwendung leidet, die mit §. 108. contraſtirt.

Und nun legt Herr Klein mein Buch weg, und glaubt gezeigt zu haben, in welchem Geiſt meine Kritik des preuſſiſchen Geſetzbuchs geſchrieben iſt; und da er ſo manches Kreuz vor dieſer Kritik gemacht hat, ſo giebt er nicht undeutlich zu verſtehen, daß der Geiſt, der ſie eingegeben hat, ein böſer Geiſt ſeyn müſſe. Nach dieſer Vorausſetzung fängt er an, dieſen Geiſt zu exorciſiren. Er bedauert es ſehr, daß da ich, wie er ſagt, die Gabe hätte, die noch unbemerkten Seiten der Gegenſtände zu zeigen, iſt nicht auch bei dem Entwurf des Geſetzbuchs, die noch unbemerkte gute Seite deſſelben gezeigt hätte. Nach dieſem Oremus geht er mit dem böſen Geiſt meiner Critik etwas unſanfter um. Er ſagt ihm zuerſt, daß er unrecht habe, für wahr zu halten was er für wahr hält, und daß er für wahr halten müſſe, was Herr Klein dafür hält. Da er aber vermuthlich glaubt, daß der böſe Geiſt das wohl nicht thun werde; ſo ruft er endlich den weltlichen Arm wider ihn auf, weil er, wie Herr Klein ſagt, ſo unbeſcheiden geweſen wäre, zu ſagen, daß ein Miniſter die Cabinetsordre ſeines Königs mißverſtehen könne. Sein gutes Herz erſchrickt jedoch ſelbſt über die fürchterliche Folgen, die dieſe Anrufung auf den Geiſt haben könnte. Er entſchuldigt ihn alſo wieder, und will ſein Verbrechen nur für eine Uebereilung angeſehen haben. Dann ſchließt er den Aktum, mit einem Dankgebet, für die Kälte der Berliner Luft, welche, wie er glaubt, mit ihrem Eis und Schnee allen ſeinen Landsleuten die Vernunft gäbe, und das Feuer der Leidenſchaft ganz verlöſche.

Ich bedaure es immer, wenn ich einen Exorciſten bitten, drohen und beſchwören ſehe, um einen böſen Geiſt auszutreiben, und dem ungeachtet der Geiſt nicht gutmüthig genug iſt, ſich austreiben zu laſſen. Es thut mir deswegen herzlich leid, daß der Geiſt, der aus mir ausgetrieben werden ſollte, dem Herrn Exorciſten auf ſeine Beſchwörung noch ſo viel zu antworten hat.

Zuerſt ſagt dieſer Geiſt, daß es noch gar nicht folge, daß man deswegen Verſtand haben müßte, weil es Einen friere. Er meint, zwiſchen frei von Leidenſchaften ſeyn, und Vernunft haben, wäre noch ein drittes, und das pflege man die Dumpfheit zu nennen, in welcher man weder denkt, noch fühlt. Und da der Herr Klein hier die Leidenſchaft und Seite 385. die Vernunft für etwas ſo ſchlimmes hält, daß er ein: Gott behüt uns! dagegen ausruft; ſo weiß der böſe

Geiſt nicht recht, wie er nun das Schlußgebet des Herrn Kleins verſtehen ſoll, glaubt auch nicht, daß deſſen Landsleute dazu Amen ſagen werden. Zum andern ſagt der Geiſt, daß, wann ſeine Critik des preuſſiſchen Geſetzbuchs die gute Seite deſſelben nicht angegeben habe, es deswegen geſchehen ſey, weil er geglaubt habe, man brauche keine beſondere Gabe, um dieſe zu finden. Es ſcheint ihm, daß Herr Klein dem Palladium, welches er, wie Eumolpus Gladiatoren vertheidigt, ſchlechte Ehre erweiſt, wenn er glaubt, die gute Seite deſſelben wäre ſo verdeckt, daß man eine beſondere Gabe haben müßte, um ſie zu bemerken.

Endlich ſieht es der Geiſt auch für keine Unbeſcheidenheit, noch für eine Folge der Uebereilung an, wann man ſagt, daß ein Menſch den andern mißverſtehe. Dieſer Vorwurf verdient indeſſen noch eine beſondere Betrachtung. Ich ſage, ſo viel ich mich erinnere, nirgend, daß die Geſetzkommiſſion die königl. Kabinetsordre mißverſtanden habe; ich ſage nur S. 326., daß ich ſie anders verſtehe. Freilich, wenn ich ſie recht verſtehe; ſo folgt, daß die Geſetzkommiſſion ſie falſch verſtanden habe: aber eben deswegen hätte te Herr Klein zeigen ſollen, daß ich ſie falſch verſtanden habe, wozu ich ihm von S. 326. bis an das Ende Gelegenheit genug gegeben habe. Kann er das zeigen, ſo habe ich keine Unbeſcheidenheit, ſondern nur einen Irrthum zu Schuld kommen laſſen; und kann das nicht gezeigt werden, ſo habe ich eine Wahrheit geſagt, welche zu ſagen, der Aufruf der Geſetzkommiſſion ſelbſt mich berechtigte.

Das preuſſiſche Geſetzbuch verbietet in der Einleitung §. 6. dem König ſelbſt Machtſprüche zu thun, und das würde doch wohl mehr als Machtſprüche authoriſiren, wann man genöthigt wäre, zu behaupten, daß ein Miniſter gar nichts mißverſtehen könnte.

Schakeſpear ſagt ſehr richtig, daß der Irrthum um die Welt herumlaufe, wie die Sonne: und ich wüßte nicht, warum er den Berliner Meridian, oder gerade die Häuſer der Miniſter überſpringen ſollte.

Freilich hat Kaiſer Valentinian dem Symmachus einmal reſkribirt, daß es eine Verletzung der kaiſerl. Majeſtät ſey, wenn man an dem Verdienſt eines Mannes zweifle, welchen der Kaiſer zu einer Stelle erwählt habe. Allein, wenn man

man auch gutmüthig genug iſt, dem Kaiſer Valentinian zu gehorchen, ſo kann man doch, ohne dem Verdienſt eines Miniſters zu nahe zu treten, in ihm die Möglichkeit eines Irrthums vorausſetzen, gegen welchen, nach dem proteſtantiſchen Lehrbegriff, ſelbſt Petri Schlüſſel nicht ſchützet. Und beſänftigt das alles Herrn Klein noch nicht; ſo wird er ſich aus dem, was ich vorhin ſagte, erinnern, daß ich den Entwurf des preuſſiſchen Geſetzbuchs für ein gemeines Buch hielte, das nur den Gliedern der Geſetzkommiſſion zuzuſchreiben wäre, und das erſt, wann es ſeine ganze Vollſtändigkeit erhalten hätte, den Augen des Miniſters vorgelegt werden würde. Nun iſt es aber doch ſehr möglich, daß der erleuchtetſte Miniſter ſich manchmal Unterarbeiter wähle, die ſich irren, ſich betrügen, mißverſtehen.

Smollet bemerkt, daß es den Miniſtern oft gehe, wie dem Bernſtein, an welchen ſich aller Staub und Spreu hänge, wenn er nur ein wenig gerieben werde. Warum ſollte es alſo eine Unbeſcheidenheit ſeyn, wenn man auch an dem Werk eines Miniſters, ſo lang es noch in den Händen der Unterarbeiter liegt, Mängel findet: zumal

zumal wann der Miniſter ſelbſt weiſe und gut genug iſt, in dem billigen Mißtrauen an ſeine Unterarbeiter ſolche Critiken aufzufordern?

Dieſes alles, hoffe ich, wird mich wenigſtens gegen den weltlichen Arm, den Herr Klein gegen mich aufzufodern ſcheint, in Sicherheit ſetzen. Er ſelbſt iſt auch, nachdem er den ſchweren Exorciſmus verſucht hatte, wieder ſo guten Humors geworden, daß er ſein Drama, wie billig, von einem Nachſpiel begleiten läßt, welches, wie er uns S. 389. verſichert, etwas ſcherzhaft klingt, denn das kältere Klima, worinn dieſer Herr wohnt, erlaubt ihm mehr nicht, als etwas ſcherzhaft zu ſeyn. Dieſes Nachſpiel iſt eine Art von Parodie, oder vielmehr ein Calambour meiner Briefe, deren Worte der Verfaſſer, um ein wenig ſcherzhaft zu ſeyn, in einem ganz andern Sinne nimmt, als in dem, der ihm natürlich iſt; er ſagt zwar, daß er die Hauptſätze meiner Briefe zuſammentrage, ich glaube aber, es wird ſchwerlich jemand in ſeinem Auszug nur einen einzigen wieder finden, ſchwerlich jemand ſich einen ſolchen Epitomator wünſchen. Er iſt indeſſen mit ſich ſelbſt und mit dieſer Arbeit ſo ſehr vergnügt, und ſeiner Superiorität über mich ſo bewußt, daß er verſichert, mein Büchlein habe ihm ein Lächlen abgenöthigt. Es mag ſeyn, aber in der That ſieht dieſes Lächlen dem Lächlen ſehr ähnlich, womit Juno in die Verſammlung der Götter trat, als Jupiter ihr ihre Wahrheiten geſagt hatte. — Sie lächelte, ſagt Homer, mit den Backen, aber ihre Stirne war nicht heiter! Und das iſt mir leid, denn ich wollte den Herrn Klein nicht in üble Laune ſetzen. Ich wollte nur zeigen, wie weit das preuſſiſche Geſetzbuch mir noch entfernt ſchiene, der Abſicht des Königs, der es ſchreiben ließ, zu entſprechen, und wie wenig daſſelbe ohne Gefahr den Richtern die logiſche Interpretation verbieten könne. Und daß ich nicht ganz unglücklich in dieſer Bemühung geweſen bin, davon verſichert mich Herr Klein ſelbſt. Er ſagt S. 367. daß von einigen meiner Erinnerungen dankbar Gebrauch werde gemacht werden. S. 378. ſagt er abermal, daß manches nach denſelben werde verändert werden, und dieſes wiederholt er S. 380. und 381. Damit ich aber nicht darauf ſtolz werde; warnt er mich am Schluß ſeiner Gladiatorſchaft, in Anſehung der Verbeſſerungen, die das preuſſiſche Geſetzbuch bei ſeiner Umarbeiarbeitung erfahren wird, das Verdienſt ja nicht auf meine Rechnung zu ſetzen.

Dieſe Warnung, welche mir wirklich ein wenig jugendlich, und unmännlich und ſehr nahe an das Goſſipage zu gränzen ſcheint, iſt aber wirklich ſehr unnöthig geweſen.

Ohne mir in etwas ein groſſes Verdienſt zuzuſchreiben, brauche ich indeſſen doch nicht ſo gar ſparſam in Berechnung meines Werthes zu Werk zu gehen, daß ich mir, wie ich wohl ehemal in der Schule thate, über ein Bene obſervaſti, ſo viel zu gute thun ſollte. Ich erkläre vielmehr öffentlich, daß ich nicht das kleinſte Wörtchen, nicht den kleinſten Gedanken, kein Komma in dem umgearbeiteten Geſetzbuch anſprechen will; ich will auch nicht von weitem des Herrn Kleins Proteſtation für ein Seitenſtück des Egalement j'allois deſcendre, des Gaſcogniers halten, der neben Ludwig dem XIV. vom Pferde fiel; ſondern ich will mich ganz und völlig mit der Freiheit begnügen, über die Dinge, welche in der politiſchen und litterariſchen Welt um mich herum geſchehen, freimüthig zu ſagen, was ich darüber denke: ſehr zufrieden, wenn Herr Klein mir, wie er in ſeinem Werkchen that, manch-

mal

mal das Zeugniß giebt, daß ich doch auch bisweilen weiſen und denkenden Männern auf meiner Straſe begegne.

* * *

Und nun mein Lieber, laſſen ſie uns meine Briefe und Herrn Kleins Apologie auf die Seite legen.

Da hier die Berliner Monatſchrift und dort die Annalen der Preuſiſchen Geſetzgebung, ſo gar böſe über alles werden, was ich von ihnen ſage; ſo werde ich künftig mich vielleicht mehr vor ihrem Zorn in acht nehmen. Sie wiſſen, der eigenſinnige Strohm der Zeit, wirft manchmal die leichteſten Blätter irgend auf eine Sandbank.

Sollte alſo eine oder die andere dieſer Sammlungen wider Vermuthen, künftig einmal auf dieſe Art der Nachwelt in die Hand fallen; ſo würde ich bei derſelben eine ſchlechte Figur ſpielen. Auſſer dem ſind auch die Sammler dieſer Compilationen ſo ſehr zufrieden mit dem ſchmeichelnden Spiegel, den ſie einander vorhalten, daß es hart wäre ihnen einen getreuern vor das Aug zu ſtellen. Wir aber wollen fortfahren, uns mit dem getreueſten, den wir finden, vertraut zu machen; und wer die Sachen mehr liebt als ſich, der ſehe da mit uns hinein!

Drukfehler.

Die Entfernung des Drukorts, von der Wohnung des Verfaſſers und des Verlegers hat veranlaßt, daß bei dem Auszug aus den Annalen, die Seitenzahl des Originals an die Seite zu ſezzen, unterlaſſen worden, und daß ſehr viele Fehler eingeſchlichen ſind, von welchen man nur die wichtigſten bemerkt.

In der Vorrede, Seite III. Zeile 11. Nomographon, lies Nomographenton

S. 101. Z. 15. γος, lies μοι.
= 108. = 2. euch, l. auch.
= 116. = 2. v. unten Brunshild, l. Brunehild
= 117. = 1. v. u. beſtows'd, l. bestow'd
= 120. = 7. v. u. nicht beſſer, l. nichts beſſer
= 142. = 7 u. 8. v. u. Fragen, l. Fragern
= 144. = 9. v. u. Therſis l. Thetis
= 145. = 10. diejenigen l. derjenigen
= 155. = 6. v. u. verſparen, l. erſparen
= 168. = 4. v. u. Richterprudenten, l. Richter, Prudenten
= 170. = lezte Zeile, nach, aufſoſen l. davon
= 172. = 5. v. u. Quellen, l. Duellen
175. = 2. bringen können; l. trennen können,
= — = 16. haben l. heben
= — = 5 u. 6. v. u. retten, ich ſage: l. retten. Jch ſage:
= 178. = 5. δγλωται l. δηλωσαι
= 181. = 5. Stände. Sie. l. Stände, ſie
= 189. = 8. v. u. ihm l. ihnen.

Das Gaſtmahl

von

Joh. G. Schloſſer.

v. Delling

Königsberg
bey Friedrich Nikolovius.
1794.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

An Herrn

Georg Heinr. Ludw. Nikolovius

in

Königsberg.

Lieber Sohn! denn dieſen Namen hörſt Du gern von mir, und ich gebe Dir ihn gern! Dieſes Büchlein ſchenke ich Dir weil ich von Dir hoffe daß Du einer mit von denen ſeyn wirſt welche die nächſte Generation werden beſſer machen helfen als die jetzige iſt.

Gewöhnlich ſagt man zwar nach dem Römiſchen lyriker, daß die Kinder immer ſchlechter werden als ihre Väter waren. Allein diesmal dürfen wir wohl eine Ausnahme hoffen.

Das jetzige Menſchengeſchlecht hat, wie der unbärtige Junge, ſeine Hofmeiſter: die Formen, den Anſtand der Sittlichkeit, die Ehrbarkeit und noch einige andere Dinge, durch welche unſre Väter noch ſo ziemlich in Ordnung gehalten worden ſind, auf die Seite geſchafft und ſich eingebildet daß es mit eignem Verſtande, ohne das alles, recht ſchön regieren und zurecht kommen könne. Was aber daraus geworden iſt ſehen wir alle Tage auf beyden Seiten der Alpen, des Meeres und des Rheins.

Einige Zeitlang kann freylich Geſchwätz für Weisheit; Zügelloſigkeit für Genie; Treuloſigkeit für Klugheit, und Muthwille für Freyheit des Geiſtes angeſehen werden; aber lange kann ſich eine ſolche Blendung nicht erhalten; und mich dünkt es fängt ſchon an, uns ſelbſt vor uns ſelbſt zu ekeln. Setze nun noch hinzu daß wir durch die kluge Feinheit unſrer Chrematiſten und unſrer Oekonomen und durch die Menge unſrer phantaſirten Bedürfniſſe dem Hauptrettungsmittel, dem allgemeinen Bankerutte, ſo nahe gekommen ſind; ſo wird auch Dir meine Hoffnung nicht zu ſanguiniſch ſcheinen.

Sollte ſie nun aber eintreffen dieſe Hoffnung, und ſollten die Nachkommen des jetzigen Geſchlechtes dem herabrollenden Rade ſeinen Pflock ſetzen und es wirklich zu einiger Höhe wieder hinaufwinden: dann, mein Lieber, mußt Du ihnen zuerſt Deinen erſten Freund Hamann, den ſeligen auch hier unſterblichen, und nachher die guten und reinen Menſchen des jetzigen Geſchlechtes, ſo viel Du deren kennſt, die mußt Du dann dieſen unſern beſſern Nachkommen nennen, damit ſie ihre Väter nicht ganz verachten, ſondern erkennen daß die Menſchheit ihre Würde nie völlig verlieren kann. Und betröge uns unſre Hoffnung, ſo fahre Du wenigſtens fort die beſſre Sitte zu erhalten; und gleichwie nun Deine Freunde ſich bemühen für ihr Zeitalter den Saamen des Guten zu bewahren, ſo bewahre Du ihn auch alsdenn für das Deinige, auf daß nie Eins erſcheine in welchem man an der Menſchheit verzweifeln müſſe. Lebe wohl!

Carlsruh den 30. März
1794.

Schloſſer.

Das

Das Gaſtmahl.

Eugenius, Zoe, Theone, Cheron, Theodorus, Philotas, Pitho, Iphitus, Meletes, Charmes.

Am Erſten des vorigen Monats feyerte Eugenius ſein ſiebenzigſtes Geburtsfeſt. Er hatte, wie er pflegte, die wenigen alten Freunde die ihm noch übrig waren, und auch einige jüngere, die ſeine Freundſchaft verdienten, zum Gaſtmahl gebeten. Auch ich war unter den Geladenen, denn wir waren ſchon lange Freunde, ehe Eugenius vor zwanzig Jahren mit den Seinigen in unſre Stadt zog, nachdem er ſeine Stelle an dem Hofe des Königs niedergelegt hatte.

Eben als ich unter der Thüre ſtand, zu meinem alten Freunde zu gehen, ſtieg Charmes vor meinem Hauſe aus ſeinem Wagen. Ich hatte vor mehrern Jahren ſeinen alten Vater, der, ohne ein öffentliches Amt zu bekleiden, auf ſeinen Gütern lebte, von einer ſchweren Krankheit geheilt; und als damals der junge Charmes eben von ſeiner Reiſe aus fremden Landen zurückkam, und nun an den Hof gehen ſollte, um dort ein anſehnliches Amt anzutreten, denn wegen ſeines alten Adels wurde er früh an den Hof gezogen, lernten wir einander kennen; auch empfahl ihn mir ſein Vater nachher, da er an einem Sturz vom Pferde ſterben mußte, nachdrücklich. Seit der Zeit hatten wir einander nicht geſehen, und Charmes, der nur immer darauf bedacht war eine große Rolle in der Welt zu ſpielen, ſchien ſich auch nicht ſehr um mich zu bekümmern. Nun traf ſichs aber gerade, daß er auf ſeiner Reiſe zu einem benachbarten Hofe, wo er ein Geſchäft hatte, durch unſre Stadt ziehen mußte. Da erinnerte er ſich meiner, und bat ſich aus, bey mir zu übernachten. Ich bot ihm willig mein Haus an. Aber zu eſſen, ſagte ich, kann ich Dir heute nicht geben, denn ich bin zu meinem alten Freunde Eugenius geladen, der heute ſeinen ſiebenzigſten Geburtstag feyert, und um dieſes Feſt würde mich, mit meinem Willen, kein König bringen; willſt Du aber mit mir gehen, ſo kannſt Du gewiß ſeyn, daß Du meinem Freunde ſehr willkommen biſt. Der Name Eugenius war dem Charmes nicht unbekannt. Denn da derſelbe unter den erſten Freunden und Räthen des vorigen Königs war, hatte Charmes in ſeinem Dienſte viel löbliches von ihm geſehen; auch hatte man an dem Hofe des Königs noch nicht vergeſſen wie er von den Günſtlingen des jungen Königs geſtürzt worden war. Das wußte alſo Charmes wohl; aber da ein Hofmann, wenn er einmal aus dem Hofkreis entfernt iſt, leicht vergeſſen wird, und zwar die Beſten eher als die Schlechten, weil die Menſchen immer länger behalten was ihnen weh thut, als was ihnen wohl gethan hat; ſo wußte auch Charmes nicht daß Eugenius noch lebte, vielweniger daß er hier ſich aufhielte. Er fragte lang und viel, womit der Mann ſich hier abgäbe? und da ich ihm ſagte, daß er die meiſte Zeit in ſeinem Garten zubrächte, den er ſelbſt mit einem alten Gärtner, einem Bürger von hier, und mit deſſen Sohne bauete, und daß er auſſer dem ſich blos mit einigen wenigen Büchern beſchäftigte, und den größten Theil ſeiner Zeit in dem Kreiſe ſeiner Familie zubrächte, wollte er anfangs gar nicht mitgehen, ſondern lieber in der Herberge ſpeiſen, bis ich am Abend wieder käme. Es iſt, ſagte er, für unſer einen ſchon an ſich etwas ſehr unangenehmes mit einem abgedankten oder abgetretenen Hofmann umzugehen, denn dieſe Leute pflegen meiſt über die Ungerechtigkeiten, die ihnen widerfahren ſind, zu klagen, und alles was nach ihnen geſchehen iſt, zu tadeln und übel zu finden; und auſſerdem iſt mir auch in der That nichts langweiliger als die Familienkreiſe, zumal an einem Geburtstage, wo man von nichts als den kleinen Hausangelegenheiten, oder den Stadt- und Städtchens-Sachen zu ſprechen pflegt, und mit den ewigen Glückwünſchen und Umarmungen nie fertig werden kann. Du wirſt, ſagte ich ihm hierauf, wenige von der Familie des Eugenius antreffen. Er hat niemand bey ſich als ſeine Frau die ehrwürdige Zoe, und ſeine Tochter Theone, die einen Kaufmann, der jetzt verreiſt iſt, geheyrathet hat, und dann ſeinen Sohn Meletes, einen nicht unebenen Maler, der ſehr groß in ſeiner Kunſt ſeyn würde, wenn er weniger von ihr verlangte. Seine andere Tochter iſt auswärts verheyrathet, und zwey Kinder hat er früh verlohren. Er ſelbſt aber iſt ſehr weit entfernt von dem Bilde, das Du Dir von einem abgedankten oder abgetretenen Hofmann machſt. Wenn Du alſo ſonſt keine Urſache haſt, ſo kannſt Du immer mitgehen, und gewiß ſeyn, daß er Dich wohl aufnehmen werde. Charmes fragte, wer noch mehr mitſpeiſen würde? da ich ihm aber mehr nicht ſagte, als daß ich ihm die Gäſte nennen wollte, wenn wir ſie vor Augen hätten, ließ er ſich überreden und gieng mit mir.

Als wir nun zuſammen giengen, erzählte er mir vieles von der Gunſt, in welcher er bey dem König ſtünde, und von der Wichtigkeit des Geſchäftes, welches er jetzt unter Händen hätte. Unter dieſen Geſprächen kamen wir endlich an das Haus des Eugenius. Charmes fand daſſelbe allerdings weit geringer als er ſichs gedacht hatte, und wunderte ſich, daß ein Mann, der einer der erſten Miniſter des Königs geweſen wäre, in einem ſo ſchlechten Haus wohnen könnte. Da wir aber in das Haus traten, und eine fünfzigjährige Magd uns in ein, zwar geräumiges, aber mit ſehr gemeinem Hausrath verſehenes Zimmer führte, an dem nichts als die große Reinlichkeit und die überall ſichtbare Bequemlichkeit in die Augen fiel, konnte ich an dem Geſicht meines Begleiters deutlich genug ſehen, daß er nicht mitgegangen wäre, wenn er das voraus geſehen hätte.

Eugenius ſtund von ſeinem Seſſel auf, als ich auf ihn zu kam, und umarmte mich herzlich nach ſeiner Gewohnheit, und da ich ihm Glück zu ſeinem Feſt wünſchte, dankte er mir, daß ichs mit ihm feyern wollte. Du weißt, ſagte ich ihm, daß dieſes Feſt mir immer ſo lieb iſt als mein eigenes Geburtsfeſt; dennungeachtet muß ich dir heute eine Bedingung vorſchreiben, wenn ich daſſelbe mit ganz freyem und frohem Muth ſoll feyern helfen. Und welche? ſagte er, indem er mich lächlend anſah; denn er konnte wohl voraus wiſſen, daß ſie nicht ſchwer zu erfüllen seyn würde. Ich nahm hierauf den Charmes bey der Hand und ſagte: die Bedingung die ich dir mache iſt, daß du dem Charmes, den ich dir hier vorſtelle, auch erlaubeſt, an dieſem Feſte Theil zu nehmen. Er iſt ein Sohn des alten Ariſtodämon, und mein Gaſtfreund. Da er nun heute bey mir abſtieg, und mit mir zu Mittag eſſen wollte, hätte ich entweder das Gaſtrecht brechen müſſen, oder ich hätte ſelbſt nicht zu deinem Feſte kommen dürfen, denn ich hätte ihn in meinem Hauſe nicht allein laſſen können. Ich habe alſo, indem ich auf deine Freundſchaft zählte, ihn lieber ſelbſt zu dir bringen wollen. Willſt du nun nicht daß ich mit ihm wieder fortgehe, oder daß ich wenigſtens ſeinetwegen in Sorgen, und mit dem böſen Gewiſſen, etwas an meiner Pflicht gegen ihn verſäumt zu haben, bey dir am Tiſche ſitzen ſoll; ſo mußt du ihm ſchon einen Platz vergönnen. Eugenius nahm meinen Gaſtfreund ſehr gütig auf, und erzählte der alten Zoe, wie viel Gutes der Ariſtodämon, ohne ein öffentliches Amt zu verſehen, dem Staat dadurch erwieſen hätte, daß er ſeine Güter mit eignem Fleiß in guten Bau bringen laſſen, und ſeine Bauern nicht allein gut gehalten, ſondern ihnen auch durch vernünftig angeſtellte Verſuche auf ſeinen Aeckern und Wieſen, den Erfolg der neuern wirthſchaftlichen Vorſchläge, zur Nachahmung oder zur Warnung vor Augen gelegt hätte. Charmes nahm das alles ſehr anſtändig auf, und antwortete dem Eugenius mit etlichen wohlgeſetzten Hofcomplimenten, die ich nicht behalten konnte, worinn aber vieles von der Freude und dem Glück, das er ſich an dieſem Tag verſpreche, vorkam, welches jedoch auf ſeinem Geſicht nicht ſtand, wie ich und die junge Theone wohl bemerkten. Auf das Lob, das mein Freund ſeinem Vater gab, ließ er ſich aber gar nicht ein.

Indem wir ſo ſprachen, traten zwey Geiſtliche herein, Theodorus und Philotas. Charmes nahm mich, indem Eugenius dieſe bewillkommte, auf die Seite, und fragte mich: ob Eugenius ſeine ſilberne oder goldene Hochzeit zugleich mit ſeinem Geburtstag feyre, denn er wiſſe ſonſt nicht was dieſe Leute hier zu thun hätten. Eugenius, ſagte ich, feyert keine Hochzeit, ſondern der eine dieſer beyden, Theodor, iſt der katholiſche Pfarrer auf dem nächſten Dorf. Er war vor dem ein Auguſtiner-Mönch, und Eugenius, der ihn vor ſeinem Eintritt in das Kloſter ſchon ſehr geliebt hatte, blieb ſein Freund auch im Kloſter. Als aber das Kloſter vor etwa acht Jahren aufgehoben wurde, iſt der Mann in ſeinem acht und ſechszigſten Jahr auch herausgetrieben, und zum Pfarrer in dem Dorfe beſtellt worden. Der andere Geiſtliche iſt Philotas, der zweyte lutheriſche Pfarrer in der

Stadt. Ob gleich dieſer kaum über drey bis vier und dreißig Jahre alt ſeyn mag, iſt er doch von dem Pater Theodor beynahe unzertrennlich, und dieſer iſt ſelbſt bey unſern Religionsverwandten ſo beliebt, daß niemand dem Philotas ſeine Freundſchaft für den alten Mann übel nimmt; vielmehr hat ſie den jungen Pfarrer dem Eugenius ſo werth gemacht, daß er ihn unter die Zahl ſeiner Freunde aufgenommen, und kein Feſt in ſeinem Hauſe feyert, zu welchem er ihn nicht berufen ſollte. Ich weiß nicht ob Charmes mich hörte da ich ihm dieſes ſagte; denn ich ſah daß er immer ſeine Augen auf die ſchöne Theone gerichtet hielt: und kaum hatte ich ausgeredet, ſo gieng er auf dieſe zu.

Er ſprach einige Zeit mit ihr. Aber ich ſah bald daß ſeine Unterhaltung ihr nicht gefiel, und es reute mich ſehr, den Mann in das Haus gebracht zu haben. Um Theone von ihm zu befreyen, gieng ich auf ſie zu, und unterbrach das Geſpräch, worauf daſſelbe wieder allgemein wurde.

Bald darauf gieng aber die Thüre wieder auf, und Cheron, der wegen ſeiner Wunde nicht wohl gehen konnte, kam von Pitho geführt herein, welchen gleich darauf der alte Jphitus folgte. Charmes erkannte den Cheron gleich. Denn da dieſer vor zwölf Jahren in einer Belagerung zum drittenmal ſchwer verwundet worden war, mußte er ſehr lange am Hoflager um einen Gnadengehalt bitten, und erſt nach vierjährigem Bitten erhielt er den Obriſtentitel und einen kleinen Gehalt. Bey dieſer Gelegenheit lernte ihn Charmes kennen; die beyden andern aber kannte er nicht. Beyde waren ſehr reinlich aber in grobes Tuch gekleidet, und ihre Haare waren rund geſchnitten, ſo daß ihr Anzug nicht viel verſprach. Charmes hielt ſie alſo für Cherons Bediente, und ſagte mir heimlich: mich dünkt, Cheron hätte wohl nicht nöthig ſich zwey Bediente zu halten, da er ſelbſt das Gnadenbrodt ißt. Sie ſehen freylich nicht ſehr glänzend aus, aber dennoch könnte er für den Lohn, den er dieſen Leuten geben muß, ein anſehnliches ſeines Gehaltes dem Staat, der ohnehin für die Soldaten ſo vielen Aufwand machen muß, erlaſſen. Ich wußte nicht, ob ich über dieſen Irrthum des Charmes mich erzürnen oder lachen ſollte. Doch hielt ich an mich, und ſagte ihm: Ich würde es eben nicht ſo arg finden, wenn der Staat einem ſechs und ſiebenzigjährigen Soldaten, der überhaupt ſechszig Jahre, und nur unſerm König ſelbſt ſchon zwey und zwanzig Jahre gedient hat, und in ſeinem Dienſt ſo verwundet worden iſt, daß er ſich nun kaum auf ſeiner Krücke halten kann, wenn er lieber dem zwey Bedienten hielte, als einem Kammerherrn, der wohl noch geſund genug iſt, ſich ſelbſt in den Vorzimmern herum zu tragen. Indeſſen irreſt Du ſehr. Die beyden Männer die Du ſiehſt, und deren Anzug Dich wohl betrogen haben mag, ſind keine Bedienten. Sie ſind beyde Bürger dieſer Stadt. Der alte Mann heißt Iphitus, und iſt eben der Gärtner, der den Eugenius als er hieher zog, in dem Gartenbau unterrichtet hat. Er iſt mit ihm auferzogen worden, bis Iphitus zu ſeiner Kunſt kam. Nachher haben ſie ſich oft geſehen, und weil der alte Gärtner ein ſehr rechtſchaffener, geradſinniger Mann iſt, ſo hat ſich zwiſchen ihnen eine Freundſchaft angelegt, die nur der Tod trennen wird. Pitho iſt Iphitus einziger Sohn. Der alte Mann wollte ihn zu ſeiner Kunſt ziehen, aber da Pitho eine vorzügliche Luſt zu den Wiſſenſchaften zeigte, erlaubte er ihm zu ſtudiren. Es gelang ihm auch ſo gut, daß Eugenius ein Jahr vor ſeiner Dienſtentſagung ihn in das königliche Hofgericht ſetzen konnte. Da aber die neuen Miniſter ans Brett kamen, und ſie das Hofgericht zwingen wollten, einem ihrer Günſtlinge zu gefallen, gegen das Recht zu ſprechen, und weil ſie das nicht konnten, das Gericht mit einem heftigen Verweis belegten, ſo konnte der Mann das nicht ertragen und nahm ſeinen Abſchied. Seitdem iſt ihm das Geſchäftsleben, zumal an Deinem Hofe, verekelt worden. Da hat er denn vor etwa zehn Jahren angefangen, ſeines Vaters Kunſt zu lernen, und nun lebt er und kleidet ſich wie Du ſiehſt, als wenn er von jeher ein Gärtner geweſen wäre. Ich erinnere mich, ſagte Charmes, des Falls. Pitho iſt eben ein unruhiger, eigenſinniger, allzu hitziger Kopf. Er hätte damals gar wohl, wie ſeine übrigen Collegen, mit dem Verweis vorlieb nehmen können. Es war nur ſein Stolz, der ihn trieb, ſeinem Herrn über eine ſolche Kleinigkeit zu trotzen. Mich dünkt, ſagte ich darauf, es iſt doch keine Kleinigkeit wenn ein Richter, dem Miniſter zu gefallen, entweder eine Ungerechtigkeit begehen, oder in einem Gericht ſitzen bleiben ſoll, das wie die Schulknaben ausgeputzt werden kann, wenn es nach ſeinem Gewiſſen ſpricht! Was wäre es denn, ſagte Charmes, großes geweſen? Pitho hätte, wenn er gegen dieſe Eine Ungerechtigkeit die Augen zugedrückt hätte, in hundert andern Fällen vielen Leuten zu ihrem Recht verhelfen können, das er nun, da er ſeine Talente auf das Salatpflanzen verwendet, nicht mehr kann. Ich weiß nicht, ſagte ich; aber dies kommt mir eben ſo vor, als wenn ich um ein Hühneraug zu curiren, meinen Patienten Opium eingeben wollte. Ich glaube, wenn die Collegia abgeſpannt werden, und ihre eigene Energie verlieren; ſo iſt alles was ſie thun, verlohren, und was in einem ſolchen Staat dann noch einzelnes Gutes geſchieht, wird ſelbſt böſe, wenn es nicht vom Geſetz, ſondern vom Miniſter abhängt, ob es geſchehen ſoll. Charmes wollte mir hierauf noch antworten, aber Theone, die kurz zuvor hinaus gegangen war, trat nun mit ihrem Bruder Meletes wieder herein, und dieſer kam mit einer frohern Miene als gewöhnlich auf mich zu, und ſagte mir ins Ohr, er ſey nun etwas mehr mit ſich zufrieden, und habe wieder Hoffnung und einigen Muth gefaßt. Ich drückte ihm ſehr froh die Hand, denn ich liebe den jungen Mann wie ich ſeinen Vater liebe. Nun ſtellte ich ihn dem Charmes vor, und dieſer unterließ nicht, ihm, nacheinander, alles was er von großen Meiſtern, in Italien, England, Frankreich und Holland, zu Dresden und Düſſeldorf geſehen hatte, her zu erzählen, welches alles Meletes unbeantwortet ließ. Als er ihn aber endlich ſelbſt fragte, was er ſchon für Meiſterſtücke geliefert, und welche Manier er angenommen hätte? ſagte der junge Mann: Ich habe nie verſtehen können was das iſt, eine

Manier annehmen, und deswegen werde ich nie ein Meiſterſtück machen. Charmes wollte antworten, aber die alte fünfzigjährige Magd rief uns zu Tiſche.

Nun wollte Charmes aus Höflichkeit die Zoe zu Tiſche führen; aber Eugenius, der ſeine Bewegung nicht ſah, nahm ſeine Frau ſelbſt, wie es ſein Gebrauch an ſeinem Tiſche iſt, daß er, als Hausvater, und die Hausmutter neben ihm, oben an ſitzen. Jetzt trat Charmes, der ſich das gar wohl gefallen ließ, gegen die ſchöne Theone. Dieſe aber, die ſo etwas ſchon gefürchtet haben mochte, hieng ſich ſchnell an den alten Obriſten und an den Gärtner Iphitus, und ſagte ihnen mit ihrer natürlichen Freundlichkeit: Kommen Sie, da die Mutter heute den Vater bedient, und die Ehre des Tiſches machen will, ſo muß ich Sie bedienen. Charmes ſchien mir darüber ein wenig betroffen, doch ließ er es nicht ſehr merken, und da ich ihm ſagte, daß es ohnehin meine Pflicht wäre, für meinen Gaſt zu ſorgen, ließ er ſichs gefallen, und folgte mir.

In der That fand ichs auch für nöthig ihn im Auge zu haben; denn es war wohl voraus zu ſehen daß er in den Kreis nicht ſehr taugen würde, weswegen es mich auch immer mehr reute ihn hinein gebracht zu haben. Es ſchien ihn auch ſelbſt zu reuen daß er ſo weit gegangen war; denn er ſagte mir im Hineingehen, indem er auf den geringen Anzug der beyden Gärtner blickte: Wir ſitzen heute, glaube ich, zuſammen, wie in der Arche Noahs, Reines und Unreines. Ich weiß nicht, ſagte ich darauf, wen Du unrein findeſt. So viel weiß ich aber, daß wer nicht rein iſt Mühe hat unter Eugenius Freunden zu ſitzen. Auf die Art, ſagte er, müßte ich wohl ziemlich unter die Unreinen gehören, denn noch zur Zeit wünſche ich mich wenigſtens nicht ſehr darunter.

Mitten in dem Speiſezimmer, in welches wir nun getreten waren, fanden wir einen ziemlich großen runden Tiſch; denn Eugenius hält das für eine nothwendige Sache bey einem Gaſtmahl, daß die Gäſte auch geräumig ſitzen.

Mitten auf dem Tiſche ſtand ein großer Suppenkumpen von Zinn mit einem breiten Rande, rein und hell wie ein Spiegel. Rings herum ſtand vor jedem Stuhl ein zinnerner Teller, auf jedem Teller ein weiſſes Tellertuch in allerley Geſtalten wohl zuſammen gelegt, und in jedem Tellertuch ein Brod, daneben aber, ſammt Meſſer und Gabel und Löffel, ein helles Glas und eine ziemlich große Flaſche mit Wein und eine mit Waſſer.

Charmes lächelte über den ſo beſetzten Tiſch, und ſah ſich um, ob kein Bedienter da wäre der ihm ſeinen Stock und Hut abnähme; und da die alte Zoe dieſes merkte, rief ſie der fünfzigjährigen Magd dem Herrn die Sachen abzunehmen. Charmes hatte aber, ehe die Magd auf ihn zukommen konnte, ſchon beydes in eine Ecke hinter ſeinen Stuhl geſtellt. Dennoch wollte die Magd nicht von ihm ablaſſen bis ſie ihm auch den Degen abgenommen hätte. Da aber Charmes dieſen nicht von ſich laſſen wollte, ſo entſtand darüber zwiſchen der Magd und ihm ein kleiner Streit, der mir nicht unluſtig vorkam, und über den ſelbſt der alte Eugenius lächeln mußte. Als aber endlich, auf deſſen Befehl, die Magd von meinem Gaſt abließ, war derſelbe entweder durch dieſen Streit ſo verwirrt worden, oder die Gewohnheit riß ihn ſo fort, daß er ſich gleich niederſetzte, ohne zu merken daß wir alle noch ſtanden und Eugenius ſich anſchickte, wie er als Hausvater immer that, das Gebet laut her zu ſagen. Ich mußte ihm alſo heimlich zurufen, und ich ſah daß er ſich halb lächelnd aufrichtete. Wie er ſich aber während des Gebets betrug, weiß ich nicht, denn ich wurde damals mehr als je gerührt, da ich den alten Mann ſo herzlich Gott danken ſah, daß er ihm ſo lang ſeine und ſeines Weibes und ſeiner Kinder Nahrung gegeben, und ihm auch ſo treue Freunde geſchenkt hätte, mit welchen er ſich bis in ſein jetziges ſiebenzigjähriges Alter ſo oft hätte freuen können. Wir ſetzten uns hierauf nieder, und Zoe und Theone, die gegen einander über ſaßen, theilten die Suppe aus, die wir uns, weil die alte Magd nicht überall herum kommen konnte, einander zureichten. Hierauf aßen wir alle ſtillſchweigend. Charmes aber hatte kaum etliche Löffel voll gegeſſen, als er der Magd winkte und ihr den Teller mit der übrigen Suppe gab. Dieſe wollte hierauf anfangen ihn zu nöthigen und zu bedauern wenn die Suppe nicht nach ſeinem Geſchmack wäre: aber der Hausvater winkte ihr, und Charmes reichte ihr den Teller, ohne auf ſie zu merken, verächtlich hinter ſich. Von dem Gemüſe nahm Charmes gar nichts an; wir andern aßen aber davon auch wieder ganz ſtille und ohne daß jemand ein Wort redete.

Als nun Charmes uns einige Zeit ſo hatte eſſen ſehen, fieng er an und ſagte zu Eugenius: Ich habe bey Dir, mein lieber Eugenius, ſo manches geſehen, das ich weder bey meinem Vater, noch ſonſt in den Geſellſchaften in welche ich gekommen bin geſehen habe, daß Du es mir verzeihen wirſt, wenn ich vielleicht etwas thue oder gethan habe, das bey Dir oder in Deinem Hauſe ſich nicht geziemt. Und dieſes fürchte ich nun zu thun, da ich Euer Stillſchweigen, das, wie es ſcheint, bey Euern Gaſtmahlen ein Geſetz iſt, unterbreche. Fehle ich darin, ſo verzeiht es meiner Unbekanntſchaft mit Eurer Sitte; fehle ich aber nicht, ſo ſagt mir, wie es kommt, daß Ihr die Ihr Euch für lauter Freunde unter einander haltet, und zwar auſſer mir zehn an der Zahl, nun ſchon ſo lange neben einander ſitzen könnt ohne ein Wort zu reden und ohne doch etwas anders zu thun zu haben als zu eſſen.

Eugenius legte hierauf die Gabel neben ſich, und ſprach: Mein lieber Charmes, es kann wohl ſeyn daß Du in meinem Hauſe manches geſehen haſt, und noch ſehen oder hören wirſt, was Dir, der Du in der großen Welt lebſt, fremd iſt: aber glaube deswegen nicht daß Du unter uns etwas gethan haſt oder thun könnteſt, was uns mißfiele; denn wir wiſſen wohl daß unſre Sitte nicht allgemeine Sitte ſeyn kann, noch es ſeyn ſoll. Thue alſo nur was Dir wohlgefällt. Wenn Du aber glaubſt, daß es bey uns ein Geſetz ſey bey dem Eſſen nicht zu reden, ſo irrſt Du ſehr. Daß wir ſelten vor dem Braten den Mund zu etwas andrem aufthun als zum Eſſen, daran iſt unſre Lebensart ſchuld. Denn weil wir alle, jeder in ſeiner Art, am Morgen viel zu thun haben, uns auch gewöhnlich viele körperliche Bewegung machen, ſo kommen wir immer mit vollem Appetit zum Eſſen, und deswegen begnügen wir uns nicht allein mit ſehr gemeinen Speiſen, ſondern wir laſſen uns auch nicht gern die Zeit zum Eſſen nehmen, bis der erſte Hunger geſtillt iſt. Auch glauben wir dadurch uns mehr der Natur zu nähern, und Du weißt daß alle alte Weiſen, und diejenigen alten Nationen welche für die Geſundheit und für die Erhaltung der Stärke des Leibes beſorgt geweſen ſind, es immer zur erſten Regel der Diät gemacht haben, daß man nur mit Hunger eſſen ſoll; und wen hungert, der mag lieber eſſen als reden.

Es iſt mir ſehr lieb, ſagte Charmes hierauf, daß Ihr Euch das Stillſchweigen nicht eben ſo zum Geſetz gemacht habt, wie es einige Kloſterſtifter, nach den Pythagoräern, ſich zur Regel vorgeſchrieben haben; und da ich, nach dem Eifer mit welchem ich Euch bisher eſſen ſah, wohl vermuthen kann, daß Ihr nun den erſten Hunger geſtillt habt, ſo hoffe ich, Ihr werdet mich beſſer belehren, wenn ich Euch meinen Zweifel gegen die Lehre und die Grundſätze der weiſen Männer und der weiſen Nationen, die Du eben anführteſt, vortrage. Ich will gern zugeben, daß dieſe alten Weiſen zu ihrer Zeit, da die körperlichen Kräfte noch beynahe alles waren, ſehr Recht hatten dafür zu ſorgen daß der Körper auch wohl genährt würde: ob ich gleich der Meinung bin, daß ein Körper, der auf einmal viele Speiſen zu ſich nimmt, lange nicht ſo gut genährt wird, als derjenige, welcher öfter nach einander, ſo wie eine Verdauung vorüber iſt, dem Magen einen neuen Stoff zu verarbeiten gibt. Ich will das indeſſen auf ſich beruhen laſſen. Aber mich dünkt, daß zu unſrer Zeit, in welcher das, was wir Seele oder vielmehr Geiſt nennen, alles in allem iſt, die Sorge dafür uns nun viel wichtiger ſeyn muß als die Sorge für den Körper, und daß vielleicht eben dadurch die Alten die Aufklärung, die ihnen, wie ja die Chriſten ſelbſt ſagen, ſo ſehr abgieng, unter ihnen dadurch unmöglich gemacht haben, daß ſie ſo ſehr für den Körper ſorgten, gleichwie wir ſie wenigſtens ſehr verzögern, wenn wir auch zu unſrer Zeit ihren Grundſätzen folgen wollen.

Ich glaube demnach, daß diejenigen welche ihr Schickſal nicht nothwendig zu den groben unedeln Arbeiten des Körpers nöthigt, dergleichen mir unter Euch die wenigſten zu ſeyn ſcheinen, ſehr übel handeln, wenn ſie durch viele freywillige körperliche Bewegung ſich in den Stand ſetzen daß ſie nicht allein eine rauhere, materiellere Koſt nöthig haben, ſondern auch das Bedürfniß ihres Körpers, das wir Hunger nennen, noch dringender machen. Auch finden wir bey allen Nationen, daß, in eben dem Maaße in welchem ihr Geiſt verfeinert wurde, die körperlichen Anſtrengungen aufhörten, und wenn man nur einige wenige ausnimmt, ſo waren gerade diejenigen unter den Alten, welche uns ihre körperliche Anſtrengung als eine ſo große Weisheit empfohlen haben, am wenigſten geneigt, dieſe ihre Lebensregeln zu befolgen. Wenn Ihr mich alſo nicht überzeugen könnt, daß unſer jetziges Zeitalter noch eben der Sorgfalt für unſern Körper bedürfe als das nach welchem Ihr Euch zu muſtern ſcheint, ſo dünkt mich habt Ihr ſehr Unrecht, daß Ihr bey Euren Gaſtmahlen noch immerfort das Eſſen und Trinken zur Hauptſache macht, und Ihr würdet wohl beſſer thun, Euch hierin nach den Sitten der großen Welt zu richten, in welcher man, und wie es mir vorkommt nicht mit Unrecht, denjenigen tadelt der mehr als eine leichte Eßluſt zur Tafel bringt, und ſich durch den Genuß der Speiſen von der Unterredung mit der Geſellſchaft, dem angenehmſten Gewürz einer jeden Mahlzeit, abhalten läßt.

Eugenius war eben im Begriff zu antworten; da er aber ſah, daß ich zu gleicher Zeit reden wollte, ſagte er zum Charmes: Mich dünkt, Dein Gaſtfreund, der Doktor, wollte Dir auf Deine Frage etwas antworten. Laß Dir alſo von dieſem Deine Zweifel entweder löſen oder beſtätigen, und ſollte alsdenn noch etwas fehlen, ſo wollen wir, wenn Du es erlaubſt, was uns von der Sache dünkt noch hinzuſetzen.

Verzeihe, ſagte ich hierauf, Eugenius, daß ich voreilig war. Da Charmes im Anfang etwas, obgleich nur im Vorbeygehen, ſagte, was in meine Kunſt oder Wiſſenſchaft einſchlägt; ſo glaubte ich, daß ich das nicht ſo hingehen laſſen könnte. Es iſt wahr, wir rathen den Kranken, wenn ſie wieder zu geneſen anfangen, immer weniger als ihr Magen zu verlangen ſcheint zu ſich zu nehmen, und dagegen einige Mahlzeiten mehr zu halten. Das thun wir aber deswegen, weil bey dergleichen Perſonen das Eſſen, bis ihre Verdauungswege hergeſtellt ſind, ſelten ein wahres Bedürfniß iſt. Was ihnen Hunger ſcheint, iſt mehr Schwäche des Magens, und deswegen rathen wir ihnen leichte Speiſen aber wenig und öfter zu eſſen, nicht ſowohl, daß wir hoffen ihnen dadurch einen neuen guten Nahrungsſaft zu ſchaffen; ſondern nur, um durch den wiederholten Reiz ihren Magen und ihre Eingeweide wieder an ihre natürliche Arbeit zu bringen, und ſie dazu zu gewöhnen. Ganz anders behandeln wir aber die Geſunden. Denn da unter den Speiſen die wir genießen, nur der kleinſte Theil in unſern Nahrungsſaft übergeht, und das übrige ganz abgeſondert und ausgeführt werden muß; ſo fodert die gute Diät, daß ein Geſunder ſeinem Magen die Verdauung nicht zu leicht mache, damit er nicht auch das was unſerm Körper nicht gemäß iſt auflöſe, und es geſchickt mache, durch die gewöhnlichen Wege, in unſern Nahrungsſaft überzugehen. Deswegen räth Celſus, einer unſrer eleganteſten Meiſter, daß ein Geſunder ſich jedesmal wohl ſatt eſſen ſoll, und eben derſelbe warnt, nemlich aus dieſer Urſache, vor allzu leichten Speiſen, oder vor den einzelnen Mahlzeiten am Tage, indem er richtig vorausſetzt, daß wenn der Magen nur einmal in vier und zwanzig Stunden, oder gar zu wenig beſchäftigt wird, ſeine Arbeit die Auflöſung zu weit treibe. Auſſerdem ſehen wir auch täglich in der großen Welt, deren Sitten Du uns zu empfehlen ſcheinſt, daß eben deswegen weil Ihr Euch beynahe des Hungers ſchämt, und, wie Du eben ſagteſt, es für unanſtändig haltet dieſes Bedürfniß merken zu laſſen, Ihr durch die Mannichfaltigkeit der Speiſen und durch die Gewürze womit ihr dieſelben zurichtet, bey dem Eſſen nicht das natürliche Vergnügen der Stillung eines Bedürfniſſes, ſondern nur die erkünſtelte Luſt des Geſchmacks zu ſuchen pfleget. Da Ihr nun, indem Ihr dieſer nachſtrebt, Euern Magen, wo nicht mit vielen, doch mit vielerley Speiſen anfüllt; ſo ſcheint Ihr mir bey Euren Tafeln in der That dem Körper nur zu ſchaden, ohne, wie Du es annimmſt, der Seele zu nutzen. Ob Du übrigens darin richtig geurtheilt haſt, mein lieber Charmes, daß zu unſrer Zeit die Verfeinerung der Seele wichtiger ſey, als die Sorge dem Körper ſeine Feſtigkeit und männliche Kraft zu geben, das überlaſſe ich dem Eugenius zu beurtheilen; denn da meine Kunſt ſich größtentheils mit dem Körper beſchäftigt, ſo würde wohl alles, was ich für ſeine Sache anführen könnte, Dir allzu partheyiſch ſcheinen.

Als ich ausgeredet hatte, ſagte Eugenius, wir würden wohl den Doktor nicht ſo leicht davon kommen laſſen, da er ſich einmal der Vertheidigung unſrer Sitten angenommen hat, wenn wir nicht glaubten, daß weil der Tadel womit Charmes dieſe unſre Sitte angegriffen hat uns alle betrifft, auch allen obliege uns zu verantworten. Denn in der That, wir haben alle dem Charmes gleichen Anlaß zu ſeiner Bemerkung gegeben. Darüber zwar ſcheint der Doktor allein ſchon dem Charmes genug gethan zu haben, daß das Eſſen mit Hunger dem Körper dienlich ſey, und in der That hat auch Charmes unſre Lebensart von dieſer Seite nur im Vorbeygehen angegriffen. Schwerlich würde auch, auſſer dem Doktor, einer von uns, ihn von der Seite anders als durch ſeine Erfahrung haben widerlegen können, und da die Erfahrungen in Dingen der Diät meiſt jedem Körper nach ſeiner Beſchaffenheit eigenthümlich ſind, ſo würde eine ſolche Widerlegung uns nicht weiter geführt haben. Das hingegen, worauf Charmes vornehmlich deutete, daß zu unſrer Zeit die Sorge für den Körper ſo weit der Sorge für die Seele nachſtehen müſſe, daß man jenen, um dieſer willen, ganz vernachläſſigen, wenigſtens ſeine Lebensweiſe ſo einrichten ſolle, daß dem Anbau der Seele und ihrer innern Kraft, und der vollen Thätigkeit derſelben weder irgend etwas durch den Körper entzogen, noch ihr etwas in den Weg gelegt werde: das, meine ich, erfordert, daß wir alle uns darüber erklären. Alsdenn erſt, wann das ausgemacht iſt, können wir unterſuchen, ob durch unſre Lebensweiſe der Seele wirklich ſo viel entgehe als Charmes vorauszuſetzen ſcheint. Wenn es Euch alſo beliebt, ſo laßt uns, da unſer Gaſt dieſe Unterhaltung zu wünſchen ſcheint, einen jeden von uns ſeine Meinung über den Vorzug des einen vor dem andern ſagen, und in wie fern man ſeine Sorgfalt dem einen auf Koſten des andern widmen müſſe. Damit aber wir Alten auch für unſre Ehre ſorgen, daß wir unter unſern grauen Haaren nicht erröthen müſſen, wenn wir etwas ſagen ſollten, was nachher die Jüngern uns zurück zu nehmen nöthigen möchten, ſo wollen wir bey dem Jüngſten anfangen. Sage Du alſo zuerſt, mein Sohn, was Du von der Sache denkſt.

Als Meletes auf dieſe Weiſe von ſeinem Vater aufgerufen wurde, ſahen wir alle auf ihn, und mir ſchien es daß ſein Geiſt ſchon lange gearbeitet hätte, und daß es ihm beynahe peinlich war, ſich innerlich gezwungen zu ſehen, dem Charmes, der ihm, wie es mir vorkam, nicht angenehm war, mehr nachzugeben als er wollte. Er ſchwieg einige Zeit ſtille; endlich aber ſagte er: Gewiß, nur der Befehl meines Vaters kann mich bewegen an einer Unterredung Theil zu nehmen, die ſo manches Leiden mit welchem ich ſeither gerungen habe mir doppelt empfindlich macht, und ich wünſchte ſehr, daß ich über die Frage die Charmes uns vorgelegt hat nicht allein nicht zu reden, ſondern ſogar nicht nachzudenken brauchte. Ihr könntet auch alle meiner Meinung von dieſer Sache entbehren; denn ich habe, die Wahrheit zu ſagen, mit mir noch nicht einig darüber werden können, und ich kann Euch von dem, was Ihr von mir wiſſen wollt, auf keine andere Weiſe etwas ſagen, als wenn ich Euch die Geſchichte meiner Empfindungen erzähle, ſo weit ſie meine Kunſt angehen.

Als mein Vater mir, da ich ein Knabe von vierzehn Jahren war, erlaubte die Malerkunſt zu lernen und mich ihr, obgleich viel glänzendere Ausſichten vor mir lagen, zu widmen, war ich der glücklichſte unter allen Menſchen. Ich glaubte einiges Talent für dieſe Kunſt zu haben und fühlte immer, wenn man mir die großen Namen nannte welche in der Geſchichte unſrer Kunſt obenan ſtehen, ein inneres Schaudern, das vermuthlich nur Begierde nach gleichem Ruhme auf einer Laufbahn war, in welcher mir

der

der Lauf nicht ſchwer ſchien, das ich aber für eine innere Stimme hielt die mich auf den unerſteiglichen Gipfel rief, und für den Zug der Hand die mich ſchon hinauf zöge. Ich hatte von Natur ein inniges Gefühl für das Schöne; mein Auge gewöhnte ſich leicht das Ebenmaaß und die Verhältniſſe zu finden, und in den kindiſchen Verſuchen die ich machte glaubte man eine nicht geringe Anlage zur Leichtheit und zur ſtetigen Feſtigkeit meiner Hand zu bemerken. Ich machte alſo in dem was zu dem Mechaniſchen unſrer Kunſt gehört, ſchnelle Fortſchritte. Mein Vater erlaubte mir nach Italien zu reiſen. Da ſah ich die großen Werke der Meiſter alter und neuer Zeiten. Ueber viele ſtaunte ich, manche demüthigten bisweilen meine zu voreilige Hoffnung, und etlichemal ſchwindelte mir vor der Höhe wozu ſie die Kunſt getrieben hatten; aber doch ſah ich noch wie es dem Genie möglich geweſen dieſe Höhe zu erreichen und verzeiht wenn ich etwas unbeſcheidenes ſagen ſollte, ich war ſo begeiſtert in meinem Eifer daß was Einem möglich war, auch mir nicht unmöglich ſchien.

Endlich aber kam die Zeit da ich aufhörte abzuzeichnen, und auch ſelbſt wagen wollte Hand anzulegen. Ich hatte unter der Anleitung meines Vaters und meiner Lehrer die beſten Schriftſteller der alten und neuen Geſchichte, und die Dichter der todten und lebenden Sprachen geleſen. Alles was Handlung und That war hatte ſich, wie ich las, in meiner Einbildungskraft zum Bild auf der Leinwand geſchaffen. Und damals ſchien es mir, daß ich nur wählen und Hand anlegen dürfte um meine Phantaſien darzuſtellen. Aber wie gar anders wurde es mit mir als ich aus meiner Phantaſie herausgieng, und das wirkliche, thätige Leben um mich herum beobachtete. Da erſt fand ich wie Seel und Leben ſich in die Körper ſchreibt, und wie der immer rege thätige Geiſt dieſes Lebens ſich unmöglich in Farben feſſeln und in Linien ſchließen läßt. Umſonſt bemühte ich mich meine Regeln von Schönheit und Häßlichkeit, von Ebenmaaß und Uebereinſtimmung auf die belebte Geſtalt anzuwenden. Der Zauber der mich ſo oft an die Werke der Meiſter gefeſſelt hatte, verſchwand. Ihre herrlichſten Bilder ſtunden vor mir wie Maſchinen in denen, im Augenblick ihrer Bewegung, ein Rad gehemmt worden iſt. Ich ſah jetzt nur den Zorn im Achill, nicht mehr den Achill im Zorn; den Schmerz im Laokoon, nicht mehr den Laokoon im Schmerz, und fühlte die ganze Ohnmacht meiner Kunſt die ſelbſt im höchſten Grad ihrer Vortrefflichkeit immer vom Zuſchauer ungleich mehr borgen muß als ſie ihm geben kann! Umſonſt unternimmt ſie es den Körper von dem immer regen Leben, der immer thätigen Seele die in ihm wirkt, nur auf einen Augenblick, zu trennen; noch weniger vermag ſie dieſe zu haſchen, in welcher jeder Gedanke, jede Empfindung, jeder Zug und Trieb mit der Vergangenheit und Zukunft und mit allem was um und in ihr webt, zuſammen geſchlungen iſt. Tauſendmal wünſchte ich mir, wenn ich ein Bild anſah, den Künſtlerblick zurück mit dem ich nur ſah was da war, und wenn ich eins male, die Künſtler-Empfindung in welcher ich auch nur fühlte was ich geben konnte. Sie iſt aber dahin, und mit ihr alles, was mich ſonſt in meiner Kunſt ſo glücklich gemacht hatte. —

Mit dieſem Wort ſah ich eine Thräne in Meletes Auge ſchwimmen, und ſein Vater ſah ihn traurig an. Selbſt Charmes ſchien nun zu fühlen, daß in der Frage welche er uns vorgelegt hatte mehr lag als er ſelbſt wußte.

Eugenius der ſeinen Sohn gern in der Schwermuth, die ihn ſeit etlichen Jahren immer überfiel wenn er von ſeiner Kunſt ſprach, zerſtreuen wollte, wandte ſich nun zu uns und ſagte: Mein Sohn ſcheint mit Recht geſagt zu haben daß er noch nicht einig mit ſich iſt, ob er ſich auf Charmes Seite ſchlagen ſoll. Wir wollen alſo noch mehrere Stimmen ſammeln, und die Reihe kommt nun an dich, Theone!

Wie, ſprach dieſe, lieber Vater, ich hoffe nicht, daß auch die Weiber in ſo wichtigen Sachen ihre Stimmen geben ſollen?

In der That, fiel Charmes hierauf ein,

wenn Theone nicht wäre was ſie iſt, ſo würde ich mich am meiſten vor ihrem Urtheil fürchten. Denn eben das machte die Alten ſo partheyiſch für den Körper, daß bey ihnen dieſer gewöhnlich dem Ideal von Schönheit ſo nahe kam.

Theone, die wohl beſorgte daß Charmes ihr noch mehr dergleichen vorſagen möchte, wendete ſich hierauf zu ihrem Vater und ſagte lächlend: wenn mein Bruder ſich ſcheute über die Frage die uns vorgelegt worden iſt zu urtheilen; ſo habe ich allerdings noch mehr Urſache mich zu fürchten. Da Ihr aber ihm erlaubt habt ſie, ſo viel ihn angeht, unentſchieden zu laſſen, und uns nur zu erzählen wie es ihm ſo ſchwer, ſo unmöglich ſcheine, den Körper allein zu faſſen und ihn, ohne die in demſelben lebende Seele die ſein Pinſel nicht faſſen kann, darzuſtellen; ſo werdet Ihr hoffentlich auch mit mir zufrieden ſeyn wenn ich Euch auf eben dieſe Art abfertige. Ich geſtehe Euch nämlich, daß ich bey dem Anblick einer ſchönen Geſtalt eben das Vergnügen fühle das, wie es ſcheint, die Natur unſrer Empfindung eingepflanzt hat. Aber ich kann doch auch nicht bergen, daß wenn der Menſch, ſeys Mann oder Weib, der dieſe Geſtalt trägt, keine ſchöne Seele hat, mir ſeine Schönheit zur Häßlichkeit werden kann die, ohne daß ich mir Rechenſchaft davon zu geben im Stande wäre, ſelbſt mein Auge beleidigt; wohingegen ich mich an die Häßlichkeit eines guten und edlen Menſchen nicht allein gewöhnen; ſondern ſogar ſie bis zur Schönheit erheben kann. Seys daß meine Phantaſie einer ſolchen Geſtalt Züge leiht welche ſie wirklich nicht hat; oder daß bey manchen Menſchen der Ausdruck ihrer Seele zu tief in dem Geſicht verborgen liegt, als daß man ihn mit einem andern Auge als mit dem Auge der Seele ſehen könne, welches immer alles ſo viel langſamer aufzufaſſen pflegt als das Auge des Leibes. Mich dünkt es alſo in der That daß die Seele eine Meiſterſchaft über den Körper hat, die ſie berechtigt unſre erſte Sorgfalt zu fodern; ob aber ſelbſt dieſe Sorgfalt nicht auch ſo weit ſich erſtrecken müſſe daß der Körper fähig gemacht werde die Eindrücke des Schönen von der Seele anzunehmen, das dünkt mich iſt eine Frage die Philotas, der, ſo viel ich glaube, vor mir der jüngſte iſt, beſſer beantworten wird als ich.

Theone, ſagte hierauf Philotas, war auf einem ſo ſchönen Wege daß es mir leid thut ſie ſo bald abtreten zu ſehen, und eben das was ſie ſagte, war, dünkt mich auch, nicht nur die Meinung der weiſeren unter den denkenden Griechen, ſondern wahrer Volksglaube bey ihnen. Das in keiner Sprache zu überſetzende Wort mit welchem ſie den Charakter eines achtungswerthen Mannes bezeichneten, die Kalokagathie, begreiſt zugleich die Schönheit des Körpers und die Vortreflichkeit der Seele, die ihnen ſchon damals ſo unzertrennlich ſchien daß ſie zwiſchen der Erziehung eines Athleten und eines edlen Mannes einen großen Unterſchied machten. Charmes ſcheint alſo dieſer in vielem Betracht bewundernswürdigen und edlen Nation einen ſehr unbilligen Vorwurf zu machen, wenn er ſie beſchuldigt daß bey ihnen die Sorge für den Körper die Sorge für die Seele verſchlungen hätte. Vielmehr ſcheinen ſie mir gerade den Mittelweg gefunden zu haben den Theone andeutet, und von dieſer Seite werden wohl nie die Chriſten den Alten einen Mangel an Aufklärung vorwerfen. Ich ſehe auch in der That nicht, wie irgend eine Religion allgemein zu werden verlangen könnte wenn ſie, da ſo unzählig viele Menſchen ihre körperliche Kräfte ſo nothwendig brauchen müſſen um in ihrem Beruf und Stand ihre Pflicht zu thun, dennoch alle Sorgfalt ihrer Anhänger allein auf die Seele zuſammenziehen wollte. Darin aber ſtimmten beynahe alle Philoſophen der Heiden und alle Lehrer der Chriſten überein daß, wie Theone richtig ſich ausdrückte, die Seele immer ihre Meiſterſchaft behaupten müſſe.

Als Philotas ausgeredet hatte, ſahen wir alle auf den Pitho der unter denen welche noch nicht geſprochen hatten der jüngſte war, und auf deſſen Stirne wir, als Charmes noch redete, einen gewiſſen Eifer zu ſehen glaubten, den wir nun nicht ungern ſeinen Lauf nehmen ſahen.

Wo Du es hergenommen haſt, Charmes, fieng der edle Mann an, daß unſre Zeiten feiner ſeyen als die Zeiten der Alten, und das was Du Sorgfalt für die Seele zu nennen ſcheinſt, das menſchliche Geſchlecht verfeinere, das weiß ich in der That nicht. Ich kenne nur Ein Zeichen der Verfeinerung des Menſchen, und dieſes iſt, wenn er immer nur nach dem Guten, dem Schönen, dem Edeln und dem Wahren ſtrebt und es in allen ſeinen Gedanken auffaßt, in allen ſeinen Handlungen darſtellt. Alles was dem entgegen iſt, es zeige ſich nun in dem Körper oder in der Seele, das iſt unfein und grob. So wie die ſogenannte ſchöne Welt nach und nach allen Worten ihre wahre Bedeutung genommen und ihnen falſche Begriffe untergeſchoben hat, ſo hat ſie auch hier das was nichts anders iſt als kindiſche Weichlichkeit, mit dem edeln Namen der Feinheit belegt; und da der Name überhaupt bey ſchwachen

Menſchen ſo vieles thut, ſo iſt es zu unſrer Zeit beynahe allgemein geworden, nur die gefälligen, die weichlichen, die geſchmeidigen Sitten, im eigentlichen Verſtande Sitten zu nennen; die gerade, kraftvolle, männliche Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Tugend aber, ſchon durch den Namen der Rohheit und Grobheit verhaßt zu machen. Blos das hat ſchon in den Umgang der großen Welt und derer welche ſich den Ehrennamen der feinen Geſellſchaft geben, unzähliche Laſter eingeführt, und eben ſo viele Tugenden daraus verſcheucht und lächerlich gemacht. Was aber noch ſchlimmer iſt, ſo hat ſich eben dieſe ſo unrecht benannte Feinheit bis in die Rathsſtuben und Cabinette der Großen gezogen und ſich ſo feſt geſetzt, daß ſelbſt dort wo doch am Ende alles dem Laufe der Dinge wie er iſt gehorchen muß, nur auf den Gang der Worte geſehen wird die, ſie mögen ſo ſüß und ſo glatt ſeyn als ſie wollen, doch nicht das kleinſte Eck von der Wahrheit der Sache abſchleifen, oder dieſem Eck ſeinen Stoß benehmen können. Um eine ſolche Feinheit zu erwerben wird warlich niemand, der ſich eine Seele fühlt, die Sorge für den Körper der Sorge für die Seele nachſetzen, und ſehr elend würde der ſeyn der in ein ſolches feines Zeitalter fiele, welches das Zeitalter der Deſpotie, der Treuloſigkeit, der Heucheley und jedes Laſters ſeyn würde. Geſetzt aber auch ſelbſt das was man nun hier und da Feinheit zu nennen pflegt wäre wünſchenswerth, ſo iſt es mir unbegreiflich, wie man ſollte behaupten können daß man um ihretwillen den Körper vernachläßigen und nur für die Seele ſorgen müſſe, da gerade ſie für nichts eifriger zu ſorgen befiehlt als für den Körper und nichts emſiger verhütet als daß irgendwo die Seele in ihrer wahren Energie herſcheine. Welche Sorge für den Anzug, welche Uebung der Gelenkigkeit des Körpers, welche Gewalt über die Muskeln der Stirne, über den Blick des Auges, über die Erröthung der Wangen; welche Anſtrengung, der Zunge ihre Geläufigkeit zu geben, welche Spannung der Ohren, welche unaufhörliche Arbeit des Körpers fodert nicht eure Verfeinerung, und welche unbegreifliche Mühe, die Leichtigkeit zu gewinnen, die alle dieſe Arbeit verbergen, und die Kunſt zur Natur machen muß! Was erwirbt aber während der Zeit die Seele? Was andres als die verrätheriſche Kraft, Haß, Zorn, Neid, Verachtung ſo lange zurück zu halten bis ſie ihren Zweck ſicher treffen, und inzwiſchen mit den Worten der Liebe, der Freundſchaft, der Gefälligkeit, der Theilnehmung auszuzahlen; oder die Gewandtheit, das hohlſte, leichteſte Nichts voll und wichtig zu machen; oder die Verläugnung, bey der fürchterlichſten Langeweile nicht zu gähnen? Gewiß ich wünſchte eben ſo gern, wünſchte lieber keine Seele zu haben, als ſie in einer ſolchen Schule zu üben.

Mir ſcheint nur jene Seele meiner Sorgfalt werth die, immer das Gute im Auge, nur gerade auf dieſes geht. Dieſen kühnen Gang wird aber die Seele ſelten halten können wenn ſie einen kraftloſen ſchwächlichen Körper bewohnt der, immer abhängig von andrer Hülfe, ſie ſo leicht überreden kann dieſe Hülfe um allen

Preis zu kaufen. Und giebt es dergleichen Körper mehr in einem Volk, ſo iſt ſein Sturz vor der Thür. Deswegen fielen auch Athen und Rom ſobald, wie Charmes bemerkte, die weiſeſten und gelehrteſten unter dem Volk nur in ihren Schulen ſaßen und lehrten, oder auf ihren Landgütern Bücher ſchrieben; und ſo wird jede Nation immer tiefer und tiefer ſinken bis zum letzten Sturz, wenn ihre Gelehrten von Kindheit auf nur in den Schulen und in den Studierſtuben ſitzen, und ihre Vornehmen und Gewaltigen ſich ſo entmannen, daß ſie weder Wahrheit noch Mannheit mehr um ſich leiden mögen. Wie nahe wir dieſem Zeitalter, oder wie fern wir noch von ihm ſind, das entſcheide ich nicht!

Bey dieſer Rede des Pitho die er mit ungewöhnlicher Lebhaftigkeit vortrug, ſchienen wir alle verlegen wie Charmes ſich darauf betragen würde. Aber das Lächeln um den Mund verließ ihn nicht, obgleich, wie Homer ſagt, ſeine Stirne nicht lächelte. Als Pitho ſchwieg, ſagte ich zu Zoe: mich dünkt, die Reihe iſt nun an Dir.

Dem Alter nach, ſagte hierauf dieſe, iſt ſie es allerdings, und ich habe an dem Beyſpiel meiner Tochter geſehen, daß Ihr mit Gewalt auch die Stimmen der Frauen über die Frage die Charmes aufgeworfen hat hören wollt. Ihr ſcheint uns ſogar zu drohen daß Ihr uns von dieſem Mahl ausſchließen würdet wenn wir nicht mitſprächen. Ich will Euch alſo gehorchen, aber das müßt Ihr mir verſtatten daß ich blos für mein Geſchlecht rede, und Euch überlaſſe Eure Sache ſelbſt zu verantworten; auch müßt Ihr es einer alten Frau die alle Augenblicke erwartet Großmutter zu werden und es vielleicht jetzt ſchon iſt, nicht verargen wenn ſie etwas Mädchenhaftes ſagen ſollte. Denn, wie geſagt, ich habe im Grunde nur vor, mein Geſchlecht zu verantworten, dem Ihr Männer nur zu geneigt ſeyd ſeine allzu große Sorge für die Ausſchmückung des Körpers und für die Erhaltung ſeiner Schönheit vorzurücken; und doch müßt Ihr geſtehen, daß Ihr allein daran Schuld ſeyd daß uns das, was Ihr an uns ſo oft tadelt und verlacht, wirklich zur

Pflicht wird. Der Beruf des Weibes iſt allerdings die Ehe, und nichts iſt natürlicher als daß ein Mann dieſe Geſellſchaft lieber mit einem Weibe von gefälliger und angenehmer Geſtalt ſchließen wird, als mit einer ſolchen welche ihm durch ihren Anblick widerlich iſt. Ich kann es alſo keinem Mädchen verdenken wenn ſie ſich bemüht das was ihr die Natur an Schönheit oder Anmuth gegeben hat mit Sorgfalt zu unterhalten und mit Geſchmack auszuputzen. Die Natur iſt auch in der Vertheilung der Schönheit lange nicht ſo geitzig als man gewöhnlich glaubt, und ob ſie gleich ſelten vollkommene Schönheiten hervorbringt, ſo theilt ſie das Schöne doch in die Theile des Geſichts, der Miene, des Wuchſes, der Geſtalt, der Farbe, der Manieren, der Stimme, ſo unpartheyiſch aus, daß ſelten ein Mädchen ſeyn wird das nicht irgend eine von dieſen einzelnen Schönheiten haben ſollte, welche denn mit den übrigen auch minder ſchönen, manchmal ſogar häßlichen Zügen, dennoch ein angenehmes Ganze machen können. Hilft nun ein geſchmackvoller Putz hier eine Schönheit erheben, dort eine Häßlichkeit verbergen, und dem Ganzen eine Art von Uebereinſtimmung zum Wohlgefallen geben; ſo dünkt mich, müßte der ſehr wenig guten Sinn und ſehr viele unartige Strenge haben, der alsdenn ſauer genug wäre die Bemühung eines ſolchen Mädchens übel aufzunehmen. Er wird auch nicht damit ſein ſtörriges Urtheil beſchönigen können daß dergleichen Künſte Kokettenkünſte ſeyen. In dem Mädchen von welchem ich rede unterſcheidet ſich die Sorgfalt für ihre körperlichen Reize von den Künſten der Kokette gar ſehr dadurch, daß dieſe ſich ſchmückt und ziert blos um allen, ohne Unterſchied, zu gefallen; jene nur, um den achtungswürdigen Jünglingen und Männern angenehm zu ſeyn von welchen ſie zur Frau gewählt werden könnte. Denn ihr Männer müßt euch ja nicht einbilden, daß weil ihr unter den Mädchen wählen dürft, dieſe ganz geduldig ſitzen und warten ſollten bis einer um ſie wirbt, und daß ſie alsdenn erſt blos dieſem zu gefallen, ſich ſchmücken und putzen ſollte. So wie ihr gern

gern die Wahl unter mehrern unſers Geſchlechts habt, ſo haben auch wir gern die Wahl unter mehrern Männern. Iſt nun aber dieſe Wahl einmal getroffen, ſo wird ein Mädchen das ich loben ſoll ſeine einzige Sorge ſeyn laſſen auch dem Geſchmack des Mannes ſo nahe zu kommen, oder, würde der falſch ſeyn und ſie lächerlich machen, ihn ſo viel zu berichtigen als möglich iſt. Und in der That wird ihr dieſes nicht ſo ſchwer fallen. Denn ſo wie die wahre Höflichkeit nur das einzige natürliche Geſetz des herzlichen Wohlwollens zum Grunde hat, ſo hat auch die wahre Anmuth nur Reinlichkeit, Ordnung und Anſtändigkeit zum Grunde; und iſt der Mann den das Mädchen gewählt hat ein Mann von gutem Sinn, ſo wird ihm das genügen. Aber ſchwerlich wird der beſte Mann (und warlich je beſſer einer iſt deſto weniger) an ſeinem Weibe ſich die ſorgſamſte Bearbeitung ihrer Seele gefallen laſſen, wenn ſie darüber das was ich zur wahren Anmuth des Körpers zähle vernachläßigen ſollte.

Mit dieſer Sorgfalt für die Anmuth des Körpers iſt aber bey weitem noch nicht alles gethan — Doch ich fürchte ich falle in den Fehler der Schwatzhaftigkeit die unſerm Geſchlecht, und zumal den alten Frauen, ſo ſehr zur Laſt gelegt wird; auch ſeyd ihr alle weiſe und erfahren genug Euch das übrige hinzu zu denken.

Zoe war die einzige Tochter des Stadtpfarrers in dem Ort wo ſie nun lebte. Ihr Vater hatte die Grille dem Mädchen eine gelehrte Erziehung geben zu wollen, und ſie mußte ſich auch oft bequemen ihm zu Gefallen zu leben. Ihre Mutter verſtand aber den weiblichen Beruf beſſer; und wo ſie dem Mädchen nur immer, ohne ihren Vater zu beleidigen, eine Stunde gewinnen konnte, rief ſie dieſe in die Küche, oder in die Vorrathskammern, oder in ihr Zimmer, und unterrichtete ſie da in den eigenthümlichen Weiberarbeiten. Eugenius deſſen Eltern mit den ihrigen in enger Freundſchaft ſtanden war Zoes erſte und einzige Liebe. Bis ihr Geliebter von der hohen Schule zurück kam mußte ſie nach des Vaters Willen leben; als aber der junge Mann ſeine akademiſchen Studien geendigt hatte, und bey den Eltern die Verheyrathung ihrer Kinder beſchloſſen war die nur ſo lange verſchoben werden ſollte bis Eugenius ein Amt erhielte, hatte dieſer ſo viel Gewalt über Zoes Vater daß ſie endlich eins wurden das Mädchen ſollte, ſtatt der gelehrten Beſchäftigung, ſich ganz der Haushaltung und den weiblichen Geſchäften widmen, und nur das; und ſollte nur ſo viel leſen und lernen als ein wohlgezogenes, geſittetes Mädchen zu wiſſen braucht. Eugenius wählte ihr nun ihre Bücher; und da er endlich einen wichtigen Platz in dem Staat erhielt und ſeine Braut in die Reſidenz brachte, ſammelte ſie dort viele Erfahrungen die ſie mit ihrem geraden Verſtand meiſtens beſſer als durch ihre erworbenen Kenntniſſe, und gewöhnlich richtig, ordnete und beurtheilte; was ihr aber fehlte, ergänzte noch der Umgang ihres Mannes. Seitdem ſie mit ihrem Mann die Reſidenz verlaſſen und ein gemeines bürgerliches Leben zu führen angefangen hatte; ſeitdem hat ſie auch blos

Hausmutterſitten angenommen die ihr ein ſehr alltägliches Anſehen gaben. Da ſie alſo anfieng zu reden, ſah ich deutlich wie Charmes, ohngeachtet der Feinheit ſeiner Hofmanieren, doch das höhniſche Lächeln mit welchem er auf ſie herab ſah nicht verbergen konnte; denn ſie hatte bis dahin kaum etliche Worte geſprochen. Sehr bald fieng er aber an ihr mit Aufmerkſamkeit zuzuhorchen und wünſchte, als ſie inne hielt, daß ſie in ihrer Rede fortfahren möchte. Wir alle ſtimmten herzlich ein; denn mir zumal iſt auch in meinen jüngern Jahren ſelten eines Mädchens Unterhaltung ſo angenehm geweſen als es mir nun iſt dieſe alte Frau reden zu hören.

Ihr wollt es denn, fuhr ſie fort, und es ſey darum; aber Charmes mag ſich in Acht nehmen: denn ſo bald ich an ihm merken werde daß er genug gehört hat, werde ich ſchweigen und das Uebrige den andern einmal am Camin bey dem Spinnrocken ſagen.

Du darfſt es darauf ankommen laſſen, ehrwürdige Zoe, antwortete dieſer. Mich dünkt ich werde ſo bald nicht müde werden dich zu hören, denn in der That man hört ſo etwas ſelten am Hofe; auch nicht was Pitho ſagte.

Ein Mädchen alſo, fuhr hierauf Zoe fort, welche für die Schönheit und für die Anmuth ihres Körpers in der Abſicht ſorgt um den Mann zu finden, den ſie glücklich machen kann, und den ſie glücklich machen will, hat aber auſſerdem auch noch viele Aufmerkſamkeit auf die Geſundheit und die Stärke ihres Körpers zu wenden. Die Stärke des weiblichen Körpers iſt etwas weit andres als die Stärke des Mannes; und die Sorgfalt für jene mag mit dieſer wohl in eben dem Verhältniß ſtehen in welchem, wie Philotas vorhin bemerkte, bey den Alten die Athleten-Erziehung gegen die Erziehung der Schönguten ſtand. Ich kann deswegen auf keine Weiſe die Sitte billigen welche kurz vor unſrer Abreiſe von der Reſidenz am Hofe der jungen Königinn einzureiſſen anfieng, daß Weiber und Mädchen gleich den Jünglingen reiten, auf die Jagd ziehn, Schlittſchulaufen, Kutſchen fahren und die männlichen Leibesübungen mitmachen. Es kann ſeyn daß dergleichen Dinge den weiblichen Körper ſtärken; aber ſie benehmen ihm nicht allein auf der Seite des Sittlichen ſeine Weiblichkeit, ſondern ſie machen auch denſelben auf der andern Seite zu ſeiner natürlichen Beſtimmung untüchtig. Ein Weib von ſtarken Knochen, Nerven und Muskeln wird ſelten geſchickt ſeyn, Kinder zu tragen und ſie glücklich zu gebähren; noch weniger wird ſie ihr gebornes ſäugen oder für daſſelbe die tauſendfache weichlichſanfte Sorgfalt übernehmen können die der kleine Körper des Kindes fodert. Nicht alſo Stärke ſowohl als Geſundheit muß das Mädchen ſeinem Körper zu erwerben ſuchen; und da doch keine wahre körperliche Schönheit ohne Geſundheit möglich iſt, muß ſelbſt die Sorgfalt für den Putz dieſer nachſtehen. Denn ein Mädchen das ihre Geſundheit vernachläßigt wird nicht allein ſelbſt bey Schwangerſchaften und Geburten die traurigſten Folgen ihrer Unweisheit an ſich empfinden, ſondern ſie wird auch täglich und bis in ihr höchſtes Alter durch die Kränklichkeit die ſie auf ihre Geburten fortpflanzt, mit unausſprechlichem Herzeleid beſtraft werden. Auſſerdem iſt auch einem Mädchen die Geſundheit und ein hoher Grad weiblicher Stärke zu den übrigen Pflichten einer Hausmutter unentbehrlich, und nichts iſt für Mann und Frau trauriger als wenn dieſe ihrem Hausweſen ſelbſt nachzugehen ſo oft gehindert wird, oder wenn ihr Körper eine ſo reizbare Schwachheit angenommen hat daß ihn der geringſte Zufall in der Familie, das geringſte Unglück das ſie befällt, gleich hinwirft, und ſie gerade auſſer Stand ſetzt zu rathen, einen zweckmäßigen Entſchluß zu faſſen, zu helfen, voran zu gehen, wo von ſchnellem Entſchluß und Thätigkeit oft das Leben und das Wohl des Manns, der Kinder und der ganzen Familie abhängt.

Wenn nun der Beruf des Weibes ſo viele Sorgfalt für ihren Körper ihr zur Pflicht macht, ſo wird ihr wohl wenig Arbeit an ihrer Seele und an ihrem Geiſte zuzumuthen ſeyn. Sie braucht aber auch in der That weit weniger geradezu für dieſe zu thun als man glaubt. Wenn man nicht die gemeinen Künſte des Schreibens und Rechnens, oder die Erlernung einiger freyen Künſte, Zeichnen, Tanzen, Muſik, für eine Kultur der Seele anſehen will und wenn man ausnimmt was die Religion jeden Menſchen lehrt, ſo hat, dünkt mich, die Natur für das Weib ſchon ſo viel geſorgt, daß ſie mit mäßigen Fähigkeiten eine ſehr hohe Würde ihrer Seele erwerben kann. Die Natur hat uns keinen ſo tiefen, aber mich dünkt einen viel lebendigern Sinn gegeben als den Männern; ſeys daß dies ihre weiſe Abſicht war, oder daß die vielen erworbenen Kenntniſſe die die Männer nöthig haben ihrem Geiſte mehr Steifheit geben. Dieſe Lebhaftigkeit unſers Sinns macht uns nun geſchickt unzählige Dinge zu bemerken die den geübteſten Augen der Männer oft entgehen, und ſo wird uns die Welt die wir täglich vor Augen ſehen eine große Schule, in welcher wir oft in einem Augenblicke mehr lernen als die mühſamſte Anſtrengung die Männer manchmal in Jahren lehrt. In dieſer Schule müſſen wir auſſerdem immer ſelbſt unſre Lection nehmen, wohingegen den Männern ſo oft vorgeſchrieben wird was ſie lernen ſollen, daß unter tauſend Gedanken die ſie haben oft kaum der zehnte Theil ihr eigen iſt. Und was dieſe dann ſo gelernt haben, müſſen ſie hernach dennoch meiſtens nur für andere verwenden; wohingegen wir die wir in keinen großen Kreis des thätigen Lebens verflochten ſind, alles was wir lernen gleich zu unſerm eignen Nutzen verwenden können. Wir haben dabey ſehr fühlbare Lehrmeiſter an unſern Kindern, deren Wohl und Weh uns ſo innigſt anliegt daß wir in jedem Augenblicke alle Kräfte unſers Geiſtes und Verſtandes anſtrengen müſſen ſie zu beobachten, für ſie zu ſorgen, ſie zu leiten, zu bewahren, zu beſſern; und mitten in dieſer liebevollen Arbeit ſehen wir ſo oft durch die Fehler unſrer Kinder unſre eigenen die niemand uns entdeckte, und deren Häßlichkeit uns erſt nun wie in einem Spiegel erſcheint. Neben den Kindern unterrichten uns auf eine noch fühlbarere Weiſe unſer Hausgeſinde und ſelbſt unſre Ehemänner. Auf dieſe alle müſſen wir unverrückt unſer Auge halten und um ihretwillen eine Art von Klugheit und Gewalt über uns ſelbſt erwerben die uns deſto näher gelegt wird je ſchneller in dem engen Kreiſe des Hausweſens Strafe und Belohnung auf die Thaten folgt.

Dieſe Lehren wirken aber alle in uns deſto mehr und tragen deſto mehr dazu bey unſre Seele zu reinigen und anzubauen und auszuſchmücken, da in der wohlgeſchaffnen weiblichen Seele die Sittſamkeit, die Beſcheidenheit, die Wohlanſtändigkeit, und ſelbſt die Begierde zu gefallen, alles zu dieſen Lehren vorbereiten und ihnen den leichteſten Eingang verſchaffen. Es ſind aber dieſe Eigenſchaften dem weiblichen Geſchlechte ſo natürlich, daß ſie, wo ſie fehlen, durch keine andere erſetzt werden können; ſondern daß das unglückliche Weib für unwürdig geachtet wird den Namen des Geſchlechts zu tragen das ſie ſo verläugnet. Auf dieſe Art bildet ſich denn die weibliche Seele, ſo zu ſagen, von ſelbſt und braucht beynahe keine der erworbenen Kenntniſſe mehr die man bey den Männern zur Bildung ihrer Seele für nöthig hält. Ja, mich dünkt, die erworbenen Kenntniſſe die blos dazu dienen den Geſichtskreis der Seele zu erweitern, ſie mit vielen Ideen zu füllen, ihr viele fremde Meinungen und Gedanken einzugeben, das alles, dünkt mich, zieht ſie heraus aus dem Kreiſe ihrer Beſtimmung; und ich wenigſtens kann mir nicht vorſtellen wie ein Weib das ſich mit ſo vielen fremden und hohen Dingen, mögen ſie auch noch ſo ſchön ſeyn, abzugeben pflegt; wie dieſe noch ſich um ihre Küche, ihren Keller, ihre Vorrathskammer und die kleinen Einzelnheiten ihres Hausweſens und der erſten Erziehung ihrer Kinder bekümmern mag, die doch ſo innigſt in dem Bezirk ihrer Beſtimmung liegen daß ohne ihre Sorgfalt für dieſe ſie weder den Mann glücklich machen kann dem ſie ſich hingegeben hat, noch die Kinder, welchen ſie mit dem Leben das ſie ihnen gab ein übles Geſchenk gemacht hat, wenn ſie es an ihrer Vorſorge dieſes Leben auch glücklich zu machen auf irgend eine Weiſe fehlen läßt. Ich kann es in dieſer Rückſicht auch nicht einmal lobenswürdig finden, wenn ein Weib den Talenten welche ſie für die ſchönen Künſte hat weiter nachhängt als es nöthig iſt um ſich ſelbſt und andern ein Vergnügen zu machen; und ſelten habe ich eine weibliche Virtuoſe geſehen welche noch viel weibliches übrig behalten hätte.

Die Erwerbung oder der Bau dieſer Talente, und ſelbſt die Eigenſchaften der Seele welche nöthig ſind unſern Umgang den Männern angenehm, wenigſtens erträglich zu machen, fodern aber mehr nicht als einige Nebenſtunden des weiblichen Lebens; und das was das Weib nothwendig hat ihre Seele zu erheben und ihre Tugend zu ſchützen, zu veredeln, in ihrer ganzen Allmacht zu erhalten, das giebt ihr die Religion. Die Religion braucht aber keine große Gelehrſamkeit, wird durch nichts mehr verdorben als durch dieſe. Sie allein kann der weiblichen Seele den hohen Grad von Vollkommenheit geben, den wir im Auge zu haben pflegen wenn wir von der Schönheit der Seele reden. Denn da ſie allein uns überzeugt daß wir noch nahe genug an der Quelle der Schönheit ſtehen, nahe genug verwandt ſind mit dem Vater alles Schönen und Guten, nahe genug ſelbſt in den kleinſten Dingen dieſes übernächtigen Lebens in ſeinem Auge liegen, ſo giebt ſie allem was wir thun eine ſo hohe Würde, macht ſie alles was uns umgiebt ſo groß, ſo edel, jeden guten Entſchluß in uns ſo feſt, jeden Ausblick in die Zukunft ſo heiter, jeden ſchweren Schritt ſo leicht, daß ſie beſſer als alle menſchliche Weisheit, und ohne dieſe ganz allein dem Geiſt ſein Leben und der Seele ihre vollkommenſte Bildung geben kann. Und deswegen ſcheint mir auch ein Weib ohne Religion das unglücklichſte aller Geſchöpfe, weil ſie entweder aus ihrem Geſchlecht herausgehen und dem was die Welt groß und glänzend nennt nachlaufen muß; oder, bleibt ſie in dem engen Kreiſe ihres weiblichen Berufs, beynahe nichts hat was ihre in die unzählige Menge häuslicher Kleinigkeiten verflochtene Seele wieder heben und ihr ſagen kann, daß auch ſie den Stempel der Gottheit trägt!

Es blieb lange ſtill als Zoe ausgeredet hatte, denn jeder hofte daß ſie noch mehr ſagen würde. Selbſt dem Charmes verſagte diesmal die Sprache, ſo wenig er ſonſt verlegen zu ſeyn pflegte. Endlich erwiderte er aber doch: Du haſt Dein Geſchlecht ſchön vertheidigt, ehrwürdige Zoe; aber dennoch ſcheint es mir daß das was Du ſagſt nur auf wenige vorzügliche Weiber anwendbar iſt: denn ſo viele Weiber ich ſchon geſehen habe, ſo habe ich dennoch bis jetzt noch keine gefunden die über den weiblichen Beruf ſo dächte wie Du.

Und das, fiel hier Cheron dem Charmes in die Rede, iſt die Schuld der Männer! Verzeiht, ſagte derſelbe darauf, indem er ſich an uns wendete, daß ich mich der Ehre anmaße gleich nach Zoe zu reden. Die Reihe wäre zwar nun am Eugenius ſelbſt; aber da Charmes ſich vornehmlich an dieſen wandte, da Eugenius zuerſt den Vorſchlag that die Stimmen zu ſammeln, und da ihm an dem heutigen Tage ohnehin die Ehre des Vorſitzes unter uns gebühret, ſo ſoll er, wenn Ihr es nicht anders meint, zuletzt reden und aus allen unſern Stimmen zuſammen nehmen was ihm gut dünkt um die Frage die Charmes uns vorlegte zu beantworten.

Wir ſtimmten alle um ſo lieber in dieſen Vorſchlag, da wir in der That nicht wohl ſahen wie die verſchiedenen Stimmen die wir gehört hatten die Frage des Charmes entſchieden.

Cheron fuhr alſo fort: In der That, Charmes, wenn die Männer nicht angefangen hätten die Weiber als Geſchöpfe anzuſehen die entweder blos zu ihrem Vergnügen oder blos zu ihrem Dienſt auf der Welt wären, es würden weit mehrere Weiber ſo ſeyn wie Zoe ſie haben will als wir deren nun vor Augen ſehen. Nun haben die Schlechten unter uns, und deren ſind die meiſten, dem Weibe das Ziel ſeines Berufs verrückt; die Empfindungen und Triebe des Weibes ſind aber die nemlichen geblieben. Wären wir noch für das weiſe, ſtille, häusliche Leben, ſo würden die Neigungen und Sitten des Weibes auch auf dieſes gerichtet geblieben ſeyn und ſich ſchön und rein erhalten haben. Wie gar anders es jetzt iſt, wißt Ihr alle. Zur Strafe für die Männer die von der Sitte unſerer Voreltern abgiengen und, anſtatt wie dieſe die Beſchützer der weiblichen Tugend zu ſeyn, nun ihre Ehre darin ſuchen, die Teufel zu ſeyn die ſie um dieſes ihr beſtes Kleinod bringen; zur Strafe dafür ſind nun auch die Weiber für uns verdorben worden, wie die Erde um Adams Sünde verflucht worden iſt.

Wo das hergekommen iſt daß wir von dieſen Sitten der würdigen vorigen Zeit abgekommen ſind, das weiß ich nicht. Aber ich glaube Pitho hat Recht, und das was Ihr Verfeinerung nennt und was ganz gewiß nichts iſt als Verzärtelung und Weichlichkeit, das iſt Schuld daran. Und auch dafür werdet Ihr geſtraft. Denn nachdem Ihr erſt die Weiber verdorben habt; ſo müßt Ihr nun, weil Ihr ſo weichlich ſeyd, ſogar den ſchlechten Weibern unterthänig ſeyn. Und das habe ich an Eurem Hof genug geſehen. Ich müßte jetzt, ſo ein Krüppel ich bin,

bin, mein Brodt vor den Thüren betteln, wenn nicht ein Freund von mir hinter mir her die Mätreſſe eines Kammerdieners einer Mätreſſe des Miniſters beſtochen hätte, wodurch ich am Ende den kleinen Gehalt bekommen habe der mich wenigſtens des Bettlens überhebt. Und ſo geht ſo vieles, groß und klein, nun durch die Weiber. Auch macht mir das oft bittere Stunden daß ich nun ſolchem Volk meinen Lebensunterhalt verdanken muß; und ſo oft ich das denke, geſtehe ich Euch daß ich, wenigſtens ſo lang ich noch hier bin, meine arme Seele nur Gott befehle, aber doch unter dem Volke mir meinen vorigen Körper oft zurück wünſche. Hätte ich meine Kräfte und meine geraden Glieder noch, ich wollte wahrhaftig lieber alles in der Welt thun als ein zumal ſo erworbenes Gnadenbrodt eſſen. Und zu der Zeit, da ich noch meinen Körper brauchen konnte, war doch auch meine Seele nicht ganz roh. Mein Vater war, wie ihr wißt, auch ein Soldat und ein braver dazu. Er ſtarb, glücklicher als ich, in der Schlacht; und ſtarb gewiß ſelig, denn er war fromm und wohlthätig; aber bey ihm war doch der Körper die Hauptſache. Schon im zwölften Jahr that er mich zu den Pferden. Sobald ich eine Muskete tragen konnte, mußte ich Schildwache ſtehen und exerzieren lernen, und kaum konnte ich das, ſo mußte ich zur Fahne ſchwören. Mein Vater erklärte mir den Eid: Wenn du die verläßt, ſagte er mir, ſo biſt du vor Gott verdammt, und auf der Welt ein Schurke! Die zwey Dinge: verdammt zu ſeyn und ein Schurke, haben ſich ſeit der Zeit ſo in meinem Kopf verwebt daß ich eins ohne das andre nicht mehr denken konnte. Alles was mir der Pfarrer von der Hölle ſagte, war mir nicht ſo fürchterlich, als daß ich dort unter lauter Schurken ſitzen müßte und ſelbſt ein Schurke ſeyn würde. Wie vielen Antheil an dem allem meine Seele nahm, wußte ich damals noch nicht. Ich wußte von ihr überhaupt mehr nicht als was ich aus dem Katechismus gelernt hatte, und das war wenig. Erſt ſeitdem mein Körper ſo zugerichtet worden iſt daß ich ihn nicht mehr achten kann, habe ich mich mehr um meine

Seele allein bekümmert und mich über ſie freuen gelernt, weil ich nach und nach fand daß ſie auch in einem zerfallenen Hauſe königlich wohnen kann. Und das habe ich dem Eugenius und ſeinen Freunden zu danken. Doch weiß ich noch nicht was ich von allem dem was ich gutes an mir haben mag, der Seele allein oder dem Leib allein ſchuldig bin. Denn wenn ich etwas ſchlechtes ſehe oder von jemand etwas ſchlechtes höre oder leſe, wärs auch vor tauſend Jahren am Euphrat oder am Ebrus geſchehen, ſo muß ich noch immer auch wider Willen davor ausſpeien, als wie wenn einem ein Geruch oder ein Geſchmack oder ein Anblick vorkommt der dem Magen ekelhaft iſt. Und ſo geht mirs dann gerade umgekehrt wie unſerm Maler. Er kann den Körper aus der Seele nicht finden, und ich kann die Seele nicht finden aus dem Körper. Ich laſſe alſo beyde ſo fort gehen, und ſorge nur daß ſie ſich zuſammen vertragen, und befehle beyde in Gottes Gnade.

Es war niemand unter uns der in der unge-

Künſtelten, nahe bey rohen Rede unſers alten Kriegers nicht ſehr viel guten Sinn und ſehr viele Wahrheit gefunden hätte. Am meiſten aber wurde Iphitus dadurch gerührt. Er reichte ihm über Theone hinaus, die zwiſchen ihnen ſaß, die Hand und drückte ſie herzlich; und das ſchöne Weib in der Mitte küßte die beyden verſchlungenen Hände der Alten und drückte ſie an ihre Bruſt.

Darauf ſagte Iphitus: ich habe beynahe nichts mehr zu ſagen nach dem was unſer alter Freund, eben ſo ſehr aus meinem Herzen, geſagt hat. Ohnehin ſind die ſpitzfindigen Fragen die von den Gelehrten und von den feineren Männern aus der großen Welt erſonnen werden, nicht für uns gemeinen Leute. Vor dem hatten wir hier einen Pfarrer, nicht der Zoe Vater, (denn der war zwar ſehr gelehrt, aber weil er auch von Herzen fromm war und wollte daß ſeine Zuhörer auch fromm ſeyn ſollten, ſo ließ er immer ſeine Gelehrſamkeit zu Hauſe, wenn er mit uns oder in der Gemeine ſprach) ſondern einen andern. Der brachte immer ſo ſpitzfindige Fragen auf die Kanzel. Da wurde mir anfangs ſehr bange; denn ich dachte das gehörte zu der Religion, und doch konnte ichs nicht faſſen. Ich gieng alſo einmal zu ihm und bat ihn um einen nähern Unterricht. Er gab mir darauf allerley Bücher die mir auch eine Menge Sachen von der Seele ſagten, und was man alles thun müſſe um dieſe zu reinigen und, wie die Bücher ſagten, ihr zum Durchbruche zu helfen. Das machte mich ſchwermüthig und verdroſſen zur Arbeit indem ich immer nur beten und leſen wollte. Als aber endlich mein Vater das gewahr wurde, nahm er mir alle dieſe Bücher weg und ſagte: Du Narr! glaubſt du denn daß Gott uns den Hunger gelaſſen und doch die Erde verflucht hätte, wenn es ſein Wille geweſen wäre daß wir blos beten und für die Seele ſorgen ſollten! Ich fand das ſo wahr daß ich ſeitdem nicht mehr zu dem Pfarrer gegangen bin, auch auſſer der Bibel und einigen wenigen Büchern die mir Eugenius giebt nichts mehr leſe. Eben deswegen war mirs auch ſo leid als mein

Sohn ſtudiren wollte, denn das ſchien mir ſehr gefährlich; und ich danke es denen herzlich die ihn mit Ehren vom Hofe weggetrieben haben. Freylich hängt ihm noch manches von ſeinem gelehrten Weſen an; aber er kommt doch allmählig unſrer Einfalt näher und das macht ihn immer frölicher und glücklicher. Mir kommt im Grunde die Seele eben ſo vor wie das in der Erde was die Bäume und Gewächſe die ich pflanze wachſen macht; dieſe Gewächſe und Pflanzen ſehe ich aber an wie den Körper. Wenn ich nun meinen Boden nur immer düngen und graben und nicht auch etwas hinein pflanzen wollte, ſo würde die Fruchtbarkeit die mein Dung und meine Arbeit in den Boden bringt vergeblich ſeyn; und wieder wenn ich die Bäume nicht beſchneiden, das Unkraut nicht ausjäten und meine Pflanzen nicht ausbrechen wollte, ſo würde die Fruchtbarkeit ſich ſelbſt zerſtören. So meine ich nun muß der Menſch auch für Leib und Seele zuſammen ſorgen. Und dann muß, wie Gott zu meinem Bauen und Pflanzen das Gedeyhen geben muß, er auch das zu meiner Arbeit an mir ſelbſt geben, oder es iſt doch alles nichts. Wie es dort ſeyn wird und ob da der Leib und die Seele jedes allein gehen kann, das weiß ich nicht; aber hier iſt es einmal anders. Und nun, lieber Theodor, ſage Du was Du von der Sache denkſt, denn mich verlangt ſehr zu hören was Eugenius zu dem allen ſagen wird.

Wenn Ihr mich vor acht bis neun Jahren gefragt hättet, ſagte hierauf Theodor, was Ihr nun fragt, ſo würde ich Euch geradezu geantwortet haben daß alle Sorge für den Leib und für alles was irdiſch iſt eitel und nichtswürdig, und nur das mit der Seele allein beſchäftigte, das in ſich verſchloſſene, betrachtende Leben das wahre Gott gefällige Leben ſey. So dachte ich in dem Kloſter und noch einige Zeit nachher. Meine jetzige Stelle hat mich aber dem Menſchenleben näher gebracht und ich ſehe das alles nun anders. Glaubt indeſſen nicht daß ich deswegen das Kloſterleben verachte, oder die Zeit bereue welche ich in demſelben zugebracht habe. Ich habe nur gefunden daß jeder Menſch ſeine eigene Art hat und haben muß tugendhaft, ſittlich und fromm zu ſeyn und Gott zu dienen. Ehemals beurtheilte ich alle Menſchen nach dem Ideal von Tugend und Frömmigkeit das ich mir, obgleich viel zu einſeitig, aber doch ehrlich und nach meiner beſten Einſicht gemacht hatte. Nach dieſem Ideal ſchien es mir, daß weil die Seele im Menſchen ſein koſtbarſtes iſt, weil ſie unvergänglich, Gott am nächſten verwandt, nach Gottes Ebenbild geſchaffen, von ſeinem Hauch entſprungen iſt, daß auch ſie allein der Mittelpunkt wäre worauf alle menſchliche Sorgfalt ſich beziehen, der Zweck auf welchen all ſein Streben, Dichten und Trachten ſich hindrehen müßte. Je näher einer in oder auſſer dem Kloſter dieſem Zwecke kam, deſto höher ſtand er, nach meinem Begriffe, auf der Stufenleiter die zur Vollkommenheit führet.

Als ich aber aus dem Kloſter herauskam und nun in dem Dorfe deſſen Seelſorge mir anvertrauet wurde ſo viele gute Menſchen ſo gar anders leben ſah, da merkte ich erſt daß die Verläugnungen in der Welt ſo groß ſind als die im Kloſter; und daß das Gute das auſſer der Clauſur geſchieht Gott ſo angenehm ſeyn könne als das was wir innerhalb derſelben thaten. Hieraus nun ſchloß ich daß Gott den Menſchen nicht blos um ſeiner Seele willen, ſondern neben dem noch um eines andern Zweckes willen der auſſer dem Menſchen liegt geſchaffen habe, und daß in der unendlichen Verflechtung der Dinge jeder Menſch den Geiſt, die Stimmung der Seele, die Stelle in der Welt erhalte, womit und auf welcher er zugleich auf ſeinen eigenen Zweck der Vollkommenheit und auf den gemeinen Zweck den Gott dem Ganzen geſetzt hat, arbeiten könne; daß folglich die Menſchen nicht nach Einer Form der Sittlichkeit und der Frömmigkeit beurtheilt werden dürfen, vielmehr daß derjenige der mit Wahrheit und in der Fülle ſeiner Seele ſich zu dem betrachtenden Leben, zur Stille des Kloſters, zur einſamen Höhle des Einſiedlers berufen fühlt und da dieſem Beruf getreu bleibt, in Gottes Auge nicht ſchlechter und nicht beſſer ſey als der welcher auf dem Königsthrone oder in der Bauernhütte eben ſo treu und mit eben ſo reinem Herzen ſeines Berufes wandelt.

Habe ich darin recht geurtheilet, ſo iſt, dünkt mich, die vorgelegte Frage nicht allgemein zu beantworten, ſondern jeder muß ſie nach ſeiner Lage und Beſtimmung in der Welt, nach der Organiſation ſeines Geiſtes, nach der Beſchaffenheit ſeines Körpers, nach einer Menge anderer Beſtimmungen entſcheiden, die eben deswegen weil ſie ſo ſelten von uns abhangen, alle von Gottes Vorſehung nach den Zwecken die ein jeder in dieſem Leben ausführen ſoll veranſtaltet worden ſind. Welche Beſtimmung aber immer einem Menſchen gegeben worden iſt; ſo wird ſie ihm zwar immer ſeine Seele rein zu bewahren und ſie zur höchſten Vollkommenheit die ihr möglich iſt zu erheben erlauben, aber ſie wird dennoch nie Einen Theil ſeines Weſens, weder den Körper allein noch allein die Seele, fodern, ſondern ſie wird nur das mehr oder weniger der Sorgfalt angeben die wir auf das eine oder auf das andere zu verwenden haben.

Es ſchien mir daß Theodor noch mehr zu ſagen hätte. Aber Charmes der, wie ich gleich anfangs merkte, die Geiſtlichen überhaupt, und beſonders die Kloſtergeiſtlichen nicht leiden mochte, ergriff den erſten Augenblick einer Pauſe die der liebenswürdige Mönch in ſeiner Rede machte und wendete ſich ein wenig verdrießlich an den Eugenius. Und nun, ſprach er, Eugenius, entſcheide Du; denn mich dünkt, wir haben ſchon zu lange bey dieſer Sache uns verweilt!

Eugenius fragte hierauf den Theodor ob er nichts mehr zu ſagen hätte? und dieſer, wie er denn in Allem ſehr beſcheiden iſt, ſagte: Wenn ich auch noch etwas zu ſagen hätte, ſo iſt es wohl nicht der Mühe werth, zumal da Charmes Deinen Ausſpruch ſo begierig zu erwarten ſcheint.

Ich weiß in der That nicht, ſagte hierauf Eugenius, was ihr für einen Ausſpruch von mir erwarten könnt, da ihr alle (und ich mit euch) darin übereinzuſtimmen ſcheint, daß unſer Leib und unſere Seele ſo enge vereinigt ſind daß derjenige der ſie nur in ſeiner Vorſtellung trennen wollte, wenn er ſich den einen oder den andern denkt ſtatt des Körpers ein bloßes Bild, eine bloße ſtockende Maſchine, und ſtatt der Seele eine bloße unbeſtimmte Kraft vor Augen haben würde.

Der Menſch macht ein Ganzes, und wie Du Theodor am richtigſten bemerkt haſt, iſt es bloß Lage und Umſtände welche uns nöthigen, bald die körperlichen Organe durch welche die Seele alles von auſſen empfängt und alles auſſer ſich wirkt, bald die Seele welche die Organe allein in ihren Schwung bringen und zu ihren Zwecken richten kann, mehr zu dieſer Beſtimmung fähig zu machen.

Zu allem dem was ihr alſo ſchon vor mir, jeder nach ſeiner Abſicht, geſagt habt, muß ich jedoch eines hinzuſetzen das, mir wenigſtens, von der größten Wichtigkeit ſcheint.

Ich meine nemlich daß, ſo eng auch immer Leib und Seele mit einander verbunden ſind und ſo wenig es dem Menſchen möglich iſt, ſo thöricht es wenigſtens wäre, das eine über dem anderen ganz zu vernachläßigen, doch jeder, der Leib ſowohl als die Seele, etwas für ſich allein habe was den andern gar nichts anzugehen ſcheint.

In dem Körper bemerken wir offenbar eine Menge Veränderungen welche ganz unabhängig von der Seele ſind; ſo unabhängig daß die Seele dieſer Veränderungen oft gar nicht einmal gewahr wird. Wenn wir noch klein ſind, wächſt der Körper von ſelbſt; ſind wir ausgewachſen, ſo nehmen doch unſere Haare und Nägel nach eignen phyſiſchen Geſetzen zu. Unſre Haut verändert ſich, unſre Poren öfnen und ſchließen ſich meiſt unmerklich; die Härchen auf unſrer Haut und unzählige feine Canäle ſaugen die Atmosphäre ein; der Chilus wird diſtillirt, und ſo weiter: alles nach phyſiſchen, chemiſchen und mechaniſchen Geſetzen welche ganz auſſer dem Gebiete der Seele liegen. In manchen andern körperlichen Dingen, z. B. in dem was wir phyſiſche Inſtinkte nennen, behält zwar die Seele eine Art von Herrſchaft; ſie iſt aber wie die Herrſchaft über die wilden Thiere die wir mit Ketten und äuſſerſter Gewalt bändigen müſſen. Dies ſcheint mir dann das Eigenthum des Körpers zu ſeyn.

Auf der andern Seite hat hingegen auch die Seele ihr Eigenthum an welchem der Körper keinen Antheil hat. Dieſes Eigenthum ſuche ich in den erhabneren Empfindungen der Freundſchaft, in dem Wohlgefallen an allem Guten, in dem Bewußtſeyn der Freyheit, in dem Gefühl der Sittlichkeit, in dem Genuß der Tugend, in der Erhebung zu Gott, in der Betrachtung der Wege Gottes und der Welt, in der Ausſicht auf die Zukunft, kurz in allem worin die Seele ſich abziehen kann von ihrem Gefährten, und ſich ihrer Verwandtſchaft mit der Gottheit bewußt iſt. Dieſes Eigenthum der Seele nenne ich das Allerheiligſte des Menſchen; und war es davon daß du ſprachſt, Charmes, ſo haſt Du

Recht gehabt zu ſagen daß dies die größte, die wichtigſte Sorgfalt des Menſchen erfodere.

In allem was die menſchliche Seele mit dem Körper gemeinſchaftlich verrichten muß, kann es nicht fehlen daß ſie von ihm nicht befleckt, gedrückt, verunedelt, in enge Kreiſe gezogen, in nichtswürdige Sorgen verwickelt werde; und wenn wir unſre tägliche Geſchäfte überdenken, ſo hat die mühſamſte Anſtrengung des erſten Staatsbedienten und der regſte Fleiß des geringſten Taglöhners doch immer nur Dinge zum Gegenſtand die in ſich ſelbſt wahrlich der kleinſten Sorge der Unſterblichen die in uns wohnt nicht würdig ſcheinen. In dem Betracht hat auch der Franzöſiſche Philoſoph der mit einer Art von höhniſcher Verachtung der Menſchheit ſagte: ich habe heute einen Unſterblichen Holz ſägen ſehen, nicht ſehr Unrecht; aber er würde eben ſo richtig mit Hohn und Spott haben ſagen können: heute habe ich einen Unſterblichen Geld zählen oder Tuch ausmeſſen, oder Rüben ſäen, oder in Acten wühlen, oder Kanonen richten, oder Tragödien ſchreiben ſehen. Denn alles das, und überhaupt beynahe alles was in dem Menſchenleben und für des Menſchen Leben geſchieht, iſt, in Vergleichung mit dem göttlichen, himmliſchen Stoff aus dem die Seele gemacht iſt, nichts. Zwey Drittel davon iſt Wegräumung des Schutts den nichtswürdige Menſchen überall in unſere Wege legen; und das andere Drittel iſt nichts mehr als Kartenhausbau, der, wenn er durch hundertjährige Arbeit da ſteht, auf den erſten Hauch dahin fällt. Wie viele Zeit und Mühe wenden wir auf die Erlernung der Sprachen, der Geſchichte, der Geſetze, und ſo unzählig vieler Dinge die nur aus Menſchenwerken entſtanden und nur zu Menſchenwerken zu gebrauchen ſind; und wenn wir uns bis in das Alter damit geplagt haben, ſo kann, wie der unnachahmliche Schakeſpeare ſagt, eine Stecknadel das alles zunichte machen. Und doch iſt das alles nöthig und unentbehrlich, in dem die Seele ſo weit unter die Herrſchaft des Körpers und der körperlichen Dinge gebändigt iſt.

Aber wann ſie in ihr Allerheiligſtes tritt, dann iſt ſie von dem allen frey; dann lebt ſie in ihrem Vaterlande, wie der Sklav von ſeinem träumt ſo bald ſein harter Herr ihn, zu der Erholung eines kurzen Schlummers, vom Ruder losbindet. Auch kehrt ſie, wie dieſer, getroſter und muthiger wieder an ihr Joch zurück wenn ſie dieſe Erholung ſich vergönnt hat; und wird ſie endlich ganz erlaſſen, kommt ſie wirklich ganz zurück in ihr wahres Vaterland, dann iſt ſie da kein Fremdling, hat nicht verlernt die Sprache, nicht verlernt die Sitte der Unſterblichen, und wird von ihnen erkannt; denn ſie lebten oft mit ihr hinter dem Vorhang im Tempel.

Wer dieſes Allerheiligſte nicht kennt, wer nie hinter dieſen Vorhang tritt; in dem wird am Ende die Seele ſelbſt verkörpert: und darum haben die Weiſen aller Nationen den Gottesdienſt, die Opfer, die Feſte angeordnet, die gerade, wie mich dünkt, zur Abſicht hatten die menſchliche Seele von Zeit zu Zeit abzuziehen von dem blos Körperlichen und ihr Ausſicht und Schwung in das Reich wo ſie allein ihre Bürgerſchaft hat zu verſchaffen. Und in eben dem Sinne haben die Weiſeſten der Heiden, aus Sokrates und Platos Schule und aus Pythagoras Brüderſchaft, ihren Freunden ſo oft befohlen auszugehen aus dem Leibe, und blos in der Seele zu leben. Am meiſten aber hat die Chriſtliche Religion dafür geſorgt jedem Menſchen ſein Allerheiligſtes zu erbauen; ſie die unter allen Religionen zugleich am engſten mit dem menſchlichen Leben ſich zu binden, und den Menſchen am meiſten über daſſelbe zu erheben wußte. Hätte ſie ihn auch nichts gelehrt als das ſtille tägliche Gebet ohne Prieſter, ohne Laren, ohne Weihrauch; ſie würde ſchon die größte Wohlthäterin für die Menſchen geweſen ſeyn. Denn blos dadurch hat ſie jeden zum Prieſter ſeines Allerheiligſten geweiht, und dem feinſten ſo wie dem rohſten Geiſt das einzige Mittel angewieſen wodurch die Seele, mitten in dem Wuſt der Materie, in welchen wir alle, nur auf verſchiedenen Seiten, eingeſchloſſen ſind, ſich dennoch rein bewahren, und wenn ſie ſchon von da aus, ehe die Stunde ſchlägt, nicht hinauf fliegen darf in ihr Vaterland, doch die Flügel in ihrem Schwung erhalten kann, daß wenn denn endlich die Stunde ſchlägt, ſie nicht dahin ſinke woher ſie vielleicht ſich nicht wieder empor zu ſchwingen vermag.

Auſſer den Gränzen dieſes Allerheiligſten, Charmes, iſt uns aber der Körper ſehr wichtig; und darum darfſt du dich nicht wundern wenn wir da für ihn ſorgen, uns ſeiner Geſundheit freuen, ihm ſeine Stärke bis in unſer höchſtes Alter zu erhalten ſuchen, und ſelbſt für dieſe Sorgfalt ſo manches thun was dich befremdete.

Das war es was ich zu dem was Ihr geſagt habt, meine Freunde, noch hinzuſetzen mußte; und da ich Euch alle kenne, ſo weiß ich gewiß daß dies alles auch Eure Meinung iſt. Ob aber Du, Charmes, nun beſſer mit uns zufrieden biſt, und ob wir deinen Zweifeln Gnüge gethan haben; das erwarten wir jetzt von Dir zu hören.

Niemand war unter uns der nicht auf Eugenius Seite geweſen wäre, und wir alle erkannten daß es eigentlich das war was unſern Urtheilen über dieſe Sache noch fehlte.

Charmes aber ſprach, nicht ohne ſein ſelbſtgnügſames Lächlen: Es iſt ein wunderlicher Mißverſtand zwiſchen uns untergelaufen. Ihr alle, und ſonderlich auch Du, Eugenius, ſcheint das was ich von der Sorgfalt für die Seele, oder vielmehr wie ich gleich anfangs bemerkte, für den Geiſt geſagt habe, in dem Sinne genommen zu haben wie es unſere Geiſtlichen hier, in ihren Cellen oder auf ihren Kanzeln, oder wie man es in den Trivialſchulen zu nehmen pflegt; ich aber ſprach von der Cultur des Geiſtes die uns von den unzähligen Bürden der Vorurtheile losmacht welche unſere Voreltern gedrückt haben; von der Freyheit zu denken, von der Leichtheit des Witzes, von dem Scharfſinn der Beobachtung, von der Feinheit des Ausdrucks, von der Artigkeit der Sitten, von der Richtigkeit des Geſchmacks, von der Lebhaftigkeit der Empfindung, in welchem allein alle Anmuth des menſchlichen Umgangs liegt und welches nun auch unter uns nach und nach anfängt die ſchöne Geſellſchaft nahe bey ſo angenehm zu machen als ſie es bey unſern Nachbarn, den Franzoſen, faſt in jedem Bürgerhauſe zu ſeyn pflegt. Pitho ſcheint mich allein verſtanden zu haben; aber er hat zu wenig Umgang mit der feinern Welt haben können als daß er über ſie richtig zu urtheilen im Stande wäre, und deswegen iſt ihm das finſtre Bild das er uns von ihr gemacht hat wohl zu verzeihen. Was Ihr andern alle geſagt habt, paßt aber noch weit weniger in das Menſchenleben; und wenn man da insbeſondere Dein Allerheiligſtes der Seele einführen wollte, Eugenius, ſo ſehe ich nicht wie man ſich dabey erhalten könnte. Der Menſch iſt einmal für die Geſellſchaft gemacht. Aus ihr kann er allein ſeine Glückſeligkeit nehmen wenn er nicht, wie Theodor, ſich in eine Celle einſperren laſſen will; und auch nur durch ſie kann er Gutes und Schönes wirken. Was bleibt ihm alſo übrig als dieſer Geſellſchaft ſich gleich zu ſtellen und ſich ihr beliebt zu machen? Es mag vielleicht für den ſchwerfälligen Bauer, für den mechaniſchen Handwerksmann, und überhaupt für die niedere Klaſſe des Volks manches Gute in Euren Maximen liegen; aber wer die Welt kennt, der weiß daß ſie nach ganz andern Geſetzen behandelt werden muß wenn nicht Aberglaube, Unwiſſenheit, Stumpfſinn, Langeweile, ſelbſt Rohheit wieder einreiſſen und uns zu den Eicheln unſrer Vorältern zurückführen ſollen. Oder glaubſt Du, Eugenius, daß Du aus Deinem Allerheiligſten die Welt regieren, belehren, glücklich wirſt machen können? Ich meyne nemlich, damit Ihr mich recht verſteht, die Welt hier; mit jener wird ſichs wohl von ſelbſt ſchon geben!

Ob ich das kann, Charmes, ſagte hierauf Eugenius, das weiß ich nicht; aber ich kann Dir doch jemand nennen der freilich nicht die Welt, aber doch keinen ganz kleinen Theil derſelben, gerade aus dieſem Allerheiligſten, ſehr wohl regiert hat.

Du ſprichſt doch nicht etwa von der Jüdiſchen Lade? ſprach Charmes.

Nein, ſagte Eugenius. Ich ſpreche von dem der mich zuerſt gelehrt hat wie wichtig dieſes Allerheiligſte iſt; von unſerm vorigen König. Als dieſer mir unvergeßliche Mann einmal mit mir und dem kleinen Kreiſe den er ſeiner Vertraulichkeit würdigte zuſammenſaß, und eben damals Einer von uns ziemlich lebhaft über den Stolz, die Härte und Ungerechtigkeit, ich weiß nicht mehr welches Regenten ſprach, der eben damals einem andern Monarchen, ſeinem Alliirten, ein großes Stück ſeines Landes wegnahm nachdem er ihn, ſelbſt durch ſein Bündniß, in einen unnützen Krieg verwickelt und ihn durch denſelben auf das äuſſerſte geſchwächt hatte; da ſagte der König: glaubt mir, ihr Freunde! ich verabſcheue dieſe Treuloſigkeit ſo ſehr als ihr: aber wenn ihr alle erzogen worden wäret wie die Könige es werden, wenn man Euch allen von Jugend auf eben die Grundſätze von menſchlicher Allmacht eingeprägt hätte die man uns einprägt, wenn ihr von ſo vielen Schmeichlern umringt wäret als wir es ſind, kurz wenn man euch ſo ſehr vergeſſen lehrte daß ihr Menſchen ſeyd; Ihr würdet wahrlich bald eben ſo handeln wie die Könige und Fürſten alter und neuer Zeiten oft gethan haben: und findet ihr daß ich anders handle; ſo kommt und ſehet die Schule wo ichs lerne! Er öffnete hierauf neben dem Zimmer in welchem wir ſaßen und das mit aller Pracht und Herrlichkeit verziert war womit die Könige gewöhnlich umgeben ſind, eine Thür, und führte uns in ein kleines Stübchen das ganz nach der Art wie es die Aermern im Volk zu haben pflegen eingerichtet war. In dieſem Stübchen, ſagte er hierauf, lerne ich täglich meine Lection. Ich verſäume nie, wenn ich in dieſem Schloß mich aufhalte, hier alle Tage wenigſtens eine Stunde zuzubringen und mich blos und allein mit dem zu beſchäftigen was mich erinnern kann daß ich ein Menſch bin wie der geringſte meiner Unterthanen. In dem Zimmerchen beſuchen mich meine Lehrer und meine Zuchtmeiſter, die Erinnerungen meiner Thaten, meiner Gedanken und meiner Entſchließungen. Hier höre ich auf König zu ſeyn, und will mir manchmal mein Königsſinn bis hieher folgen, ſo liegt dort, ſagte er indem er auf eine Bibel zeigte, ein Buch das nicht ſchmeichelt. — Dann rieth er uns allen die wir in das geſchäftige Leben verflochten ſind, auch täglich auf eben dieſe Weiſe einige Zeit mit uns zu leben. Denn kein Stand, ſagte er, vom König bis zum Bettler ſchützt uns davor, daß wir nicht vergeſſen ſollten wer wir ſind; keiner, daß wir nicht vergeſſen ſollten wie nahe jene Welt an dieſe gränze. Du ſiehſt wohl, Charmes, daß dieſer alte König nicht glaubte daß es mit jener Welt ſich ſchon von ſelbſt geben würde wir mögen es in dieſer machen wie wir wollen. Und da ich in dieſem und in vielen andern Stücken eben ſo dachte wie der alte König, ſo habe ich auch ſeit jenem Abend ſeinen Rath täglich befolgt; und dieſe Abſonderung meiner Seele iſt das Allerheiligſte von dem ich redete. Das wirſt Du aber wohl ſelbſt nicht läugnen daß der vorige König ein löblicher Regent war der ſein Volk ſehr glücklich machte.

Er war, ſagte Charmes, ein ganz guter

Mann; aber was hat die Geſchichte von ihm zu erzählen?

Deſto ſchlimmer für die Geſchichte, fiel hier Pitho ein, wenn ſie von den Königen die ihr Volk glücklich gemacht haben, nichts zu erzählen weiß.

Und was, ſagte Charmes, ſoll ſie erzählen? Etwa die negativen Tugenden die man ſo geneigt iſt an den Großen zu rühmen: daß ſie keine Mätreſſen halten, keine Jagden, keine große Heere? Daß ſie keinen Krieg führen, dem Unterthanen wenig abnehmen? Oder die kleinlichen Sorgen für Schulen, Kirchen, Allmoſen, um welche ſich eine Stunde weit jenſeits der Grenze kein Menſch bekümmert; oder daß ſie irgend ein paar Bauern zu ihren paar Morgen Ackers worüber ſie im Prozeß lagen geholfen, oder ein launichtes altes Weib gegen einen eigennützigen Amtmann in Schutz genommen haben? Wer mag das leſen?

Droben, ſagte hierauf Jphitus, iſt Einer der es leſen mag und lieſt!

Das alles, fuhr Charmes fort, ohne auf Iphitus zu hören, mag ganz artig in der Biographie eines Kanzleyraths oder ſolcher ſubalternen Leute laſſen, ſich auch unter den Hiſtörchen im Kalender recht gut ausnehmen: aber Amtmanns-Tugenden ſind keine Königs-Tugenden. Auch kann durch dergleichen Dinge ein Staat nicht blühend, ja nicht einmal ſicher gemacht werden: und nichts was der vorige König gethan hat kann auf irgend eine Weiſe nur mit der einzigen Eroberung der reichen Provinz verglichen werden wodurch unſer König ſeine Staaten zugleich vermehrt und gedeckt hat. Zwar iſt mir nicht unbekannt, Eugenius, daß Du zu dem Kriege der uns dieſe Eroberung verſchafft hat nicht gerathen; daß Du ihm einen ganz andern Ausgang geweiſſagt und deswegen des Königs Gunſt verloren und Deine Stelle niedergelegt haſt. Aber ich weiß dennoch daß Du Patriot genug biſt um Dich demungeachtet über dieſe Vortheile Deines Vaterlandes zu freuen.

Ich muß hier, ſagte Eugenius, ein Wort von einem großen Athenienſer, von Phozion, borgen: Ich freue mich wenn der Krieg dem Vaterlande einen Nutzen gebracht hat; aber noch mehr freue ich mich daß ich dazu nicht gerathen habe.

Sey es! fuhr Charmes fort. Ich begreiſe wohl daß es ſchwer iſt zu widerrufen was man ſo ernſtlich behauptet hat: aber es kommt denn doch einmal jedermann darin überein daß dieſe Eroberung eigentlich erſt unſern Königen die Krone auf ewig verſichert habe. Eben ſie und der ganze Geiſt der jetzigen Regierung hat aber auch noch auſſerdem dem Staat erſt ſeinen wahren Glanz und dem König ſeine Würde gegeben, ihn in ſeinem Lande mächtig, unter den Europäiſchen Staaten wichtig, ſeinen Nachbarn fürchterlich, durch ſeinen glänzenden Adel herrlich, durch ſeine Pracht anſehnlich, durch Künſte und Wiſſenſchaften berühmt, durch Kultur und Denkfreyheit ſeiner, und durch Zerbrechung des Jochs der alten Vorurtheile, jedem

Manne von Geiſt und Gefühl und Geſchmack merkwürdig gemacht. Siehe an was von den alten Staaten der polirten Völker, was von den Königen der alten Welt groß und berühmt geworden iſt, ob ſie ihren Ruhm und die Bewunderung die ſie uns abnöthigen und die Du doch den Achillen, den Alexandern, Alcibiaden, Cäſarn und ihres Gleichen nicht verſagen wirſt: ob ſie das auf irgend einem andern Wege als auf dieſem erhalten haben? Und die allgemeine Stimme der Bewunderung die ſich überall und in allen Zeitaltern erhält, iſt immer das ſicherſte Kennzeichen des wahren Werthes. Kann das Wohl des Unterthans und ſein häusliches Glück bey dem allen beſtehen: wohl und gut! wer wird etwas dagegen haben? Aber dieſe großen Zwecke der Staaten dem kleinlichen Intereſſe etlicher Familien, etlicher Dörfer, etlicher Landſtädte aufzuopfern, das würde doch einen gleich beſchränkten Geiſt und ein gleich enges Herz verrathen. Hat doch ſelbſt Euer guter Henrich von Frankreich den der vorige König immer im Munde führte, nicht eher daran gedacht daß jeder ſeiner Bauern ein Huhn in ſeinem Topfe haben ſollte, bis er halb Frankreich ſeiner Ehrbegierde aufgeopfert und um ſich herum den Glanz verbreitet hatte den er nie erwarten konnte wenn er gleich damit angefangen hätte ſeinen Navarriſchen Bauern Hühner zum Feuer zu ſetzen *). Warlich! wer damit anfangen und über die Sorge für das Volk das nur in die Welt kommt um zu eſſen, Kinder zu zeugen und wieder hinauszugehen, die großen Zwecke des Staats verabſäumen wollte, der kommt mir vor wie der Künſtler der ein Mühlenrad ausarbeiten wollte wie das Rad einer Taſchenuhr. So arbeitet auch nicht die Natur. Sie fragt auch nicht nach Menſchen, Städten und Ländern wenn ſie ihren großen Weg nicht anders als über Knochen und Ruinen gehen kann. So wandelte auch unſer jetzige glorreiche König ſeinen königlichen Weg da wo es der Glanz und die Herrlichkeit ſeiner Krone erfoderte. Aber ſobald die

---

*) Charmes vergißt daß der beſte der Könige nicht anfangen konnte wo er wollte.

auf der Höhe ſtand auf welche die Natur ſie zu rufen ſchien, wie eifrig ſorgte er nicht auch da für das Wohl des Landes?

Es mag ſeyn daß der vorige König auch das im Auge hatte; aber die Aengſtlichkeit womit er auf den Landtägen die eingebildeten Rechte ſeiner Communen kaum zu berühren wagte, erlaubte ihm nie einen männlichen Schritt. Nun ſiehe, wer von den Communen wagt jetzt noch unſern Geſetzen, unſern Anordnungen, unſern Entſchließungen, unſern Auflagen, nur mit Einem Wort zu widerſprechen? Was iſt ein König der nichts gebieten kann als wenn ſeine Unterthanen es ihm erlauben? So wie die Communen zum Schweigen gebracht waren, folgten überall die weiſeſten Anſtalten die nun kein eigenſinniger Widerſpruch mehr hindern kann. Ueberall wurden neue Geſetze, neue Einrichtungen, neue Anſtalten gemacht. Dem Kaufmann, dem Bauern, dem Handwerksmann, dem Waldbeſitzer, jedem Unterthan wurden ſeine Schranken angewieſen, die Domänen wurden verbeſſert, die wichtigen Monopolien wodurch der Bürger, nur für ſich beſorgt, dem Staat unnütze Reichthümer ſammelte, wurden der Staatsverwaltung einverleibt, die müßige Zeit des trägen Bauers wurde auf die Einrichtung der Landſtraßen, Herſtellung der Veſtungen, Verwahrung der Flüſſe verwendet, und ſeine muthige Jugend aus den finſtern Ställen zur Fahne der Ehre gerufen. Dieſe und unzählige andere Anordnungen des jetzigen Königs an welche alle unter dem vorigen König nicht einmal gedacht werden konnte, beweiſen zugleich wie ſchädlich Eure Landtagsregierung war und bezeichnen den kurzen Zeitraum von etlich und zwanzig Jahren in welchen dieſes alles geſchehen iſt, als den merkwürdigſten in der ganzen Geſchichte dieſes Reichs.

Siehe Dich einmal um, und vergleiche Du ſelbſt Eugenius — denn ob Du gleich zum alten Hofe gehörteſt, ſo biſt Du doch billig genug das Wahre und Gute überall zu erkennen; vergleiche Du ſelbſt dieſen alten Hof mit dem neuen, und richte

richte ſelbſt. Was hat denn der alte König und ſeine Landſtände für den Glanz ſeines Hauſes, für die Erweiterung ſeines Reichs, für die Vermehrung ſeiner Macht, für die Vergrößerung ſeines Anſehens das doch immer auf den Unterthan zurückfließt jemals gethan? Welchen Einfluß hat er auf das Schickſal von Europa gehabt? Wenn ſah man daß die übrigen Monarchen um die Wette eiferten ihn in ihr Intereſſe zu ziehen, und es ſchon für einen wichtigen Sieg, für mehr als Sieg hielten wenn er ſich zu ihrer Partey ſchlagen wollte? Kaum zeigte ſich dann und wann ein armſeliger Geſandte an ſeinem Hofe der den guten Mann Ehrenhalber um ſeine Vermittlung bat; und wie wenig wirkte dieſe, er mochte ſie geben oder nicht? Auſſerdem ſah man ja niemanden da als Bauernſchulzen, oder Burgemeiſter, oder Bettler, oder Fabrikanten, oder hungernde Gelehrten und dergleichen. Und ſelbſt die Geſellſchaft des Königs, ob Du gleich dazu gehörteſt, Eugenius, ſo wirſt Du doch nicht läugnen daß ſie oft herzlich langweilig war. Nun ſiehe einmal, welch' ein Zulauf ſtürmt zu unſrem Hofe? Engländer und Franzoſen kennen von ganz Deutſchland beynah nur unſre Reſidenz und vergeſſen da ihr ſchönes Vaterland; oder wenn ſie wieder dahin kommen, ſo iſt es das Beyſpiel unſers Hofs allein womit ſie die bisher genug verdienten Vorurtheile ihrer Nation gegen die unſre widerlegen. Rings um unſer Gebiet fürchten ſich unſre Nachbarn nur von weitem uns zu nahe zu treten; und was der alte König oft durch Jahrelange Negotiationen nicht beylegen konnte, macht jetzt eine einzige Drohung unſres Miniſters aus. Unter den Flügeln unſres furchtbaren Heeres, ſind unſre Gränzen ſicher; durch die Weisheit unſres Cabinets und den Muth unſrer Krieger haben wir ſie ausgedehnt bis zum Gebirg wo eine unüberſteigliche Schutzwehr ſie auf Ewigkeiten deckt; unſer Hof iſt der Sammelplatz des Vergnügens und verbreitet ſchon durch die ganze Nation den Ton des guten Geſchmacks. Der Pallaſt den der jetzige König aus der Hand ſeines Vaters ſo arm an allem Großen und Schönen erhielt, wetteifert nun mit was ganz Europa an Pracht und Kunſt aufweiſen kann; unſer Theater, unſre Opernſäle, unſre Maskeraden, werden ſogar von den Italiänern und Meiſtern in der Kunſt bewundert; in der Reſidenz ſelbſt, und Stunden weit im Umkreis, hat der Genius des Hofs der unſre Bürger begeiſtert alles mit zierlichen Luſthäuſern, Engliſchen Gärten, Tempeln, Waſſerkünſten und einer unendlichen Mannichfaltigkeit von allem was Geſchmackvoll und gefällig iſt beſäet; und wo es dem Mittelſtande fehlte, da hat der Adel der unter dem vorigen König traurig, und wie der Bär im Winter, auf ſeinen Gothiſchen Landgütern ſaß, nun aber zu dem Hofe ſtrömte, der hat das ergänzt, und, wie es ſeinem Stande ziemte, den hohen Styl unter das Gefällige und Artige das man dem Bürger wohl gönnen kann, gemiſcht. Eben der Adel hat auch, ſo bald er das Heft der Regierung in die Hand nahm und keinen Widerſpruch der Communen mehr auf ſeinem Wege fand, in dem Cabinette, in den Gerichtshöfen, in den Rathsverſammlungen die läſtigen Formen

Eurer pedantiſchen Gelehrten des vorigen Hofs abgeſchafft, und Sprache, Geſchäftsgang, Entſchließungen, kurz die ganze Verwaltung des Reichs ſo geändert, daß jetzt, wie es in einer wohl eingerichteten Maſchine ſeyn ſoll, alles auf einen Zug vom Mittelpunkte aus, ſich in ſeinem Kreiſe bewegt, und unſer Reich welches vor dem nur einer bürgerlichen großen Familie ähnlich ſah erſt nun ein Königreich geworden iſt. Und, verzeihe mir Eugenius, eine ſolche Umſchaffung ſcheint mir doch mehr werth als alles was Dein alter König in ſeinem Allerheiligſten gethan haben mag; wenigſtens glaube ich nicht daß daher ſo etwas hätte kommen können.

Gewiß nicht, ſagte Eugenius! Wir andern aber waren ſtumm vor Erſtaunen; inſonderheit konnte der alte Theodor ſich nicht enthalten, ein Kreuz vor ſeine Stirne und ſeine Bruſt zu ſchlagen und die Hände zuſammen zu falten.

Gewiß, ſagte Eugenius, weder aus dem Allerheiligſten noch aus der Geſellſchaftsſtube des alten Königs in welcher wir oft mit ihm beyſammen ſaßen — bey dieſem Worte fiel ihm eine Thräne aus dem Auge — gewiß würde daher keine ſolche Umſchaffung, wie Du es richtig nennſt, entſtanden ſeyn. Und gewiß würde in hundert und in tauſend Jahren der Staat unter ihm nicht auf den Punkt geſetzt worden ſeyn wo er nun ſteht. Er glaubte zwar auch daß das Große, das Schöne, das Edle immer in dem Auge des Regenten ſtehen und ein König königlich denken müſſe; aber er ſah das Königliche anders. Er erkannte daß wenn die Natur auf ihrem Wege baut und zertrümmert, ſie da Gottes Zwecke ausführt, und daß Gott nichts um ſeinetwillen thut; daß aber die Könige, wenn ſie des Menſchen Wohl ihrem Zwecke aufopfern, alles um ihrer ſelbſt willen thun. Zwiſchen ihm und den Achillen, den Alexandern, und den Cäſarn und ihres Gleichen, ſtanden immer die Leichname und die verwüſteten Städte und Länder über die ſie zur Unſterblichkeit geſtiegen ſind; und dieſe verfinſterten ihm nicht allein die Glorie welche die Geſchichtſchreiber und Dichter um ihre Stirne gehängt haben, ſondern ſie machten ihn auch kaltſinnig gegen irgend einen glänzenden Platz in der Geſchichte. In den letzten Tagen ſeiner Krankheit ſagte er mir noch mit einem himmliſchen Lächeln das ich mir auch im Tode wünſche: Freund, in der Geſchichte meines Hauſes werde ich wohl nicht oft genannt werden; aber in den Familiengeſchichten meiner Unterthanen hoffe ich eine gute Rolle zu ſpielen! Dergleichen ſagte er auch oft in den Abendgeſellſchaften die er mit uns hielt und die freilich Dir, Charmes, ſchwerlich ſehr unterhaltend vorgekommen ſeyn würden. In dieſen und in allen ſeinen Unterredungen fand ich immer daß er ſich vor nichts mehr fürchtete als vor dem was ihm den geringſten Schein von willkührlicher Gewalt hätte geben können: denn er glaubte daß der mehr als ein Menſch ſeyn müſſe, der ſich das Recht anmaßen wollte alles was menſchlich an ſeinen Unterthanen iſt allein an ſich zu reiſſen und unter ſo vielmal hundert tauſend denkenden und wollenden Weſen der einzige zu ſeyn der denken und wollen dürfe. Auſſerdem war es ihm auch, ſo ſehr er die Deſpotie haßte, doch immer ſehr angelegen die monarchiſche Regierungsform dem Volke ſo angenehm zu machen als es nur immer möglich iſt; denn auf dieſe hielt er am meiſten. Wenn ich ein Mittel wüßte, ſagte er einmal als wir ein Stück aus Ariſtoteles Politik mit ihm laſen, wie man es angreifen ſollte immer einen Senat von den beſten, treuſten, weiſeſten Patrioten zuſammen zu bringen und denſelben gut, treu und weiſe zu erhalten; ſo würde ich allerdings die Ariſtokratie für eine ſehr gute Regierungsform halten.

Und könnte ich bey der unendlichen und ſo nothwendigen Verſchiedenheit der Lage, Denkungsart, Erziehung und Einſichten des Volks, in dieſem Sittlichkeit, Weisheit, Gerechtigkeitsliebe und Mäßigung hoffen; ſo würde ich die Demokratie ſelbſt über dieſe ſetzen. Wie kann ich aber jenes oder dieſes, wovon die Geſchichte noch kein Beyſpiel hat, jemals erwarten?

Ihm ſchien alſo die durch Landſtände beſchränkte Monarchie die beſte Form. Denn ſie, ſagte er, kann das Ganze am beſten zuſammenhalten; und da in ihr weder der König noch der Unterthan vollmächtig iſt, aber doch beyden ihr Maas von Thätigkeit bleibt, ſo kann auch in ihr die Maſchine am ſicherſten in ihrem gemeſſenen Gang geleitet werden. Ferner pflegte er zu ſagen, wenn in der Ariſtokratie oder Demokratie nur ein Theil, in jener nur der Senat und in dieſer nur das Volk, verderben iſt, ſo iſt immer gleich der ganze Staat verderben; hier aber kann ein guter König oft auch ein verdorbenes Volk beſſern, und ein gutes männliches Volk einen verdorbenen König in Schranken halten, und, was meiſtens noch wichtiger iſt, ihn gegen nichtswürdige Diener die ſeine Vollmacht mißbrauchen warnen und ſchützen. So wie nun er immer ſorgfältig über ſich wachte daß er ſich nicht verderben ließe, ſo wachte er auch eben ſo ſorgfältig für das Volk daß es ſich nicht ſelbſt verderben möchte. Nichts lag ihm deswegen mehr an als die Stände des Reichs, und zwar alle und jede, auf das gewiſſenhafteſte bey ihren

Rechten zu erhalten. Aus dieſer Urſache hütete er ſich auch eben ſo ſehr den Adel an ſeinen Hof zu locken; denn er wußte wohl wie geneigt dieſer iſt, wenn er einen Fuß am Hof bekommt, auf der einen Seite die Gewalt des Königs zu mißbrauchen um den dritten Stand zu unterdrücken und verächtlich zu machen, und wie leicht eben derſelbe auf der andern Seite, entweder um der Hofgunſt willen die Rechte ſeines eigenen Körpers aufopfert, oder um ſeiner Eitelkeit und ſeinem Hang zur Verſchwendung genug zu thun, ſich in Schulden ſtürzt und ſich dadurch ſo abhängig macht daß er dieſe Rechte, auch wenn er wollte, nicht mehr vertheidigen kann.

Deſto mehr aber erleichterte er dem dritten Stande den Zutritt zu ſeinem Hofe. Denn weil dieſer der wichtigſte iſt, indem jeder Lebensſaft des Staats in ſeinen Händen liegt, und weil ſein Intereſſe zu verwickelt und zu ausgebreitet iſt als daß die Deputirten dieſes Standes es immer genug einſehen, oder als daß ſie perſönlich von demſelben genug berührt werden; ſo ſchien es ihm wichtig dies immer ſelbſt auf das genaueſte zu kennen um den Punkt zu finden wo die königliche Gewalt welche die Conſtitution ihm gab auf ſeine Seite treten müſſe. Auſſerdem war ihm auch wohl bekannt wie ſehr das Anſehen des Adels auf den Landtägen den ganzen Bürgerſtand, und wie leicht der Mißbrauch der adelichen Rechte in den Verhältniſſen des gemeinen Lebens jeden einzelnen drücken könne. Da es ihm nun höchſt wichtig ſchien das Gleichgewicht zwiſchen dieſen beyden Ständen zu halten, ſo mußte er ſich, wie es ihm ſeinen Pflichten als König ohnehin gemäß ſchien, genau um die Angelegenheiten des Volks bekümmern.

Für eben ſo wichtig hielt er es indeſſen auch ſorgfältig alles zu vermeiden was ſeine königliche Gewalt mehr von den Ständen abhängig machen konnte als es die Conſtitution erfoderte. Daher kam es denn daß er nie über die Gränzen ſeiner Rechte hinausſchritt, daß er ſo ſorgfältig in der Wahl ſeiner Bedienten war, daß er ſo emſig über die Verwaltung der Gerechtigkeit wachte und ſeinen Miniſtern nie verſtattete einen Eingriff in ihren Lauf zu thun, und daß er endlich auch ſeine Einkünfte ſo haushälteriſch zuſammen hielt; damit auf den Landtägen die Stände weder Anlaß zu Beſchwerden hätten, noch er ſich in die Noth geſetzt ſähe in ihre Hände zu fallen und blos ſein Privatintereſſe da zu negociiren wo man zuſammen gekommen war das gemeine Intereſſe zu berathen.

So dachte der alte König und in dieſem Sinne arbeiteten wir mit ihm. Freylich konnte bey ſolchen Grundſätzen der König auf das Schickſal von Europa keinen großen Einfluß haben; aber das Schickſal von Europa hatte auch keinen auf ihn: und als dieſer Theil der Welt halb in Kriegsflammen ſtand, ſo blühte hier der ſchönſte Frieden. Keiner unſrer Nachbarn wagte ſich an ein Volk das ſo einträchtig, ſo blühend war; und das, weil es nie den Druck des Deſpotismus gefühlt hatte und ſo innigſt an ſeinem König und an ſeiner Verfaſſung hieng, kein verächtlicher Feind ſchien. Wahr iſt es freylich, manche ſchöne

Anſtalt und manche gute Anordnung mußte unterbleiben weil der König nie etwas thun wollte was nicht die Conſtitution ihm erlaubte und was die Stände nicht genehmigten. Aber wenn ſeine Räthe ſich über ſo etwas beklagten und mancher zu verſtehen gab daß man ja wohl durchgreifen oder dieſen und jenen der widerſetzlichen Stände gewinnen, vielleicht ihn einzuwilligen nöthigen könnte; dann pflegte er immer zu ſagen: das Gute was wir thun wollten kann das Schlimmere welches wir auf dieſe Weiſe thun würden nimmermehr aufwiegen. Der Deſpotismus iſt ein falſcher Freund. Er lockt uns mit Wohlthaten und ſüßem Lächeln; aber hat ſich das Volk ihm erſt hingegeben, wer kann es dann erretten?

Es mag ſeyn, Charmes, daß der vorige König Euch jetzt zu ängſtlich geweſen zu ſeyn ſcheint; aber wir und ſein Volk nannten ihn nur weiſe und gerecht und waren glücklich unter ihm und zufrieden. Ob das nun noch ſo iſt, ob von allen den Herrlichkeiten die Du ſo ſehr erhebſt und von der Macht-Vollkommenheit des Königs; ob davon er oder ſeine Miniſter und ſeine Hofleute und ſeine Diener das meiſte genießen, überhaupt ob es jezt beſſer ſey als zuvor? darüber erlaſſe mir, Charmes, das Urtheil. Du weißt ich komme nicht mehr in die Reſidenz; doch glaube ich, da Du als ein Mann von Geſchmack es ſagſt, daß es dort ſehr ſchön ausſehen mag. Wie es aber komme, da ihr dem Glänzenden und Schönen ſo begierig nachlauft und da ein fröliches Menſchengeſicht und ein wohlgebautes Land doch unter die ſchönſten Dinge gehören, daß Ihr dennoch die Menſchen und das Land auſſerhalb der Reſidenz ſo trüb, ſo finſter und ſo elend werden laßt, das weiß ich nicht. Was würdet Ihr ſagen wenn Euer König auf das herrlichſte friſirt mit der goldnen Krone und allen ihren Diamanten und Rubinen auf dem Haupte in den Audienzſaal träte, und trüge neben dieſem prächtigen Hauptſchmuck einen Bettlermantel auf den Schultern und geflickte Beinkleider an den Schenkeln? Nicht viel beſſer iſt, dünkt mich, das Reich in welchem die

Reſidenz ſo herrlich und glänzend, und das Land ſo arm und elend iſt!

In der That, ich bin noch vor etlichen Jahren, wie ich auch wohl zur Zeit des vorigen Königs in deſſen Geſellſchaft that, oft in dem Lande herum gereiſt; aber, ich geſtehe Dir meine Schwäche, ich kann das ſeit mehrern Jahren nicht mehr über mich gewinnen weil ich nun nirgend mehr irgend einen Fußtritt meines königlichen Freundes finde, unter welchem überall Wohlſtand und Freude ſproßte. Wo ich ſeit der Eroberung die Dir ſo glorreich ſcheint hinkam, fand ich beynahe nichts als öde Felder, wüſte Dörfer, zerfallene Hütten. Und wo auch noch ein gutes Haus oder ein fettes Feld zu ſehen war, ſo gehörte es gewiß entweder einem Beamten oder einem Zolleinnehmer oder einem Förſter oder einem Bauern-Schulzen der auf Koſten ſeiner Gemeinde ſich bereichert hatte, oder einem Rentmeiſter und Intendanten des Adels die Ihr auf Euern Gütern ſitzen habt um Euch zu helfen Euch ſelbſt zu beſtehlen; auch fand ich dieſe Leute und ihres gleichen allein dick und fett und in ihrer Unverſchämtheit wohl behaglich.

Alle andre Leute krochen herum wie abgezehrte Schatten; und gab noch etwas ihren Geſichtern einige Energie, ſo war es verbiſſener Ingrimm der mich überzeugte daß ſie ihre alten Rechte noch nicht vergeſſen haben und daß ſie das Elend um ſich herum mehr fühlen als die Herrlichkeit die um den König glänzet. Bey manchem aber war dieſe Energie des Mißvergnügens ſo merklich daß ich ſorge Ihr habt Euch zwar gegen die auswärtigen Feinde verſchanzt, aber gegen die innern ſehr wenig vorgeſehen.

O, fiel Charmes hier dem Eugenius ein, von dieſen beſorgen wir wenig! Die grimmigen Geſichter des Pöbels ſind wie die Klauen und Hörner und die gepanzerten Arme und Beine die in den Feenmärchen manchmal aus dem Himmel herunterfallen: aber am Zuſammenſetzen wollen wir die Fee ſchon hindern!

Das mag ſeyn, fuhr Eugenius fort, obgleich in der Geſchichte auch Beyſpiele von Feen zu finden ſind die zuſammenſetzen ehe es die Könige vermuthen. Aber ſeys! Inzwiſchen war mir doch der Anblick ſo traurig daß ich ſeit der Zeit auch dieſe Reiſen ins Land eingeſtellt habe. Am traurigſten aber war mirs beynahe daß ich auch Deinen Familienſitz, Charmes, eben ſo öde und wüſte und zerfallen ſah wie das ganze Land. Das Haus wo ich ſo oft bey Deinem alten Vater ſaß, iſt ſamt ſeinen kleinen Thürmchen die er, als ſo viele Ahnenſchilder ſeines Geſchlechts, ſo ſorgfältig unterhielt, nun ganz zerfallen. In ſeiner Stube wo er mit Deiner Mutter ſchlief und wo Du geboren wurdeſt, iſt beynah kein Fenſter mehr ganz, und der Boden iſt von dem Regen und Schnee der immer hineinfällt voller Schwämme. Der Hof iſt mit Gras bewachſen. Ein paar magere Kühe Deines halb verhungerten Pachters nagen in dem weiten Stall wo ſonſt zwanzig Maſtochſen ſtanden, hungrig an der Krippe die immer voll Ratten und Ungeziefer iſt. Nur ein kleines

ekel=

ekelhaftes Stübchen, das unten an der Ecke gegen den Brunnen zu, ſchützt in dem ganzen Hauſe eben noch vor dem ärgſten Regen und Sturm, und in dem fand ich den bleichen und ausgezehrten Pachter und ſeine Frau und fünf nackte Kinder. Deine Wieſen liegen halb verbrannt, weil alle Waſſerleitungen die Dein Vater anlegte zerfallen ſind; die ſchönen Fichtenwälder auf den Hügeln hinter dem Hauſe ſind ganz ausgehauen, und auf Deinen Aeckern wächſt, unter lauter Klapperroſen, Kleſſern und wildem Haber, auf einem zwey Spannen hohen Halm, ein ſpitziges Korn das kaum die paar Bretter decken wird die auf Deines Vaters weiten Kornböden noch übrig ſind —

Ich glaube Dir das alles, ſagte Charmes. Das Gut iſt zu weit von hier und iſt nicht ſehr angenehm gelegen. Das Haus das ich in der Reſidenz erbaut habe hat mich ſo viel gekoſtet daß es mir bisher unmöglich war etwas auf meine Güter zu wenden. Mein Vater war eben nach dem alten Schlage erzogen und —

Er würde alſo, fiel Zoe ein, auch wenig Freude daran haben wenn er wieder aufſtehn und das alles ſehen könnte?

Gewiß nicht, Zoe! ſagte Charmes, und meine Mutter auch nicht. Sie waren beyde ein wenig bäuriſch wie eben der Adel damaliger Zeit war und ſeyn mußte weil der alte König nicht viel aus ihm machte.

Der alte König, ſagte hierauf Eugenius, hat in der That beſſer für den ächten Wohlſtand des Adels geſorgt als ihr nun ſelbſt dafür ſorgt. Aber wahr iſts, der Name allein hat unter ihm zu der Wahl der Diener des Staats nichts beygetragen; ſondern da pflegte er allein auf das eigene Verdienſt zu ſehen und ſich den einzigen Stolz zu erlauben dies aus dem Staube hervorziehen und an das Licht bringen zu können.

O, ſagte hierauf Charmes, das Verdienſt das ſonſt nichts hat ſich zu tragen als ſich ſelbſt, iſt ſehr ſchlüpfrig. Wenn ein Mann ohne Namen, ohne Familie, einen ſchlechten Streich begeht, ſo iſt das nur für ſeine Perſon; und da er kein Theil irgend eines Körpers iſt der nur durch das Gefühl der Ehre zuſammengehalten wird, da er ſelbſt, ſeiner Schlechtigkeit ungeachtet, wieder überall Dienſt oder doch ſeinen Unterhalt finden kann, ſo hat er ſelbſt auch immer wenig zu verlieren. Auſſerdem hat er weder in ſeinen Vorfahren die Beyſpiele von Ehre vor Augen, noch lernt er in ſeiner Familie ſie kennen; und ob ſelbſt das Gefühl derſelben ihm angeboren wird, iſt wenigſtens ſehr zweifelhaft. Bey dem Adel iſt aber das alles anders!

Was das Anſtammen der Ehre betrifft, ſagte hierauf Eugenius, daran ſcheinſt Du wohl ſelbſt nicht zu glauben.

Und warlich, ſagte Pitho mit glühender Stirne, es iſt kein Monarch und keine Königinn auf Erden, die mir ein wärmeres und heiligeres Gefühl der Ehre hätte anſtammen können als der Gärtner da und meine ſelige Mutter!

Sein Vater winkte ihm bittend zu ſchweigen. Aber Cheron ſagte: glaube nicht, Charmes! daß dem ſo ſey wie man ſo oft von unſern Leuten prahlen hört. Ich hörte das auch bisweilen von meinem Vater der bey ſehr vielem Guten doch auch den Ahnenſtolz der Familie nicht verläugnen konnte, und ich glaubte es ihm treulich. Aber bey dem zweyten Feldzug den ich mitmachte wurde ich ſehr bekehrt. Mein Hauptmann der von einem uralten Hauſe war führte unſre Compagnie wobey ich noch als ein junger unerfahrner Lieutenant diente. Wir ſollten einen Poſten beſetzen der, als wir hin commandirt wurden, von geringer Bedeutung war. Der Hauptmann führte uns ſo martialiſch an daß ich glaubte er wäre allein genug die ganze feindliche Armee zu ſchlagen. Kaum ſtanden wir aber eine Viertelſtunde auf dem Platze, ſo nahmen die Sachen eine andere Geſtalt. Der Feind machte eine Wendung, und eine ganze Diviſion Reuter ſtürmte auf unſern Poſten zu von dem nun alles abhieng. Sobald das der Hauptmann ſah wurde er gelb und weiß und commandirte zur Flucht wozu er im Begriff war das Exempel zu geben. Aber ein alter Sergeant mit einem grauen Kopfe der mich das erſte Gewehr präſentiren gelehrt hatte hielt ihm das Bajonet auf die Bruſt und ſchwur daß er ihn auf dem Platz erſtechen würde wenn er nicht bliebe; denn der Mann ſah nun wohl daß der Poſten höchſt wichtig war. Wir fielen ihm alle zu, ich und die Gemeinen; und jeder ſchwur daß wir lieber ſterben als zurückgehen wollten. Da mußte der Burſche auch halten. Er zitterte aber wie ein Eſpenlaub; und ſobald das Gefecht angieng brach er doch durch. Wir wehrten uns indeſſen wie wir konnten, und der General der unſre Gefahr erfuhr ſchickte uns Verſtärkung ſo daß wir den Poſten behaupten konnten und darüber wurde die Schlacht gewonnen. Als wir wieder in das Lager kamen, fanden wir den Menſchen im Zelt wo er ſich beklagte daß er den Fuß vertreten habe. Da lachte der Sergeant und fragte: ob im Laufen? Die Sache wurde auch bald genug bey der Armee bekannt und wir glaubten nun alle daß er mit Schimpf und Schande vom Regiment gejagt werden würde. Dienen konnte er freylich nicht mehr; aber ſeine Verwandten und der ganze Adel vertuſchten die Sache und der Menſch bekam eine Oberjägermeiſterſtelle ſo gut als eine im Lande!

Das mag Ein Fall ſeyn, ſagte Charmes, aber —

Nicht Einer, fiel ihm Cheron hitzig ein. Freylich ſo arg wurde es ſelten. Aber wenn ich die armen Soldaten ausnehme die zu ihrem Stande gezwungen werden, oder die liederlichen Burſche die weil ſie ſonſt zu nichts taugen die Muskete auf den Buckel nehmen, ſo habe ich unter den übrigen Gemeinen und Unteroffizieren aus dem Bürgerſtande nicht Einen geſehen der ſich feig bezeigt hätte wo es galt. Auch iſt es warlich nicht die Furcht vor Schande die tapfer macht. Begierde nach Ehre, und das was im Buſen ſchlägt, das machts allein!

Geſetzt aber auch, ſagte hierauf Eugenius, es wäre ſo daß der Adliche eher ſeine Pflicht thäte weil ſeine eigene Familie ihn, wenn er ein ſchlechter Menſch iſt, ausſtieße und der ganze adliche Körper ihn nicht mehr dulden wollte; ſo iſt ja nichts als eben die politiſche Freydenkerey die ihr durch die Aufhebung der Formen überall eingeführt habt Schuld daran daß eben dieſer Zaum nicht auch bey den Bürgerlichen ſo wirkſam mehr iſt. Die Gleichſtellung des leibeigenen Koſäten mit dem freyen Bauer, die Vermiſchung der Rechte unter Bürgern und Hinterſaſſen, und inſonderheit die Aufhebung der Zünfte die wir den neuen Grundſätzen zu danken haben, dies alles hat die natürliche Folge haben müſſen daß das Gefühl der Ehre in dem Bürgerſtande nicht mehr iſt was es war und ſeyn könnte. Ich weiß die Zeiten noch wohl, und warlich es waren keine ſchlechten Zeiten! in welchen kein Hurer, kein Trinker, kein Meineidiger, kein Banqueroutier, keiner der ſich irgend einer öffentlichen Strafe ſchuldig gemacht hatte, nicht einmal einer der ein geſchwächtes Mädchen heyrathete, in eine Zunft oder nur in eine Schützengeſellſchaft oder zu einer Hochzeit zugelaſſen wurde. Nicht an Einem Tiſch im Wirthshauſe würde ein Biedermann neben einem ſolchen geſeſſen, nicht ein Kind mit ihm aus der Taufe gehoben haben. Solch einen Geiſt der wahren Ehre hatten ehedem die Körperſchaften in den Städten, und ſelbſt auf dem Lande wo ich ſo oft von den freyen Hofbauern hörte wenn von einer ſchlechten unſittlichen Handlung die Rede war: das ſchickt ſich für keinen Hofbauern; das würde kaum ein Koſäte thun!

Ich glaube doch nicht, fiel Charmes ein, daß Du ein ſolcher Freund des Alten biſt, daß Du ſelbſt dieſe menſchenfeindlichen Prärogativen eines Bürgers vor dem andern wieder einführen wollteſt welche die allgemeine Stimme aller aufgeklärten Männer unſers Jahrhunderts ſo eifrig verdammt?

Ach, ſagte Eugenius, dieſe aufgeklärten Männer dachten wohl wenig wie ſehr ſie durch dieſe weichliche Menſchenfreundlichkeit der Menſchheit ſchadeten, wie ſehr ſie dadurch daß ſie alles Volk in eine Linie ſetzten dem Deſpetismus die Wege bahnten, und wie grauſam die Hand die dem einen Theil des Volks eine ſcheinbare Ehre gab, dem andern ſeine wirkliche nahm! Das Volk, das vordem in ſeinen Klaſſen auch ein organiſirter Körper war, iſt nun eine unförmliche Maſſe geworden die nicht mehr nach gemeſſener Richtung wirken, ſondern nur zerſchmettern kann wenn ſie einmal anfängt ſich zu bewegen. Indeſſen kommt es mir wunderbar vor daß Du die Prärogativen welche die vorigen Geſetze dem Gelehrten Stande, der Geiſtlichkeit, dem Bürgerſtand, den Zünften gaben, daß Du die für menſchenfeindlich halten willſt; diejenigen aber welche der Adel ſich anmaßt, und die in der Sittlichkeit ſo viel weniger gegründet ſind, die ſo viel weniger Einfluß auf die guten Sitten haben, die ihnen vielmehr ſo gefährlich ſind, daß Du dieſe ſo ganz natürlich findeſt.

O das iſt ſehr zweyerley, ſagte hierauf Charmes. Aber wenn ich Dir auch alles einräumte; ſo würdeſt Du doch wohl ſelbſt nicht den Königen und Fürſten rathen die äuſſerſt gefährlichen Zunftgeſellſchaften, die eben durch ihren Zunftgeiſt in dem Staat ſo viel Uebels anrichten, ſo viel Gutes hindern, wieder einzuführen?

Freylich, ſagte Eugenius, einem Regenten der ſich vor dem Zuſammenſetzen der herabfallenden Hörner und Klauen zu fürchten Urſache hat, iſt ſo etwas nicht zu rathen; aber einem guten und gerechten König der ein geſittetes Volk regiert, würde ich das vielleicht lieber rathen als daß er alle ſeine Geſchäfte und ſein ganzes Anſehen blos in die Hände adlicher Diener legen ſollte die, wie Du ſelbſt geſtehſt, einen noch gefährlichern Geſellſchaftsgeiſt haben als die Zünfte hatten. Man ſagt der König Cröſus in Lydien habe auch einmal vorgehabt, alles was nicht von alten vornehmen Lydiſchen Familien aus Giges und Candaules Zeiten abſtammte, von ſeinen Dienſten auszuſchließen, und nur ſeinen vornehmen Adel dazu zu berufen.

Da ſoll Aeſop ihm eine Fabel erzählt haben die mir wenigſtens für jene alte Zeiten nicht unfein vorkommt. Der Wolf, erzählte der alte Dichter, ſagte einmal zu dem Löwen: Es iſt dir doch gar nicht anſtändig daß du an deinem Hofe ſo viele Thiere haſt die, wie du alle Tage ſiehſt, den Menſchen die niedrigſten Dienſte leiſten müſſen. Siehe da wie ſie dem Pferd den Zaum ins Maul legen und ihm auf dem Rücken ſitzen und es an ihre Wagen ſpannen; das Cameel beladen ſie mit ihren Waaren und treiben es Tage lang durch die Wüſten; den Elephanten zwingen ſie ſogar, ſo groß und ſtark er iſt, ſich auf die Kniee zu legen, und dann bauen ſie Thürme auf ſeinen Rücken und treiben ihn wohin ſie wollen. Es ſchickt ſich in der That nicht für einen ſo großen König, dergleichen Thiere um ſich zu dulden die ſo wenig Edelmuth in ſich haben. Siehe wie frey und ungebunden ſtreift der Tieger durch den Wald? wie verachtet der Bär allen Zwang? und wie wenig laſſen wir Wölfe ſelbſt uns von jemand bändigen. Wir, dünkt mich, ſind allein eine ſchickliche Geſellſchaft für dich.

Der Löwe fand dieſes ſehr wahr. Der Elephant aber der eben zugegen war ſagte hierauf: Nimm meinetwegen; aber gedenke ſie ſind wohl ſo ſtark wie du und leben von der Jagd und eſſen Fleiſch wie du! Darauf ließ es der Löwe bey dem Alten; und ſo auch Cröſus.

Indem Eugenius dieſes ſagte, wurde der ehrwürdigen Zoe ein Brief gebracht. Sie erkannte die Hand des Charikles, des Mannes ihrer Panthea. Schnell riß ſie ihn auf und als ſie kaum einige Zeilen geleſen hatte, rief ſie aus: Gottlob! ich bin Großmutter! meine Panthea hat einen Sohn! Alles iſt glücklich vorbey! Du, Eugenius, und Du, ihr alter treuer Meiſter Iphitus, Ihr ſeyd Gevatter! Eugenius und Iphitus weinten vor Freude und wir alle waren innigſt gerührt. Wie danke ich Dir, treue Seele! rief Iphitus, daß Du deinen alten Lehrmeiſter nicht vergiſſeſt. Nun der Segen des Alters wird über dich kommen und deinen Erſtgebornen. Warlich ich habe, ſeitdem Panthea weg iſt, keinen Baum in meinem ganzen Garten ſo gepflegt als den Birnbaum und die zween Kirſchbäume die ſie mit eigner Hand gepropft und gepflanzt hat; und unter allen Blumen iſt mir keine mehr angelegen als die Aurikel, weil ſie ihre Lieblingsblume war!

Alles wünſchte hierauf unſern alten Wirthen Glück und Segen, und die Gläſer wurden gefüllt und angeſtoßen auf die Geſundheit des Kindes und der Mutter. Dann ſprachen wir noch vieles über beyde, und Zoe und Theone waren unerſchöpflich in Planen wie ſie es anſtellen wollten bald zu der Sechswöchnerinn zu kommen; denn ſie wohnt etliche Tagereiſen weit von hier.

Ueber der Freude und dem Geplauder und dem Glückwünſchen und Gläſeranſtoſſen hatten wir den Charmes ganz vergeſſen. Theodor ſah am erſten nach ihm. Aber er war fort und der alte Mönch ſagte lächelnd zu mir: Siehe, Dein Gaſtfreund hat ſich davon gemacht! Habe ichs doch immer geſehen daß ſolchen Leuten die wahren Freuden guter Menſchen ſchmerzhaft ſind!

Ich ſah mich ebenfalls um und fand wirklich daß Charmes auch ſeinen Hut und Stock mitgenommen hatte, und es war mir in der That lieb daß wir ſeiner auf dieſe Weiſe losgeworden waren. Nun, ſagte ich, da er von ſelbſt weg iſt, habe ich meine Pflicht gethan! Sagt doch ſelbſt Homer der die Pflichten der Gaſtfreundſchaft ſo wohl kannte: So lange Dein Gaſt bleiben will, ſo begegne ihm freundlich; will er aber gehen, ſo laß ihn laufen*)! Das weiß ich aber nicht wie ich es gegen Euch verantworten ſoll, Eugenius und Zoe und Ihr Freunde, daß ich ein ſo fremdartiges Weſen unter Euch gebracht habe, wodurch dieſes Gaſtmahl ſo vieles von dem häuslichen Vergnügen der vertraulichen Freundſchaft, die ſonſt die Seele unſrer Feſte macht, verloren hat, und wodurch Dein ſchöner Geburtstag, lieber alter Freund, ſo gut als entheiligt worden iſt!

Sage das nicht, guter Doktor, antwortete mir hierauf Eugenius. Dein Celſus den Du uns

---

*) Χρη ξεινον παρεοντα φιλειν, ἐθελοντα δὲ πεμπειν. *Odyſſ.*

vorhin anführteſt räth ja ſelbſt den Geſunden daß ſie ſich nicht ſo ſehr an einerley Ordnung halten, ſondern auch manchmal ſich eine Ausnahme erlauben ſollen. Die Seele braucht, dünkt mich, eben dieſe Diät.

Das iſt wahr, ſagte Philotas, wäre es auch nur um, wie der alte Flötenſpieler ſeine Schüler zog, durch die Mißtöne ſolcher Leute das Wohlgefallen an der Harmonie in uns zu ſchärfen.

Es mag ſeyn, ſagte hierauf Meletes, daß das ſehr gut iſt; aber nach meinem Gefühl macht mich doch der Anblick des Häßlichen immer, ich weiß nicht wie, ſchwermüthig und traurig.

Du ſuchſt eben, antwortete ihm Threne, wie Schakeſpeares Jakes, in allem einen Stoff zu Deiner Schwermuth. Die muß ich Dir noch heilen. Mir war der Hofpapagey nur lächerlich. Anfangs ſagte er mir die Alltagsſüßigkeiten vor die dieſe Herren wie in Bombonieren immer bey ſich tragen. Der gute Doktor kam da barmherzig mir zur Hülfe. Nachher ſah ich wohl daß er mich zu Tiſche bringen wollte; da mußte mir aber mein alter Obriſt und Iphitus aushelfen. Und wie ich einmal zwiſchen dieſen in Sicherheit war, da fürchtete ich mich ſo wenig vor ihm daß wenn ich aus Reſpekt vor meinen Eltern und ſo vielen ehrwürdigen Männern es hätte wagen dürfen, ich wohl vielen Spaß mit ihm gehabt hätte. Denn in der That, wenn die Herren von zierlichen Sitten unter uns die wir uns zu einfachern Sitten gewöhnt haben ſich blicken laſſen, ſo ſpielen ſie eine noch viel lächerlichere Rolle als wir unter ihnen. Es war mir beynahe ärgerlich daß wir ſeiner abgeſchmackten Kritik über unſern Appetit ſo viele Ehre erwieſen haben. Solche Leute, dünkt mich, werden wichtig wenn man ſich im Ernſt gegen das was ſie ſo aufs Ungefähr verſchießen vertheidigen will.

Nein, ich hätte ihn nicht einmal ſo leicht als wir thaten davon kommen laſſen, ſagte Pitho, wenn mir mein Vater nicht immer gewinkt

winkt und mich unter dem Tiſche mit dem Fuſſe getreten hätte. Brüſten ſich doch die erbärmlichen Jungen mit ihrer adlichen Geburt als wenn das ihr eignes Verdienſt wäre; ſo etwas konnte ſelbſt Epiktet kaum an einem Pferde ertragen *).

Das, ſagte hierauf Iphitus, iſt noch ein Sauerteig, lieber Sohn, der Dir von Deinem Hofſtadtleben anhängt und den Du mit Deinem abgeſchnittenen Haar nicht von Dir gelegt haſt. Ich halte auf den Menſchen allerdings nichts, vielmehr halte ich ihn für einen ſchlechten Menſchen, der, wenn er es einmal unternimmt für den Staat, oder ſey es auch ſonſt in was es will, mit dem Adel zugleich zu arbeiten, dieſen Leuten einen Fingersbreit da weicht und ſich durch ihre eingebildeten Geburtsvorzüge auch nur im kleinſten blenden oder von ſeinem feſten Vorſatze abbringen läßt. Aber wenn unſer einer in ſei-

---

*) Εἰ ὁ ἵππος ἐπαιρόμενος ἔλεγεν ἄν, ὅτι καλός εἰμι, οἰστὸν ἂν ἦν. *Enchir. XI.*

nen Privatſtand zurückgetreten iſt und nun nur für ſich und für ſeine Familie und ſeine eignen Geſchäfte zu ſorgen hat, und er ſich dann noch über die Anmaſſung ſolcher Menſchen ärgert, ſo kommt es mir eben ſo vor als wenn unſere ſtille, friſchrinnende Quelle in unſerm Garten ſich über das Springwerk im Hofgarten ärgern und nicht fühlen wollte, daß ihr Waſſer rein, hell und frey dahin läuft und Leben und Geſundheit verbreitet wohin es fließt; wohingegen jenes durch eine Menge Röhren und Pumpen gezwungen wird ſich gegen ſeine Natur hinaufzuwerfen und dann mit allem dem Lärm und Geräuſche, wenn es einige Minuten in der Sonne Farben geſpiegelt hat, doch nur in ein unnützes Baſſin herabfällt das, mit Moder und Seemoos bedeckt, faul und ſtinkend werden würde, wenn nicht täglich fremde Kunſt und fremder Fleiß ihm zu Hülfe käme.

Iphitus hat Recht, ſagte hierauf Eugenius, vor und nach dem Juvenal, vor und nach dem Boileau iſt ſo viel ſchon über die Adlichen die ihre Ehre in keinem eignen Werth ſondern nur in ihrer Geburt ſuchen geſagt worden. Was hat aber das alles genützt und was wird es nützen? Es iſt allerdings keine kleine Arbeit für den Menſchen ſich eignen Werth zu erwerben; und obgleich der wahre Zweck des Menſchen, ſein wahres Glück, nicht anders erreicht noch gewonnen werden kann als durch dieſen eignen Werth, ſo hat doch die bürgerliche Geſellſchaft und das Vorurtheil auch ſo manchen blos zufälligen Eigenſchaften, beynahe überall, ſo viel ſcheinbares Gute zugeeignet, daß es nicht ſehr zu verwundern iſt, wenn ſo viele Menſchen die dieſe privilegirten Eigenſchaften haben ſich mit dem was ſie ihnen ohne Mühe geben begnügen, und darüber ihr wahres Glück, ihre eigne Beſtimmung vergeſſen.

Es mag ſeyn, ſagte hierauf Pitho; aber unter allen dieſen iſt doch keiner ſo beſchwerlich, ſo anmaßend, ſo verachtend als der Adliche.

Das glaube nicht, mein Lieber! antwortete hierauf Eugenius. Jeder Stand im Staat, der ſich über die andern erhebt, iſt gleich beſchwerlich, anmaſſend, verachtend. So iſt es der Reiche, der Geiſtliche, der Soldat, nicht minder als der Adliche.

Du haſt Recht, ſagte hierauf Cheron. Das iſt mir neulich aufgefallen als ich in dem Buche von der Römiſchen Geſchichte das du mir liehest bemerkte, wie furchtbar die Prätorianen und überhaupt die Heere zugleich dem Staat und ihren Regenten wurden. Und eben ſo furchtbar, eben ſo drückend waren, ſagte Eugenius, unter den ſchlechten Kaiſern die reichen Freygelaſſenen und Verſchnittenen die ſie regierten. So entſtand in Florenz, nachdem dieſer Staat ſeine Adlichen vertrieben hatte, eine weit unerträglichere Geldariſtokratie die ſich endlich in einen wahren Despotismus unter den Medizeern endigte. Der Adel muß denn doch noch fühlen, daß ſeine Vorzüge nur auf Vorurtheilen beruhen, und ſo eiferſüchtig ihn das macht, daß nichts zu nahe an ſeinen Zirkel komme, ſo vorſichtig macht es ihn auch, es nicht ganz mit dem andern Stande den er immer braucht zu verderben. Der Reiche aber weiß daß ſein Anſehen auf veſteren Gründen ruht, und daß auf dem Markte für den er geſchaffen iſt, ihm alles zu Gebot ſteht. Wo aber endlich die Geiſtlichkeit die Obermacht bekommt, da iſt der Menſch mit Leib, Vermögen, Ehre, und ſelbſt mit ſeiner Seele ihr Sklave. Denn ſelbſt Theodor wird nicht läugnen, daß beynahe ganz Europa, zu der Zeit als die Römiſche Hierarchie auf ihrem Gipfel ſtand, in dem Falle geweſen ſey.

Das, ſagte Theodor, beurtheile ich nicht. Doch ſcheint mir ſo viel auch nicht zu läugnen daß eben damals die Hierarchie, von welcher Ihr denken möcht was Ihr wollt, den Adelsdeſpotismus allein noch im Zaume hielt. Sicher und unläugbar ſcheint es mir aber daß zu der Zeit, da die reichen Verſchnittenen an den Höfen alles galten, kein Mann von Religion und Gewiſſen mehr in der Welt bleiben konnte. Und deswegen, meine ich, braucht man den Pachomen, den Antoniuſſen und den heiligen Männern, welche ſich damals in die Einöden verkrochen, nicht gerade ein verbranntes Gehirn und melancholiſche Säfte anzudichten, weil ſie die ſo ekelhafte menſchliche Geſellſchaft unter welcher ſie ſich befanden nicht mehr ertragen konnten.

Warlich, ſagte Iphitus hierauf, wenn ſie auf keine andere Art dem unerträglichen Drucke der Reichen entgehen konnten, ſo thaten ſie ſehr recht; denn unſer einer fühlt ihn oft genug. Aber wenn ich mich denn doch ſo erinnere was ich zumal während der Regierung des jetzigen Königs ſeit dem letzten Kriege und nach der Unterdrückung der Landtäge manchmal von den Leuten reden höre, ſo kommt mir doch alles noch erträglicher vor als wenn das gemeine Volk die Oberhand erhält. Gott bewahre, daß das glimmende Feuer das man, wie ich aus Charmes Reden abnehmen konnte, bey Hofe gar nicht ahndet und nicht achtet: Gott bewahre, daß dieſes nicht einmal unverſehens ausbreche!

Denn alle andere Stände haben doch etwas zu verlieren; wenn aber der losbricht, ſo iſt nichts das ihn zurückhalten könnte.

Das ſiehſt Du gerade an wie es angeſehen werden muß, ſagte Eugenius; und deswegen iſt es eine eben ſo ſchändliche als gefährliche Maxime einiger Regierungen welche die geringe Klaſſe der Unterthanen dadurch am beſten im Zaume zu halten hoffen, wenn ſie alles ſo anlegen, daß die Leute nichts mehr, weder an Ehre noch an Vermögen, zu verlieren haben.

Es iſt aber doch wunderbar, ſagte ich hierauf, daß in der Natur von den großen Himmelskörpern an bis zu den kleinſten organiſirten Thierchen, bis zur geringſten Pflanze, immer ſo viele Kräfte die ſich oft geradezu einander widerſtehen, alle doch ſo friedlich zuſammen arbeiten und alles in ſo ſchöner Uebereinſtimmung erhalten; und daß hingegen in den Menſchenwerken immer alles ſo miteinander kämpft und ſtreitet.

Mich dünkt, antwortete Philetas, das kömmt daher, weil die Werke der Natur immer durch die Sache die da wirkt; die Werke der Menſchen aber immer nur durch die Meinung, die man von den wirkenden Menſchen hat, zu Stande gebracht werden.

Sehr wahr, ſagte hierauf Pitho; und anders kann es auch wohl nicht ſeyn weil der Menſch meiſtens nur durch Menſchen wirkt; jeder aber nur durch ſeine Meynung regiert wird. Und darauf zielte Charmes als er ſagte: daß man ſich nach der Menſchlichen Geſellſchaft richten müſſe, wenn man auf ſie wirken wolle. Und das mag er auch, wenn es mehr nicht koſtet als nach ihrer Art zu eſſen, zu trinken, ſich zu kleiden, oder eine Reverenz zu machen. Wer aber glaubt daß er ſelbſt den Schlechten machen müſſe, um auf den Schlechten zu wirken damit dieſer beſſer werde, der wird warlich bald ſich und die andern nur noch mehr verderben. Auch iſt das Beſſermachen die geringſte Sorge dieſer Leute. Sie wollen nur einwirken um von der Thorheit und dem Laſter und dem Leichtſinn der andern ihren Vortheil zu ziehen. Deswegen ſtellen ſie ſich den Königen und denen die Gewalt haben, oder denen die ſie brauchen können, in allen ihren Schwächen gleich, und ſuchen ſie immer noch ſchwächer, noch ſinnlicher, noch leichtſinniger zu machen; verblenden ſie mit dem Glanz der Pracht und der Prahlerei des Nachruhms, oder lähmen ihr Ohr durch die glatte Hofſprache, und ihre ganze Seele durch Verſpottung aller Religion, aller Sittlichkeit, aller Formen, und verſenken ſie dadurch ſo tief in ihre Wolluſt und Weichlichkeit daß ſie weder ihre Unterthanen, noch Gerechtigkeit, noch Gott, noch Menſchen mehr ſehen können; nicht einmal mehr ſehen daß ſie betrogen werden, oder ſehen ſie es, keine Kraft mehr übrig behalten, ſich aus dem Netze des Betrügers zu winden.

Mich dünkt, wenn die Menſchen böſe ſind, weil ihre Meynung von den Dingen unrichtig iſt — und das ſind die meiſten; — ſo iſt nur ein Mittel ſie beſſer zu machen: nemlich, ihre Meynungen zu berichtigen. Da nun dies das eigentliche Werk der Gelehrten im Volk wäre, ſo iſt es deſto trauriger daß auch dieſe ganz ihre Liberalität verloren und die Wiſſenſchaften zu einem Gewerbe gemacht haben das ſich, wie die übrigen Gewerbe, auch nicht nach dem Zwecke des Gebrauchs, ſondern nach der Gabe der Käufer richtet. Das haben aber nicht nur die Geſchäftsgelehrten denen man ihre Illiberalität, wie ſie es wohl verdienen, überall vorwirft, ſondern auch die übrigen, ſelbſt Dichter und Künſtler, gethan. Einige um eines niedrigen Geldgewinnes willen; andere um eine Waſſerblaſe von Ehre zu haſchen: die fahren dann, wie Luzian in ſeinem Traum, hoch auf den Wolken und ſtreuen Bücher an Bücher, und Meynungen an Meynungen, und Grillen an Grillen herab, nur ſelig im Angaffen der Menge, und unbekümmert um das Feld in das ſie ſäen und um die Früchte ihrer Saat. Viele verläugnen freywillig ihren beſſern Genius, um ſich bey den groſſen und vornehmen Thoren beliebt zu machen, und ich weiß nicht welchen Ton der ſogenannten groſſen Welt nachzuäffen; oder nur um dem Spott des geſtrigen Pagen auszuweichen dem ſeine ſchaale Flachheit irgendwo am Theetiſch eines titrirten Weibes das Recht zum groſſen Wort gegeben hat; noch mehrere wiſſen was ſie wiſſen nur durch den Kopf, und haben es nie ſo weit bringen können, der unförmlichen Maſſe nur eine Ahndung von Seele einzuhauchen —

Nun warlich, ſagte hierauf Meletes, wenn dem ſo iſt, ſo iſt wenig Hoffnung zum Beſſern; und wenn ich mich nicht vor meiner Schweſter ſcheute, ſo würde ich dann rathen wir machten es alle wie Pachomius und Antonius und ſuchten uns auch irgendwo eine Celle oder eine Einſiedeley, ſollten wir auch da nicht mehr zu thun finden als lauter memento mori zu malen.

Das fürchte ich nicht von dem, rief Theone, dem ſelbſt der grobe Körper den Geiſt ſo wenig verhüllen kann, daß er jenen blos deswegen nicht malen will weil er dieſen nicht auch auf die Leinwand zu heften vermag. Ein Auge wie deins, Bruder, wird immer noch ſo viel Schönes in der Welt finden, daß es da dich halten wird. Und gewiß, ſo lange ich auf dieſer Welt noch eine Mutter ihrem Kinde die Bruſt reichen, und einen Freund ſeinem Freund die Hand drücken ſehe, ſo lang verzweifle ich nicht an dem Menſchengeſchlecht!

Du haſt recht, ſagte Eugenius. In dem was Pitho ſagte, iſt viel Wahres, und auf den öffentlichen Bühnen iſt nicht mehr gut zu ſtehen; aber der beſſere Geiſt der Menſchheit webt noch immer in dem unbemerkten Kreis des ſtillen Privatlebens. Und wer will die Hoffnung ſinken laſſen daß nicht eine Zeit komme in welcher die Menſchen überhaupt endlich ſelbſt ihrer Laſter und ihrer Nichtswürdigkeit überdrüßig werden und in dem Gefühl ihrer Leerheit nach dem Beſſern greifen, das die ganze Seele füllt?

Dieſe Hoffnung, ſagte ich hierauf, iſt zu ſchön als daß man ſich nicht von ihr auch allenfalls täuſchen laſſen ſollte! Wie hüten wir uns aber inzwiſchen, und bis ſie erfüllt worden iſt, daß wir nicht auch angeſteckt werden?

Ich glaube, ſagte Eugenius, die Guten ſind nicht ſo leicht anzuſtecken, und Gott hält ſie ſelbſt durch die Böſen die er unter ihnen läßt vom Laſter ab, wie die Spartaner ihre Jungen von der Trunkenheit.

Warlich, ſagte Theodor, ſo ſchien mir es oft, und ich war nie ein beſſrer Mönch als wenn ich einen ſchlechten ſah.

So pflanzen wir auch, ſagte Iphitus, die Raute und den übelriechenden Hanf zu den guten Gewächſen, damit wir die Kröten und das Ungeziefer von ihnen verſcheuchen. Und am Ende, Eugenius, iſt Dein Allerheiligſtes dem der es zu nutzen weiß ein ſo ſicherer Platz der Reinigung von allem was angeſteckt hat! — Indeſſen, Ihr Freunde, verplaudern wir die Zeit und vergeſſen daß es ſchon bald Abend wird. Mich dünkt, wir ſollten einmal ein Ende machen und unſerm

Wirthe ſeine Geburtstags-Geſundheit zutrinken, zumal da mein Sohn wieder anfängt in ſeinen Paroxismus zu fallen.

In der That war es ſchon ziemlich ſpät geworden; und nun brachte Zoe zwey Flaſchen geiſterquickenden Rheinwein, der ſo alt war wie ihr Ehemann. Sie füllte mit dieſem unſre Gläſer und wir ſtießen ſie aneinander und tranken auf die Geſundheit des Redlichen. — Dann ſtimmten wir ſein Geburtstagslied an und umarmten ihn wie ſolche Freunde ſich umarmen. Nachdem hierauf Eugenius das Dankgebet geſprochen hatte, giengen wir wieder alle in die Stube in welcher wir uns vor dem Eſſen verſammelt hatten; denn in dem Kämmerchen daneben lagen die Geſchenke die wir, nach unſrer alten Sitte, an ſolchen Tagen einander zu machen pflegen.

Wir waren noch nicht lange da, ſo trat Zoe herein und brachte ihrem Eugenius in einem niedlichen Körbchen ein Dutzend ſchneeweiße

Hemde. Sie hatte das Garn dazu ſelbſt geſponnen und das Tuch gebleicht: aber nähen konnte ich ſie nicht, ſagte ſie, denn mit der Brille kann ſo etwas nie recht werden; das haben meine Töchter gethan. Nimm ſie, und bleib uns bis ſie verſchliſſen ſind.

Eugenius umarmte ſie mit inniger Liebe und ſagte: das dürfte wohl zu lange dauern! Laß uns nur wünſchen, daß keiner von uns beyden den andren überlebe!

Es that mir in dem Augenblick wieder ſehr leid daß ich nicht auch eine Frau genommen habe; aber denn ſage ich mir immer: es gibt der Zoen wenige, und noch wenigere, die eine Zoe verdienen.

Nach der Zoe kam Theone, und brachte ihrem Vater von ihrem Manne ein Paar kurze weite Stiefel von Seehundsfell, inwendig wohl mit Korkholz gegen die Näſſe verwahrt. Dieſe, ſagte ſie, ſchickt Dir mein Mann, und er bittet Dich, lieber Vater, daß Du ſie denn anzieheſt wenn

Dich der böſe Iphitus ſo früh in dem Garten herumführt; Ich aber gebe Dir hier ein Paar wollene Handſchuh, die ich Dir geſtrickt und inwendig mit Flockſeide gefüttert habe!

Nun wollte ich gehen und meine Gabe holen, aber Pitho hielt mich zurück und ſprach: Nur diesmal erlaube mir vor Dir zu ſtehen. Darauf zog er einen Brief heraus und gab ihn dem Eugenius und ſagte: wenn ich Dir das Beſte aus meiner und aus meines Vaters Habe gäbe, ich weiß es würde Dich nicht ſo erfreuen, als dieſer Brief Dich erfreuen wird. Ich habe den Augenblick nicht erwarten können da ich Dir ihn geben durfte. Wohl zehnmal habe ich bey Tiſche darnach gegriffen ob ich ihn auch wirklich noch hätte; und weh that es mir daß ich Dir die Freude ſo lange vorenthalten mußte. Siehe aber nun her. Dein Knecht, der alte Simon, hat ſeinen Prozeß in der letzten Inſtanz gewonnen. Sein nichtswürdiger Schwager muß ihm ſein väterliches Haus und ſeine Güter ſamt fünf und dreißigjähriger Nutzung und allen Koſten wieder

heraus=

herausgeben, und gegen den Amtmann der ihn in das Unglück bringen half, iſt eine Unterſuchung erkannt.

Eugenius hatte dieſen Mann vom Hunger und von einer halben Verzweiſlung errettet.

Simon war der Sohn eines wohlhabenden Bauern, nicht weit von unſerm Städtchen. Er hatte, zwar mit Erlaubniß ſeines Vaters, ein armes aber gutes Mädchen aus ſeinem Dorfe geheyrathet, doch mit der Bedingung, daß der Vater ihnen nichts mitgeben dürfte. Simon hatte noch eine Schweſter, die ſehr liſtig war und einen auch geizigen betrügeriſchen Bauer zum Mann hatte. Dieſe machten heimlich daß der Vater ſein Wort nur allzu gut hielt. Die jungen Eheleute geriethen dadurch bald in die größte Noth, und die Schweſter rieth ihnen, bis zum Tode des Vaters nach Ungarn zu ziehen, wohin man eben Coloniſten ſuchte. Simon gieng mit ſeiner jungen Frau hin, und ſein Schwager und ſeine Schweſter wußten ſie mit ihren Brieſen fünf und zwanzig Jahre lang dort zu halten, indem ſie ihnen immer meldeten daß der Vater noch lebte. Endlich ſtarb Simons Frau in Ungarn, und er entſchloß ſich, mit der einzigen Tochter, die er noch bey ſich hatte und die damals zehn Jahr alt war, wieder heim zu kehren. Als er nun ankam, erfuhr er daß ſein Vater gleich in dem zweiten Jahr ſeiner Abreiſe geſtorben ſey und der Schwager neben dem Theil ſeiner Frau auch ſein Erbtheil an ſich gezogen habe. Er forderte das Seinige zurück; aber der Schwager behauptete, es ſey alles auf Schulden aufgegangen, und als er klagen wollte, hörte ihn der Amtmann der eben das vorgab nicht an, weil er ausgewandert und auf das öffentliche Vorladen nicht erſchienen wäre; vielmehr verwies er ihn des Landes. Er gieng ans Hoflager; aber der Amtmann hatte da Freunde, und all ſein Bitten und Flehen half nichts. Inzwiſchen hatte er das Wenige, was er aus Ungarn zurück gebracht hatte, verzehrt. Einſt ſaß Eugenius und Zoe mit ihren Töchtern vor der Thür. Da kam das Mädchen des armen

Alten ſchluchzend und weinend und bat um ein Stück Brodt und einen Labetrunk für ihren Vater der auf der Landſtraß vor Hunger und Müdigkeit hingeſunken wäre. Schnell eilte Theone und Panthea und holten eine Flaſche Wein und Brodt, und wärmten ein wenig Suppe, und liefen mit dem Mädchen hin den Mann zu erquicken. Mit Mühe konnten ſie ihn überreden ihre Labung anzunehmen. Ach, ſagte er, laſſen ſie mich alten unglücklichen Mann ſterben, und nehmen ſie ſich nur des Mädchens an. — „Eurer, lieber Vater, ſagte Theone, und des Mädchens, wollen wir uns annehmen. Eßt nur und labt Euch ein wenig." — Wer kann Theonen widerſtehn? Er aß und trank, und die Mädchen führten ihn in des Vaters Haus. Da erzählte er ſein Schickſal und zeigte die betrügeriſchen Briefe ſeines Schwagers. Eugenius beſtellte ihn hierauf zum Oberknecht auf ſein kleines Gütchen ohnweit der Stadt, und Zoe nahm ſein Mädchen ins Haus, verheyrathete ſie auch nachher an einen guten Mann in der Stadt, der auf den Taglohn arbeitete. Damals als der alte Mann zum Eugenius kam, war Pitho noch bey dem Hofgericht. Dieſem ſchrieb Eugenius den Vorfall, und er brachte es endlich ſo weit daß der arme Mann gehört wurde. Da Pitho aber nachher ſeine Stelle niederlegte, gewann der Amtmann und ſein Anhang wieder ſo viel, daß Pitho der inzwiſchen den Prozeß unter ſeiner Aufſicht fortführen ließ zehn Jahre lang kämpfen mußte bis er obſiegte; obgleich Simon nie als ein Ausgewanderter angeſehen und deutlich bewieſen werden konnte daß ſein Vater keine Schulden hinterlaſſen hatte, und obgleich aus den Briefen des Schwagers und der Schweſter, die den Tod des Alten über zwanzig Jahre verheimlicht hatten, die Betrügerey klar in die Augen fiel.

Wir waren alle herzlich froh daß der arme Simon doch endlich obgeſiegt hatte.

Gewiß, ſagte Eugenius als er den Brief geleſen hatte: Du hätteſt mir nichts angenehmeres ſchenken können. Weiß es der Alte noch nicht?

Nein, ſagte Pitho! Du haſt verdient daß Du es zuerſt wiſſeſt, und der heutige Tag iſt es werth daß es an ihm offenbar werde. Auch möchte ich mir nicht gern die Freude nehmen laſſen, es ſelbſt dem alten Mann zu hinterbringen; zudem muß man ihn vorbereiten, denn Du weißt was er in den zehn Jahren deswegen für Kummer gehabt hat. Ich habe auf morgen früh ſeine Tochter und ſeinen Tochtermann, als wenn ſie im Taglohn bey uns arbeiten ſollten, zu meinem Vater beſtellt; mit dieſen werde ich denn, und mein Vater, zu dem Simon gehen, und dann ſoll ihnen alles nach und nach eröffnet werden.

O! zu dem Feſte, rief Eugenius, müßt ihr mich auch mitnehmen.

Warlich, man ſollte beynahe froh ſeyn, ſagte ich, daß in der Welt nicht alles ſo geht wie es ſollte. Um wie viel ſüßer wird auf das vorhergehende Leiden die Freude der endlich folgenden Errettung.

Wenigſtens, ſagte Eugenius, müſſen wir Gott für den Kinderſinn danken, mit dem wir über der Freude eines Augenblickes oft den Schmerz vieler Jahre vergeſſen!

Nach dem was Pitho Dir ſchenkte, lieber Eugenius, ſagte ich alsdann, werden wir Andere mit unſern Gaben eine ſchlechte Rolle ſpielen; doch will ich gehen und holen was ich habe. Ich brachte ihm darauf einen gläſernen Pokal mit einem Deckel. Auf dem Rande des Pokals hatte ich die Namen der Familie des Eugenius, und unter ſie, in Rebenlaub verſchlungen, die Namen ſeiner Freunde einſchneiden laſſen.

Gieb den Pokal, ſagte Eugenius frölich, wir wollen ihn gleich einweihen, und ihn auf die Geſundheit der braven Männer austrinken die meinem armen Simon zu ſeinem Rechte verholfen haben.

Als wir der Reihe nach aus dem Becher getrunken hatten, gab der alte Cheron dem Eugenius ein ſchönes Gartenmeſſer das er aus einem

Damaſzener Dolch hatte ſchmieden laſſen der von ihm im letzten Türkenkriege war erbeutet worden. Philotas brachte ihm ein paar Leuchter von Ebenholz die er ſelbſt ſehr zierlich gedrechſelt und auf den Ringen, oben und am Fuß, fein vergüldet hatte. Dann brachte ihm, obgleich damals die Veilchen noch unter dem Schnee verborgen lagen, Iphitus einen Roſenſtock an ein Spalier gebunden. Mitten daran ſtunden zwey Roſen in voller Blüthe; etwas tiefer unten zwey halbgeöffnete und oben und neben ſtiegen über das kleine Spalier hinaus, unter ſchönem friſchem Laub, noch fünf Knoſpen, die nur zu warten ſchienen bis ihre Schweſtern verblühet hätten. Eugenius lächelte die Roſen und den Gärtner an und ſagte, indem er auf ſeine Haare deutete: Wie ſchickt ſich die Blume der Jugend zu dem grauen Haar? — Wie Fröhlichkeit, antwortete Iphitus, zur Weisheit.

Nach dieſem kam der alte Theodor und ſagte, indem er dem Eugenius ein verſiegeltes Papier überreichte: Ich, lieber alter Freund, brauche mich vor Pitho nicht zu ſchämen; denn ich bringe Dir ein Geſchenk das Dir ganz ſo lieb ſeyn wird als das ſeinige Dir war. Siehe! hier iſt mein Teſtament in welchem ich Dich zum Erben einſetze; und wenn Ihr mich gleich für noch ſo arm haltet, ſo kann ich doch meinem treuen alten Freund ein ſehr gutes Capitälchen vermachen. Ich habe nichts was mein iſt, als mein Brevier, mein Crucifix und meine Schweſter. Das Brevier habe ich meinem ehrlichen Küſter verſprochen der es als ein Andenken von mir, zu einem Fideicommiß, wie er es nennt, für ſeine Familie machen will; mein Crucifix bekommt meine Schweſter; aber meine Schweſter ſelbſt vermache ich Dir, Eugenius, und Deinen Kindern. So lange ich im Kloſter war, ernährte ſie ihr Mann dürftig. Auch noch zwey Jahre hernach. Dann ſtarb er aber, und hinterließ ſie ohne Geld und ohne Kinder. Da nahm ich ſie zu mir, und ſeitdem iſt ſie noch das Einzige was mich auf der Welt bekümmert, und was mir im Tode anliegen wird. Nimmſt Du aber das Vermächtniß an, ſo habe ich keinen Kummer mehr.

Ob ich es annehme, ſagte Eugenius? Theodor, Du haſt Recht! Dein Teſtament vermacht mir und meiner Familie viel! Lebe Du lange; aber wie Du ſtirbſt, iſt Deine Schweſter meine und meiner Kinder Schweſter.

Das ſoll ſie uns ſeyn, ſagte Zoe und ergriff ſeine rechte Hand; und Theone küßte dem guten Mann der vor Thränen nicht mehr reden konnte, mit wahrer Andacht, die linke. Endlich ſagte Theodor: Nun, ich danke Euch! Wie wird meine gute Salome ſich freuen wenn ſie das hört! Gott, Dir ſey Dank, daß Du dieſe letzte Erdenſorge von mir genommen haſt; nun bin ich ganz Dein!

In dieſer ganzen Zeit war Meletes nicht gegenwärtig. Nun öffnete aber Theone die Thüre, und er kam mit einem verdeckten Bilde auf der Staffeley herein. Er ſtellte es vor ſeinen Vater und ſagte: Du haſt ſchon lange gewünſcht ein Familiengemälde von mir zu haben. Hier haſt Du ſo viel meine arme Kunſt vermag.

Das Bild wurde jetzt aufgedeckt. Es war eine Morgenſcene. Die Sonne, in dem Augenblick gefaßt wo das Auge ihre Strahlen noch erträgt, kam im Hintergrunde hinter einigen kleinen Hügeln hervor. Im Vordergrunde ſaß Eugenius auf einer Grasbank. Er ſah gerade hin nach der Sonne, und ſie ſchien ihm voll in das Geſicht. Warlich es war das Geſicht eines Verklärten! Neben ihm zur Rechten ſaß Zoe, und Panthea reichte ihr, halb noch auf dem Boden kniend, etliche Feldblumen auf welchen der junge Thau lieblich glitzerte. Dem Eugenius zur Linken ſaß Theone, mit ihrem Arm auf das Knie ihres Vaters geſtützt, und ihr Auge auf ihren Bruder den Maler gerichtet. Dieſer ſtand etwas ſeitwärts gegenüber. Sein Palett lag auf einem Eichenſtumpfen neben ihm und in der Hand hielt er eine kleine Tafel auf welcher er die Farben des von der neuen Sonne eben bemalten Himmels nachahmte. Der Himmel auf ſeiner Tafel kam dem auf dem Hauptgemälde nahe; doch ſo daß er eben die Ohnmacht der Kunſt gegen die Natur ahnden ließ, und das vermehrte die Illuſion des Bildes. Hinter dem jungen Maler ſtand an einem kleinen Felſen, wie Thür zu einer Höle, ein Grabſtein und auf demſelben wie Basrelief, Grau in Grau gemalt, eine ſchöne Gruppe welche die beyden als Kinder verſtorbenen Töchter des Eugenius vorſtellte. Ein Engel in Geſtalt eines Genius ſtand neben den Kindern als ob er ſie eben geweckt hätte. Eines von den Kindern war ſchon halb aufgerichtet und reichte die eine Hand dem Engel; das andere richtete eben den Kopf in die Höhe, und ſchien ſich an ſeiner Schweſter Arm aufrichten zu wollen.

Theone und Zoe, die das Bild ſchon geſehen hatten, ſahen im Triumph auf den Maler. Ich konnte mich lange nicht ſatt ſehen; endlich faßte ich ſeine Hand und ſagte ihm: Nun verſtehe ich was Du mir ſagteſt als wir zu Tiſche giengen; aber warlich auch wehe Dir, wenn Dich das nicht mit Deiner Kunſt verſöhnt! Er antwortete mir nichts, und ſah nur halb heiter, und halb beſorgt auf ſeinen Vater: der ſtand lange vertieft. Endlich wurde ſein Auge roth und naß, und mit unausſprechlichem Gefühl wollte er auf ſeinen Sohn gehen und ihn umarmen; der aber fiel auf ſeine Kniee vor ihm, und rief mit bebender Stimme: Vater Deinen Segen! — Und Eugenius legte die Hand auf ſeine Stirne —

Da wurde ich zu einem armen, gefährlichen Kranken gerufen. Nie iſt mir eine Pflicht ſo ſchwer angekommen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Plato's
Briefe

nebſt einer
hiſtoriſchen Einleitung und Anmerkungen

von

J. G. Schloſſer.

Königsberg,
bey Friedrich Nikolovius,
1795.

Bibl. Acad. Land.

Universitäts-Bibliothek München

An Claudius.

Du biſt in Deiner populären Laune immer ſo edel, und oft ſo erhaben, daß es ein Wunder ſeyn müßte, wenn Du kein Freund des Plato wärſt. Ich widme Dir alſo hier eine Ueberſetzung ſeiner Briefe. Ich weiß, daß Du ſie auch griechiſch leſen kannſt; aber das Deutſche pflegt uns doch geläufiger zu ſeyn. Auch wird Dichs freuen, daß unſre Landsleute zumal jetzt dieſe Briefe leſen können. Denn, da der weiſe Grieche uns räth, mit unſern Obern, wenn ſie ſich durchaus nicht rathen laſſen wollen, zufrieden zu ſeyn, wie Gott ſie giebt, und da es auch nicht ſo leicht abgeht, wenn man mit ihnen nicht zufrieden iſt, wie er ſagt, und wie uns täglich die Zeitungen aus Weſten be-

richten; ſo iſt zu hoffen, daß unſre
Landsleute, wenn ſie dieſe Briefe
den Freyheits-Predigern ihren Abſch
geben geneigt ſeyn werden; und hoffe
werden doch dieſe nicht wie die Span
Amerika gethan haben, ihren Glaube
Feuer und Schwerdt ausbreiten n
Wir können alſo wohl bald wieder
unſerm Traubenſtock ſitzen, und h
daß wir den Sitz, den wir uns da
wir konnten, angerichtet haben, au
ſern Kindern hinterlaſſen können.
dann Gott denen einen Freund dazu
ich an dir und an andern wenigen
habe; ſo wollen wir den Himmel
nicht mit Wünſchen bemühen, ſonde
frieden ſeyn, wenn ſeine Bewohner
und wann in der Stunde der Andach
uns zu reden, ſich herablaſſen.

Carlsruh, am Tag aller
Seelen 1792.

Schloſſer.

Neue Vorrede
zur zweyten Ausgabe.

Die Briefe Plato's ſammt der Zuſchrift an meinen Freund Claudius, einem Vorbericht und einer hiſtoriſchen Einleitung habe ich in dem Jahr 1793 in das philoſophiſche Journal, welches damals zu Gieſen herausgekommen iſt, einrücken laſſen. Dieſes Journal hat gleich mit dem erſten Jahr aufgehört, und iſt in weniger Leſer Hände gekommen; auch hat die Verſtückelung meiner Arbeit ihrem Gegenſtand vieles an ſeinem Intereſſe benommen. Mir ſcheinen indeſſen doch dieſe Ueberbleibſel des dichteriſchen Denkers, der in ſeinem Zeit-

alter einzeln ſteht, ohne Nebenbuh
werth, von mehrern geleſen zu werden,
ich hoffe, man wird es nicht ungern ſe
wenn ich nun dieſe Briefe, und das,
ich zu denſelben ſetzte, und über dieſe
ſagte, ſo unvollkommen auch meine Ar
iſt, zuſammengedruckt erſcheinen laſſe.

Dieſe Arbeit fiel in eine Zeit, in
cher die franzöſiſche Staatsveränderung
viele, auch ſonſt gutgeſinnte Deutſche,
nen beſondern Eindruck machte. Die
ternehmungen dieſes Volks ſchienen
chen ſehr ehrwürdig, und weder
Stürme, in welchen dieſes Volk heru
worfen wurde, noch die Verbrechen,
welchen es jeden Tag bezeichnete, noch
Drangſale, welche es abermals unſerm
terland anthat, nichts von dem allen ko
bey dieſen zweydeutigen Menſchenver
rern den Wunſch unterdrücken, daß
Geiſt, der dieſes Volk triebe, allge
werden möge.

Bey dieſen Geſinnungen ſoll hier
da, wie man mir zu verſtehen gegeben

das, was Plato über das Verhalten des Weiſen bey großen Bedrückungen der Staats-Obern in ſeinen Briefen ſagt, wenig Beyfall gefunden haben, und er ſelbſt ſoll von vielen als ein Vertheidiger des leidenden bürgerlichen Gehorſams in eine Claſſe von Schriftſtellern geworfen worden ſeyn, deren er gewiß, und auch ich — ſo weit ich von ihm abſehe — ſich nicht wenig ſchämen würde.

Die politiſche Frage von dem leidenden Gehorſam gegen die Regenten iſt, zumal in dem vorigen Jahrhundert, und zu Anfang des jetzigen ſo lebhaft, aber auch ſo langweilig, und ſo im Geiſt der Caſuiſterey unterſucht, bejaht und verneint worden, daß ich eben ſo wenig Gedult habe, die Gründe für einen Theil oder den andern zu ſammlen, als meine Leſer Langmuth haben würden, ſie zu leſen. Mißverſtandene Stellen der heiligen Schrift und erzwungene Gründe der Moral waren die Waffen, deren ſich beyde Theile bedienten, und keiner von beyden beruhigte das Gewiſſen, beſchweigte die Empfindungen, oder gnügte dem gemeinen Sinn.

Mir ſcheint dieſe Frage eine doppelt Seite zu haben. Betrachtet man ſie vo der Seite des Rechtes im engern Verſtand ſo kann es nur den ſchlechteſten der Menſchen einfallen, in ihrer Entſcheidung ungewiß zu ſeyn; und das machte eben dieſ Streitigkeit ſo langweilig, daß man imme dieſe Frage von der Seite des Rechts betrachtete. Betrachtet man ſie aber von de Seite der moraliſchen Pflichten, ſo ſehe ic ſchlechterdings nicht, wie ſie im Allgemeinen entſchieden werden kann. Durch ebe die That, mit welcher der alte Brutus ſei Vaterland auf Jahrhunderte hinaus gro und glücklich machte, ſtürzte der jüngſt Brutus das ſeine in ein unüberſehliche Elend; und wer kann berechnen, ob Ariſtogitón, Timoleon, Dion, und alle di Häupter großer Staatsveränderungen, de Dank oder den Fluch ihrer Nation verdien haben? Was die Häupter der galliſchen verdienen, iſt wohl nicht ſehr zweifelhaft!

Wenn die Folgen einer Handlung ganz allein auf den Handelnden Einfluß haben; mag er immer, um groſer Zwecke willen, auch wenn dieſe nicht ganz ſicher ſind, groſes Leiden übernehmen; aber wenn der Zweck meiner Handlung zugleich andere Menſchen betrift, dann muß ich nicht allein von der Vortrefflichkeit meines Zweckes unwiderleglich überzeugt ſeyn, ſondern ich muß auch höchſt wahrſcheinlich gewiß wiſſen, daß ich ihn ganz erreichen kann, und daß er nicht blos nach meiner Stimmung, oder nach meinem Charakter, oder meiner individuellen Denkungsart, ſondern daß er nach dem gemeinen Menſchengefühl, oder wenigſtens nach dem Charakter und den Geſinnungen derjenigen, für die ich arbeite, alles Leiden und alles Elend verſüßen und erſetzen kann, welches die Mittel, deren ich mich bedienen muß, oder die Erreichung meines Endzwecks ſelbſt nach ſich zieht.

Wenn ich mich nicht ſehr betrüge, ſo dachte Plato nach dieſen Grundſätzen. Die Lage, worin Syrakus ſich zu Dions Zeiten befande, die Sitten und die Lebensart des

Volkes, das dieſe glänzende ſchwelger
Stadt bewohnte, und das weder Fre
noch Sklaverey tragen konnte, ſondern
nur mit Muth, mit Kraft, mit Verl
nung erworben und erhalten werden k
mit unmächtigen Wünſchen erhaſchen w
das ſchien offenbar dem Philoſophen
zu der Staatsverbeſſerung, die ſein Fr
vorhatte, geſchickt, und deswegen n
weil er den leidenden Gehorſam für gut
pflichtmäßig hielte, ſondern blos wegen
ſer Lage der Umſtände, und wegen d
Nichtswürdigkeit des Volks rieth er
von ſeiner Unternehmung ab, blos de
gen ermahnte er die Freunde Dions,
der Parthy der alten Regierung Fried
machen, blos deswegen zog er ſelb
Athen ſich von allem zurück, was auch
Bürger in Athen zur Verbeſſerung der
faſſung wünſchten und riethen. Durch
ſes alles hat er alſo nicht dem leidenden
horſam das Wort reden wollen; ſonder
wollte nur die Schranken bezeichnen,
welchen ſich der Weiſe halten muß, w
entweder lärmende Dämagogen, um,
Tacitus ſagt: die Regierung zu ſtürzen,

Freyheit vorſchützen, und dann dieſe ſelbſt unterdrücken, ſobald ſie jene in den Staub getreten haben; oder wenn verwegene Philoſophen ihr phantaſtiſches Ideal von einer Regierung des goldnen Zeitalters auf das ſprödeſte des eiſernen anwenden wollen; oder wenn die Sitten des Volkes ſelbſt ſo geſunken, ſo verdorben ſind, daß es keine Kraft mehr hat, ſich ſelbſt zu halten.

So ſehr aber Plato unter ſolchen Umſtänden gegen alles unweiſe Rütteln und Stoßen eines Gebäudes, deſſen Sturz nur unbewohnbare Ruinen und nicht einmal mehr Stoff zu einem neuen ahnden läßt, ſich erklärte; ſo entſcheidend er in dem Fall, wann der Druck erträglicher iſt, als der Gegendruck, den leidenden Gehorſam empfiehlt; ſo männlich erklärt er ſich hingegen wider den thätigen Gehorſam, da, wo nur Egoismus, Unverſtand, Leidenſchaft und Schwäche das Staatsruder in der Hand hält, und kein Ohr dem guten Rath, kein Auge dem Zerfall des Staats ſich öffnen will, und in dieſem Betracht ſteht er in meinen Augen ſehr weit über den Demagogen, die ihn tadeln.

Warlich, die meiſten dieſer Bürgerfreunde vom Meneſteus an, welchen Plutarch für den erſten hält; die meiſten von dieſen After-Patrioten predigten und predigen noch nur deswegen ſo ſehr gegen den leidenden Gehorſam, weil die Regierung ihren thätigen Gehorſam nicht theuer genug bezahlen konnte oder wollte. Die meiſten von ihnen würden um Rang, Stand, Geld, Gunſt, von den Großen eben ſo lebhafte Vertheidiger der unumſchränkten Gewalt geworden ſeyn, als ſie nun für die unumſchränkte Freyheit zu kämpfen ſich das Anſehn geben; oder, würden ſie ſonſt den Adel und alle höhere Stände ſo innig haſſen, da, wenn ſie das Gute ohne Eigennutz ſuchten, ſie über ihre Anmaßungen nur lachen könnten? Würden ſie ſonſt dem Pöbel noch knechtiſcher und abgeſchmackter ſchmeichlen, als es je ein Regent von ſeinem Miniſter, und ein Miniſter von ſeinem Galopin gefordert hat, oder ertragen hätte!

Da nun Plato zu edel war, dieſen thätigen Gehorſam, ſey er dem Monarchen oder ſey er dem Pöbel verkauft, zu billigen;

und zu weiſe, einen thätigen Widerſtand da zu rathen, wo keine Ausſicht zum Beſſern übrig iſt; ſo blieb ihm nichts übrig, ſeinen Freunden anzurathen, als die Unthätigkeit, zu welcher er ſie ermahnte, und in welche er ſich ſelbſt zurückgezogen hatte.

Vor den ächten Politikern kann alſo, dünkt mich, Plato diejenigen Grundſätze hinlänglich verantworten, die er in dieſen Briefen darlegt; aber wie er ſich vor dem Areopag unſrer neuen deutſchen Philoſophen, die den Bind- und Löſeſchlüſſel der Wahrheit, den, wie es ſcheint, der Genius des Menſchenſinns nicht ſorgfältig genug bewahrte, an ſich geriſſen haben, wie er vor dieſem ſeine Philoſophie vertheidigen kann, das weiß ich nicht! So viel, dünkt mich, kann er indeſſen doch für ſich anführen, daß ſein Geſichtskreis ſich viel weiter ausbreitete, daß ſein Geiſt und ſein Herz mit wenigem nicht zufrieden war, und daß er in einem Zeitalter lebte, in welchem die ſpekulirenden Philoſophen erſt verſuchten, wie weit ſie ſich auf ihren eignen Schwingen empor zu heben vermöchten. — Wir hingegen ſind in ein Zeitalter gefallen, in welchem die Philoſophen, weil ſie fühlen, daß ſie mit eignen Flügeln nie hoch fliegen, mit eignen Augen nie weit ſehen können, und doch das Fliegen und Selbſtſehen nicht aufgeben wollen, ſich lieber mit Fledermausflügeln und Fledermaus-Ausſichten genügen laſſen. Bey ſo widerſprechenden Grundſätzen wird alſo der griechiſche Philoſoph ſich vor den deutſchen Philoſophen ſchwerlich rechtfertigen können.

Endlich aber ſollte auch vielleicht ich ſelbſt mich noch rechtfertigen — nicht deswegen, daß ich eine Arbeit unternommen habe, welcher meine Kräfte nicht ganz gemäß ſind; denn ich wage nur einen Verſuch — ſondern deswegen, daß ich dieſe Briefe gegen die Meinung eines neuen philoſophiſchen Critikers für ächt platoniſche Arbeit angebe.

So viel ich weiß, iſt die Aechtheit dieſer Briefe überhaupt nur noch von Herrn Meiners in deſſen Iudicium de quibusdam Socraticorum reliquiis unter den

Abhandlungen der Göttinger Societät der Wiſſenſchaften von 1783 beſtritten worden, und nur einige will Herr Tiedemann in ſeinem reichhaltigen Werk über die ſpeculative Philoſophie der Alten ebenfalls verwerfen. Seit Cicero's Zeiten findet man aber die meiſten, wo nicht alle die dreyzehn Briefe, deren Diogenes gedenkt, bald hier, bald da von den beſten Schriftſtellern angeführt, und Herr Tennemann hat in ſeiner Abhandlung von der Lehre der Socratiker über die Unſterblichkeit, und in ſeinem Werk über die Platoniſche Philoſophie, zu vielen Zeugniſſen, welche Fabricius in Bibl. gr. L. II. Cap. 10. 11. beybringt, noch manche andre geſetzt, auch eben daſelbſt die Aechtheit dieſer Briefe gegen Herrn Meiners, wie mich dünkt, ſehr überzeugend gerettet. An dem dreyzehnten Brief der gewöhnlichen Sammlung, welcher nebſt dem ſechſten eben dieſer Sammlung ſchon ehemals wenigſtens zum Theil einigen Zweifeln ausgeſetzt worden iſt, und an dem eilften habe ich bey der erſten Ausgabe dieſer Ueberſetzung ſelbſt einige Anſtände gefunden. An dieſem zweifle ich in der That auch noch, jenen aber halte ich nun auch für ganz ächt. De Plutarch nicht allein aus dem erſten Thei dieſes Briefes die Empfehlung des Helikon anführet, ſondern auch aus deſſen zweyten Theil des Umſtandes gedenket, daß Plato den Dion ſondiren wollen, und daß dieſer die Abſicht des Tyrannen ſehr übel aufzunehmen geſchienen habe. Ich habe deswegen nun auch dieſen Brief in dieſe neue Ausgabe aufgenommen. Zwar iſt es mi noch immer, daß er ſich gegen die Uebrigen nicht zum Beſten ausnehme, und daß di Küchen- und Keller- und Geldſachen, deren er erwähnt, wenig Intereſſe geben können. Allein ſelbſt durch dieſe unbedeutende aber ganz individuelle Verhältniſſe wird, wie mich dünkt, die Aechtheit dieſes Briefe ſelbſt durch ſeinen Inhalt gerechtfertigt, denn ſolche Dinge erfindet man nicht. Und wer ſollte ſie erfunden haben? Ein Feind des Plato würde ihm mehrere Blößen, und ein Freund mehr Glanz gegeben haben. Und ſo ſcheint mir überhaupt die Einſicht aller dieſer Briefe die beſten Beweiſe für ihre Aechtheit zu geben. Wenigſtens wird man, ehe man ſie geleſen hat, weder di

Gründe, die für ſie anzuführen ſind, noch was man gegen ſie ſagt, wohl verſtehen können. Ich werde deswegen auch da, wo es mir nöthig ſcheint, beyder in den Anmerkungen gedenken.

Außer dem eben gedachten dreyzehnten Brief habe ich nun auch noch den zwölften überſetzt, welchen ich, weil er in der That höchſt unbedeutend, und wenn man das Buch, deſſen er gedenkt, nicht kennt, nicht zu verſtehen iſt, bey der erſten Ausgabe weggelaſſen hatte. Es iſt dieſer Brief offenbar eine Antwort auf ein Schreiben des Archytas, und Diogenes führt unter dem Artikel Archytas auch dieſes Schreiben an. Aber ſelbſt Archytas Brief hat nur durch ein Wort auf Plato's Schreiben Bezug, und erklärt außerdem gar nichts. Doch habe ich in den Anmerkungen auch den Brief des Archytas beygeſetzt.

Uebrigens habe ich in der Hauptſache nichts, was in der erſten Ausgabe ſteht, weggelaſſen; nur ſind, wie natürlich iſt, die Druckfehler, die in dieſe eingeſchlichen

ſind, verbeſſert worden, und auch m
ches habe ich in der Ueberſetzung ſelbſt
verändert, und verſchiedene Anmerkun
habe ich noch beyzufügen für nüt
gehalten.

Anſpach, den 1ſten Jul.
1795.

Schloſſer.

Vorbericht

der erſten Ausgabe.

In der Zeit, in welcher alle unſre Philoſophen groß und klein die Hand an die Bande der bürgerlichen Geſellſchaft legen, und ſie ſo fein ſpinnen, daß ſie kaum mehr eine Academie des ſciences zuſammen halten können, in der Zeit iſt es wohl ſehr verwegen, die Frage aufzuwerfen: Ob die Philoſophen überhaupt ſich mit der Einrichtung der Staats-Maſchine abgeben ſollen? Demungeachtet ſcheint mir dieſe Frage von groſſer Wichtigkeit. Denn, ſo ſchön der alte, den Philoſophen ſo ehrenvolle Ausſpruch lautet: daß die Welt nicht gut regieret werden könne, bis die Könige Philoſophen, oder die Philoſophen Könige würden; ſo kann man denn doch auch Beyſpiele aufweiſen, welche den auch alten Ausſpruch des Dio Caſſius beſtätigen, daß die Philoſophen ſich es zum Geſchäft gemacht zu haben ſcheinen, alles was die Großen im Staate thun, herabzuwürdigen; das Volk im beſtändigen Taumel zu halten; alles was ſteht zuſammen zu werfen, und aus dem zuſammengeworfenen immer wieder etwas Neues herauszubringen. *)

Bey ſo verſchiedenen Urtheilen über den Einfluß der Philoſophen in die Staatsverfaſſung und ihre Verwaltung, ſcheint es mir indeſſen, da ſelten zween kluge Männer ſich geradezu widerſprechen können, ſondern ihr Widerſpruch immer irgendwo bey einer Wahrheit ſich begegnet, daß das Lob der einen dieſer Sentenzen, und der Tadel der andern, beyde nicht von dem, was man überhaupt Philoſophie nennt, zu verſtehen ſeyn mögen; ſondern daß jene von der wahren, dieſe aber von der falſchen Philoſophie ſpreche.

Daß ein ſolcher Unterſchied bey der Philoſophie möglich ſey, darin kommen wir wohl alle

---

*) L. XVI. C. 12.

übereín; welche Philoſophie aber zu jener, und welche zu dieſer Claſſe gehöre? darüber hat es von jeher ſehr verſchiedene Meinungen gegeben.

Ich müſte ungleich mehr Zutrauen zu mir ſelbſt haben, als ich wirklich habe, wenn ich mich unterſtehen wollte, hier einen Ausſpruch im Allgemeinen zu thun. Aber dennoch dünkt mich, daß, wenn man die Natur und den Zweck der Politik neben die Grundſätze der Hauptſekten der Philoſophen hält, wenigſtens ſo viel abzunehmen ſeyn werde, welche dieſer Sekten am erſten geſchickt ſcheine, ſich mit der Staatskunſt abzugeben, und neue Regierungsplane zu entwerfen? Denn daß die Alten nicht mehr recht Beyfall finden, das ſehen wir alle Tage!

Wenn ich nun die Philoſophen unſrer Zeiten claſſifiziren ſollte; ſo glaube ich, kann ich wohl mit Recht drey Claſſen, verſteht ſich von Erdephiloſophen annehmen; denn von den myſtiſchen Philoſophen, die mit den himmliſchen Geiſtern ſchriftlich und mündlich noch hier und da eben ſo correſpondiren ſollen, wie die alten Heiligen und Unheiligen bis auf die Zeiten des Alexius Comenus correſpondirt haben, von dieſen kann hier die Rede nicht ſeyn; ob ich gleich glaube, daß dieſe die beſte Staatsverfaſſung erfinden würden, wenn ſie die Aechtheit ihrer Correſpondenz zu beweiſen im Stand, und dabey auch ſolche Leute wären, mit denen die himmliſchen Geiſter umzugehen wahrſcheinlich der Mühe werth achten könnten. *)

Die Eintheilung der Erde-Philoſophen in drey Claſſen ſcheint mir nun ſich darauf zu gründen, weil ich ſehe, daß zwey Schulen, die nun ziemlich das große Wort führen, den Menſchen in zwey Stücke zu theilen pflegen, von welchen ſich jede eins herausnimmt, das ſie dann, als den ganzen Menſchen, hinſtellt.

Die erſte dieſer Schulen nimmt ſich blos den Geiſt, blos den denkenden Menſchen; die andere blos das Thier, blos den fühlenden Menſchen.

Jene Schule hat zwar noch allerley Unterabtheilungen, von welchen einige, aus lauter Begierde richtig, nach der ſtrengſten Prufung der Kritik, zu denken, nächſtens allem Denken ein Ende machen werden. Es kommt uns aber

---

*) Ich bin weit entfernt, diejenigen unter die myſtiſchen Philoſophen zu rechnen, welche nur in dem Schein eines höhern Lichtes philoſophiren wollen; auch nicht diejenigen, welche die Kälte der Speculation mit ihrem reinern Gefühl beleben. Sondern diejenigen, welche irdiſchen Unſinn für himmliſche Eingebung verkaufen, oder, ohne nur Menſchenwerth zu beſitzen, ſich des Umgangs mit Engeln rühmen.

hier nicht auf eine genauere Beſtimmung an, ſondern wir rechnen zu dieſer Schule überhaupt alle diejenigen, welche in ihren Betrachtungen über den Menſchen, die Leidenſchaften, die Vorurtheile, die Grillen, die ihn gewöhnlich zu begleiten pflegen, gar nicht in Anſchlag bringen, ſondern in der Vorausſetzung, daß die Wahrheiten, die ſie predigen, allmächtig ſind, und daß ihrer Evidenz nichts widerſtehen kann, alles nach den Regeln der Vernunft, nach dem Maaßſtabe des Verſtandes abzirkeln und beſtimmen wollen. Dieſe Schule, welcher wir die öconomiſchen Tabellen, die Entwicklung der Rechte der Menſchheit, die erhabenen Lehren von der Kraft des Geſetzes, von der Aufhebung des Unterſchieds der Stände, von der gleichen Vertheilung der Güter, von dem Spiritus rector, der alle Offenbarung und alles Hiſtoriſche in der chriſtlichen Religion überflüſſig macht, und alle die ſchönen Ideale der aus lauter unumſtößlichen Grundſätzen räſonnirenden Vernunft, zu danken haben; dieſe Schule ſcheint in der jetzigen Zeit mehr, wie mich dünkt, durch die Gewalt des Haſſes gegen das nichtswürdige Alter als durch den Reiz des ſchönen Neuern, die Oberhand erhalten zu haben; wenigſtens kann ich die gedachten Regierungsformen und Conſtitutionen, die man jetzt an einigen Orten ſo ſehr erhebt, an einigen ſo eifrig realiſirt zu ſehen wünſcht, und an noch andern mit ſo viel Blut und Leichen erkauft, dieſe kann ich wenigſtens allein dieſer Schule zuſchreiben. Demungeachtet ſcheint es mir, als ob alle die Lehrer dieſer Schule unter diejenigen gehörten, welche zwar das Glück gehabt haben, hinter der allegoriſchen Mauer des Plato die Sonne zu ſehen, die aber ſich da zu kurz verweilt haben, und, noch geblendet von ihrem Licht, wieder in das Dunkle zurückgekehrt ſind, wo ſie dann weder die Sachen mehr ſehen, noch den Schatten der Sachen.

Die andere Schule, welche alles auf die Empfindung des Menſchen zurückzieht, und ſo wenig gedacht haben will als möglich iſt, hat zwar unzählig viel Anhänger, aber ſie iſt zu klug, als daß ſie es wagen ſollte, ihren Widerſachern in der jetzigen Zeit die Stirne zu bieten. Sie fühlt zu ſehr, daß, wenn ſie jetzt ihren Egoismus, ihre Lehren vom augenblicklichen Genuß, ihre Grundſätze bey der Wahl des gewiſſen Gegenwärtigen und des ungewiſſen Künftigen predigen wollte, man ſie aus der Gemeinde geißeln und ihr beweiſen würde, daß es eben gerade dieſe Grundſätze waren, welche alles ſo übel gemacht haben, daß es nicht mehr zu ertragen war. Sie ſchweigt alſo, und ſie kann auch ganz getroſt noch einige Zeit ſchweigen und warten, bis die ätheriſchen Geſtalten, womit ihre Widerſacher ſich das Anſehen geben, zu buhlen, ganz verſchwunden ſind, ſicher, daß alsdann Fleiſch und Knochen dennoch ſiegen, und daß die Anarchie der ungebundenen Sinnlichkeit, welche ihre Schule anbetet, ſich von ſelbſt auf den Thron ſchwingen werde.

Beyde dieſe Claſſen von Philoſophen ſind, dünkt mich, nicht geſchickt, ſich mit der Politik und der Regierungskunſt abzugeben. Denn dieſe iſt ihrem Zweck gemäß durchaus gezwungen, immer den ganzen Menſchen vor Augen zu haben, und zwar nicht nur dieſen oder jenen Menſchen, in dieſer oder jener Lage und Stimmung, ſondern den Menſchen, wie er im Durchſchnitt erſcheint, wenn man zuſammenfaßt, was die Nation, für welche dieſe Politik arbeitet, zu denken, zu fühlen, zu hoffen, zu treiben und zu verlangen pflegt; was ſie thun kann, wie ſie es thun kann, wie ſie es gewohnt iſt zu thun; was ſie tragen mag oder nicht; was für Vorurtheile, für Leidenſchaften, für Grillen ſie hat; was auf ſie wirkt, wie ſie entgegen wirkt; kurz alles, was ſie jetzt iſt, und künftig wahrſcheinlich werden wird und kann.

Die Philoſophen, welche den einzelnen Menſchen und die menſchlichen Geſellſchaften überhaupt in dieſem Geſichtspunkt zu ſtudiren und zu betrachten pflegen, machen nach meiner Mei-

nung die dritte Claſſe der Philoſophen aus. U
wenn man ihre Grundſätze und ihre Lehren m
dem was die Politik fordert, zuſammenhält;
dünkt mich, ſind es dieſe allein, welche ſich m
den Staatseinrichtungen und der Geſetzgebun
in irgend einem Staat abzugeben hätten. Den
wenn je das ſchwere Problem, große Mac
mit Weisheit, und Gehorſam mi
Edelmuth zu vereinigen, aufgelöſt we
den kann; wenn je dem Menſchenwerk d
Staatsſyſteme die Haltbarkeit und der fre
Gang der Natur gegeben werden kann; ſo mu
es durch die Adepten dieſer Schule geſchehen.

Zum Unglück iſt dieſe Schule immer n
ſehr klein, und gewöhnlich ſehr gering geachte
Sie iſt klein, weil ihre Betrachtungen imm
ſehr langweilige, mühſame Zergliederung erfo
dern, zu welchen wenige Menſchen die Gedul
haben; und ſie wird wenig geachtet, weil d
Reſultate ihrer Beobachtungen meiſt ſehr weni
glänzend ſind, weil ihre Vorſchläge zum Beſſer
meiſt zu wenig ſich von dem alten Schlimme
entfernen, weil ſie meiſt ſehr behutſam gehe
weil ſie uns überall ſo oft an unſre Mittelmäßi
keit erinnern muß, und vielleicht am meiſte
deswegen, weil ſie immer zu ängſtlich an de
gemeinen Menſchenſinn hangen bleibt, der i
den phantaſtiſchen Augenblicken, in welchen w

zu philoſophiren und zu politiſiren pflegen, meiſt ein ſo beſchwerlicher Geſellſchafter iſt.

Dieſe dritte philoſophiſche Schule findet ſich in der jetzigen Lage der Dinge am unbequemſten. Ihre Mitglieder lieben die Menſchen überhaupt zu ſehr, als daß ſie es nun in dem allgemeinen Taumel vor ſich verantworten zu können glaubten, wenn ſie ganz ſtille ſitzen ſollten. Dennoch iſt in dem Senat der Nationen kein Platz für ſie übrig, und in dem Publikum iſt kein Ohr für ihre Stimme da. Auch können ſie, ſo wenig ſie Sekte machen können oder wollen, ſich nicht an die beyden andern Schulen anſchließen. Sie verachten die ſinnlichen Philoſophen, die Prediger des Egoismus zu ſehr, als daß ſie zu dieſen ſich herablaſſen möchten; und, ſo liebenswürdig ihnen die Phantaſien der Ideal-Philoſophen manchmal vorkommen, ſo ſcheint es ihnen doch, daß ſie zuviel Aufwand an Blut und Gut ihrer Mitbürger machen, um eine ephemeriſche Erſcheinung weniger Tage hervor zu bringen, die verſchwinden wird, ſobald ſie mehr thun ſoll, als ſich zeigen, ſobald ſie handeln ſoll, welches ſie doch thun muß, wann ſie Organ des Staates ſeyn will, wofür ſie ſich darſtellt.

Um nun dieſe Philoſophen in ihrer Unthätigkeit zu tröſten, habe ich unternommen, die Briefe des Plato über die ſyrakuſaniſche Revolution zu überſetzen, weil Plato ſich damals, in Rückſicht auf ſein eigenes Vaterland, in eben dieſer Unthätigkeit befande, und in dieſen Briefen ſo viel gutes darüber ſagt; zugleich aber auch darum, damit dieſer große Philoſoph gegen das ſtrenge Urtheil derjenigen gerechtfertigt werde, welche ihn blos für einen politiſchen Schwärmer halten wollen, der nur eine leicht zu findende Politik für einen idealiſirten Staat erträumt, und alſo von der ächten Regierungskunſt eben ſo ſchlechte Begriffe verrathen hätte, als der Arzt ſchlechte von der Medizin haben müſte, der ſtatt der diätetiſchen Regeln, die man für den geſunden, und der kliniſchen, die man für den kranken Menſchen fordert, ſich hinſetzte, und Vorſchriften für einen idealiſirten Menſchen erdichtete, welcher ſo genau nach allen Regeln der Phyſik, der Mechanik, und der ganzen Anthropologie zuſammengefügt wäre, daß weder Zerſtörung noch Reibung noch irgend eine Urſache die Auflöſung dieſer Maſchine, die nirgend wirklich wäre, beſorgen ließ.

Plato hat allerdings in ſeiner Republik zumal ein erhabenes Gedicht über eine den edelſten der Menſchen würdige Staatsverfaſſung dargelegt; aber er geſteht nicht allein da, daß er ſelbſt die Ausführung ſeines Plans nur höchſtens für möglich, aber nicht einmal für wahrſcheinlich halte; ſondern er giebt uns auch in dem, was er in ſeinen Briefen an die Freunde des Didn ſagt, genug zu erkennen, daß er das Ab- und Zugeben, woraus die Mittelmäßigkeit erwächſt, für die wir allein geſchaffen ſind, wohl verſtunde. Er wuſte wohl, daß wenn man über die Menſchheit nur philoſophiren will, man ſich den Begriff derſelben allenfalls in ſeiner höchſten Exaltation denken kann; daß aber, wenn man dieſen Begriff auf alle Arten und alle Individua der Menſchen ſo anwenden will, wie es das praktiſche Leben erfordert, von den Charakteren derſelben kaum ſo viel übrig bleibt, als einem unſrer modernen Naturkündiger genug wäre, irgend eine Thier- oder Pflanzenart zu claſſifiziren. Auch erkannte er wohl die Schwierigkeit, die ein philoſophiſcher Politiker zu überſteigen hat, wenn er in dem unermeßlichen Zwiſchenraum zwiſchen dem exaltirten und dem gemeinen Menſchen herumgreifen, und ſeine Geſetze, Einrichtungen und Formen nach den infinite minimis berechnen ſoll, die in dieſem Zwiſchenraum möglich ſind. Und obgleich er, ſo wenig als die Redner auf den Pariſer Tribunen, oder die Paines und die andern ultramariniſchen Philoſophen eine Formel zu dieſer Rechnung finden konnte; ſo hat er doch wenigſtens in dieſen Briefen gewieſen, wie ſehr er davon überzeugt war, daß ein jeder Geſetzgeber für Menſchen, ſelbſt den göttlichen der Juden nicht ausgeſchloſſen, oft Geſetze geben muß, von denen er weiß, daß ſie nicht gut ſind. Und deswegen ſcheint Plato mir alſo allerdings zu der dritten Claſſe der Philoſophen zu gehören, welche ich allein für fähig halte, Antheil an der Staatseinrichtung und an ihrer Verwaltung zu nehmen.

Mit dem allen geſtehe ich jedoch, daß ich nicht überzeugt bin, daß der Rath, welchen Plato, zumal in dem achten Brief, den Anhängern des Dions gegeben hat, durchaus der beſte war, den man ſelbſt unter ſolchen Umſtanden hätte geben können; aber es iſt ſchwer darüber zu urtheilen und in allen Fällen ſcheint mir wenigſtens ſowohl dieſer Brief, als auch die übrigen Briefe dieſer Sammlung überall ſehr lehrreich, insbeſondere zu unſerer Zeit. Da nun dieſelben, ſo viel ich weiß, noch nie in das Deutſche, und wohl auch nicht einmal in das Franzöſiſche überſetzt worden ſind; ſo hoffe ich den Leſern dieſer Sammlung kein unangenehmes Geſchenk durch dieſe Ueberſetzung zu reichen. Neben dem hoffe ich aber auch, wenn anders kleiner Sachen bey großen gedacht werden darf, daß diejenigen, welche mich kennen, hier und da einiges in dieſen Briefen finden werden, das vor ihrer Billigkeit die politiſche Apathie, in welche ich mich zurückgezogen habe, rechtfertigen wird. Am troſtreichſten wird jedoch, wie geſagt, ſonderlich ein großer Theil des ſiebenten Briefs allen denen ſeyn, welche irgendwo in Oſten oder Weſten einem verdorbenen Staatskörper aufzuhelfen ſich verpflichtet glauben, und kein Mittel dazu in Händen haben, als ihre beſcheidene Philoſophie, und ihre in ſich gekehrte Tugend.

Der philoſophiſche Theil dieſer Briefe brauchte vielleicht bey manchen Leſern derſelben einen Commentar. Allein eine ſolche Arbeit würde mich weiter führen als ich zu gehen denke. Und mich dünkt auch, der Tiefſinn des Plato hat immer ſo etwas von dem heiligen Dunkel der Götterhaine, daß es oft beſſer iſt, in der Andacht, mit welcher man ihn lieſt, nur ſeinem Geiſt nachzuahnden, als ihn mit alles erklärenden Analyſen ſeines Feuers zu berauben. Auch ſagt er ſelbſt in dieſen Briefen und an mehrern Orten, daß ſeine Philoſophie kein Licht gebe, zu welchem jeder nur hinzutreten brauche, um ſeine Lampe anzuſtecken; ſondern daß ſie nur Funken ausſprühe, welche ſich in dem, der Seele habe, von ſelbſt zum innern Licht entflammten. Dieſen philoſophiſchen Theil ſeiner Briefe überlaſſe ich alſo ſeinem Schickſal, und begnüge mich, nur in den Anmerkungen einiges darüber zu ſagen, mehr um meine Ueberſetzung zu rechtfertigen, als um den Schriftſteller zu erklären. Aber der hiſtoriſche Theil dieſer Briefe, der auf allerley Vorfälle in Syrakus anſpielt, könnte, ohne eine kurze Erzählung derjenigen Begebenheiten dieſes Staates, auf welche dieſe Briefe ſich beziehen,

vielleicht manchmal unverſtändlich bleiben. I
hoffe deswegen, die Leſer dieſer Blätter werd
es mir verzeihen, wenn ich ſie, ehe ich ihnen
Briefe ſelbſt vorlege, wieder an dieſe Begeb
heiten erinnere.

Hiſt

Hiſtoriſche Einleitung zu Plato's Briefen über die Syrakuſaniſche Staatsrevolution.

Daß Syrakus eine Pflanz-Stadt der Corinther geweſen iſt, weiß jedermann. Die Zeit, zu welcher Archias ſeine Landsleute dahin führte, fällt wahrſcheinlich in die Epoche der Oligarchie der Bacchiden in Corinth. Es kann alſo wohl ſeyn, daß in Syrakus, bey der Stiftung dieſer Stadt, eine ähnliche Regierungsform eingeführt worden iſt. Dieſe Vermuthung wird noch durch eine Stelle des Ariſtoteles im fünften Buch ſeiner Politik beſtärkt, wo er erzählt, daß zween junge Sicilianiſche Magiſtratsperſonen einander gegenſeitig ihre Weiber und Kinder verführt hätten, woraus ein Aufruhr entſtanden wäre, der die Staatsform umgeworfen hätte. Ariſtoteles ſagt zwar nicht, wie dieſe Staatsform, ehe dieſer Vorfall ſich ereignete, beſchaffen war, noch was nachher aus ihr geworden iſt; es iſt aber wahrſcheinlich, daß es da eben ſo zugegangen ſeyn mag, wie es vor wenigen Jahrhunderten in Florenz gegangen iſt, wo ebenfalls ein Liebeshandel eines der Oligarchen eine Demokratie hervorgebracht hat, die in kurzem wieder einen Despotismus erzeugte. So viel iſt indeſſen gewiß, daß zur Zeit des Gelons, unter welchem die Geſchichte von Syrakus etwas heller wird, Syrakus demokratiſch regiert wurde.

Dieſer Gelon war kein Syrakuſaner, ſondern ein Privatmann von Gela. Er war aber unternehmend und glücklich genug, zuerſt ſeine Vaterſtadt, die er für ihren Tyrann erobert hatte, für ſich zu behalten, und nachher noch Syrakus ſelbſt zu erobern. Als Gelon einmal Herr dieſer Stadt war, betrug er ſich ſo gut, daß er unbewaffnet unter dem bewaffneten Volk ſtehen, und das Volk ſelbſt auffodern konnte, ihn zu tödten, wenn er ihm mißfiele. Auch erkannten die Syrakuſaner ſeinen ganzen Werth, und ihre Dankbarkeit ſetzte ihm ein Denkmahl, das noch ſtande, als Timoleon in ſpätern Zeiten Syrakus wieder befreite, und das, als damals alle Denkmähler der Tyrannen umgeſtürzt wurden, in dem Volk ſelbſt einen Fürſprecher fande, der es allein erhielte. — Heinrich des vierten Denkmahl fande neulich keinen! —

Gelons Brüder regierten nach ihm. Den erſten, Hiero, der ein ſehr zweydeutiges Lob hinterlaſſen hat, rettete vielleicht oft das Andenken an ſeinen Bruder, und wahrſcheinlich hatte er dem Umgang des Simonides, Aeſchylus und Pindarus doch ſo viel zu danken, daß er den Syrakuſanern nicht ganz unerträglich wurde, und daß ſein Ruf wenigſtens zweydeutig bliebe. Der andere Bruder des

Gelon, Traſybulus, war aber ſo glückli nicht. Er machte ſich durch ſeine Grauſa keit äußerſt verhaßt, und das Volk, das a fangs nur ihn ſtürzen wollte, ſtürzte nachhe als es einmal im Gang war, lieber die gan Tyranney, und führte wieder eine demokra ſche Form der Regierung ein.

In die Regierung des Gelon fiel der P ſiſche Krieg mit Athen und dem übrigen Gr chenland; in die Epoche nach dem Traſyb alſo in die Syrakuſiſche Demokratie, fiel Peloponeſiſche Krieg und die unglückliche U ternehmung des Nizias.

Wenn nichts uns die Geſinnungen u die Sitten der Syrakuſaner dieſer letzten Epo ſchilderte; ſo wäre ihr Betragen gegen die Feldherrn und gegen die unglücklichen At nienſer, welche mit ihm in ihre Hände fiel hinlänglich uns einen Begriff von ihnen machen. Ihre demokratiſche Grauſam verſtopfte ihr Ohr gegen alle Fürbitten alle Beredſamkeit des billigen Gylippus und ihrer eignen, weiſeren Generale, und ſie konnten anſehen, daß Nizias und Demoſthenes gegen ihr heiligſtes Verſprechen mit Ruthen gegeiſſelt und getödtet wurden, konnten ohne Erbarmung viele Tauſende ihrer, durch Sitte, Sprache und Religion verwandten Landesleute, (denn die Athenienſer waren Griechen wie ſie) täglich vor Hunger und Elend in den Steinbrüchen, wohin ſie ſie verdammten, verſchmachten laſſen. Dann aber waren einige Verſe aus dem Euripides genug, für ihren Leichtſinn, ihre geſchmackvolle Ueppigkeit, ihre ächtgriechiſche Reizbarkeit, die noch übrig gebliebnen Unglücklichen wieder zu erlöſen, und ſie mit aller Herzlichkeit der brüderlichſten Gaſtfreundſchaft in ihre Vaterſtadt zurück zu ſchicken.

Ein Volk, das einer ſolchen Härte und einer ſolchen Weichheit fähig iſt, kann nie hoffen, daß es ſich ſelbſt ſollte regieren können.

Auch dauerte die Demokratie der Syrakuſe
ner, in welcher ſie ſo viel ſchönes und ſo vi
übles gethan hatten, nicht lange! Der Leich
ſinn, mit welchem ſie den Hermokrat, eine
ihrer beſten Feldherrn, dem ſie die Hauptni
derlage des Nizias zu danken hatten, von ſe
ner Stelle abſetzten und des Landes verwieſe
erweckte wahrſcheinlich in einem ihrer unb
deutenden Mitbürger, in dem Dionyſius, de
Gedanken, daß es ihm leicht fallen würd
ſich an die Spitze eines Volks zu ſetzen, da
allen Eindrücken ſo achtlos offen ſtünde. Di
nys war zwar ein Anhänger des Hermokrate
deſſen Tochter er geheurathet haben ſoll, de
noch rettete ihn vermuthlich ſein damals no
unbedeutender Nahme, als Hermokrates un
ſeine übrigen Freunde in Syrakus erſchlage
wurden. Bald lernte ihn aber ſein Vo
mehr kennen. Ein Krieg, in welchen ei
Theil von Sizilien und Syrakus ſelbſt, m
den Carthaginenſern verwickelt war, gab ih
Anlaß, die damals herrſchende Partey in d

Volksgemeinde anzugreifen. Die Oligarchen, welche an der Spitze dieſer Partey ſtunden, wollten freylich ſeine Kühnheit mit Strafen im Zaum halten; aber Philiſtus, der ſehr reich war, und immer ſein und des Despotismus Freund blieb, erbot ſich, die Strafen für ihn zu erlegen. Er ſprach alſo, und ſprach ſonderlich gegen alles was reich und angeſehen in der Stadt war. Nichts hört man lieber in einer Demokratie als das. Und in der That, die Politik hat auch noch kein Mittel gefunden, wodurch man es möglich machen könnte, die Ungleichheit der Güter und die Gleichheit des Bürgerrechts neben einander zu erhalten; auch pflegen die Reichen die Kräfte, welche ſie erkaufen können, zu ſehr wie ihre eigene Kräfte anzuſehen, als daß ſie die Beſcheidenheit lange erhalten ſollten, ohne welche kein Bürgerſtaat beſtehen kann.

Dionyſius Rede wirkte anfangs mehr nicht, als daß neue Generale und er unter dieſen ernannt wurden. Das war ein Schritt aber noch blieb der wichtigere übrig, der ihn über ſeine Collegen erheben ſollte. Auch der war ihm nicht ſchwer. Als er von einem kleinen Zug nach Hauſe kam, und das Volk eben aus dem Theater gieng, und ihn über den Erfolg ſeiner Unternehmung befragte, erſchreckte er den noch zur Freude geſtimmten Pöbel mit der Nachricht, daß ſeine Collegen ein heimliches Verſtändniß mit den Carthaginenſern unterhielten. Er ſagte ihnen: er habe das ſchon lange vermuthet, und ſich bisher ſorgfältig vor aller Gemeinſchaft dieſer Treuloſen gehütet, damit er nicht einem ähnlichen Verdacht ausgeſetzt werde. Nun aber hätten ihm die Carthaginenſer insgeheim ſolche Vorſchläge thun laſſen, daß er an der Verrätherey nicht mehr zweifle, und ohne ſich ſelbſt in Gefahr zu ſetzen, ſeiner Stelle nicht länger vorſtehen könne, ſondern entſchloſſen wäre, ſie gleich am andern Tag nieder zu legen. Dieſe künſtlichen Ausſtreuungen, die bald in der ganzen Stadt verbreitet wurden, und eine Rede, die er des andern Morgens in eben dem Sinn an die Volksgemeinde hielte, war genug, dieſes leichtſinnige Volk zu bewegen, ihm allein die höchſte Gewalt zu übertragen. Zwar reute es das Volk bald, daß es dieſen Schritt gethan hatte, und ein großer Theil deſſelben fiel wieder von ihm ab; ſo daß er wirklich ſelbſt in Syrakus von dem größten Theil des Volks belagert gehalten wurde. Schon war aber das Volk zu weit gegangen, als daß es ſich wieder hätte zurückziehen können, und Dionys fande bald, durch den Rath des Philiſtus ermuntert, ein Mittel, erſt unter verſtellten Tractaten das Volk einzuſchläfern, und dann, durch Hülfe der Campanier und anderer italieniſcher Lohnſoldaten, ſich wieder ſo feſt zu ſetzen, daß er nicht ganz Unrecht hatte zu glauben, ſeine Tyranney wäre mit diamantenen Feſſeln an den Himmel gebunden.

Dieſe Feſſeln hielte er jedoch nicht blos m
Gewalt in ſeiner Hand.

Dionys war von der Seite des Ehrgeize
der Anſprüche an Geſchmack in Künſten u
Wiſſenſchaften, des Leichtſinns in Religi
und des moraliſchen Werthes, ſo ganz Syr
kuſaner, daß er ſich oft in ganz Griechenla
durch ſeine Gedichte lächerlich, und durch ſei
Beraubung der Tempel verhaßt machte. E
trieb ſeine Anmaßung von Genie ſo weit, da
als er einmal, nach vielen ausgezischten Ve
ſuchen in der Dichtkunſt, den Preis dav
trug, er ein Feſt feyerte, das er dem größt
Sieg zu Ehren nicht gefeyert haben würd
und der ehrliche Philoxenes empfand in de
Steinbrüchen, wohin ſeine Kritik der Dion
ſiſchen Muſe ihn brachte, nur allzugut, da
man im Homer ſelbſt ehe Fehler finden dar
als in den Werken eines mächtigen Dichters
Neben dieſer Schwachheit hatte Dionys auc
eine ſo kindiſche Furcht vor Nachſtellung un

Verrätherey, daß, wenn man den Geſchichtſchreibern trauen darf, ſogar das Bett, in welchem er ſchlief, mit einem weiten Graben umgeben war, über den er ſelbſt nur auf einer Zugbrücke ſtieg, welche er jederzeit ſorgfältig an ſich zog, wenn er ſich niederlegte. So weit war alſo der Tyrann ein ächter Syrakuſaner. Aber er war dabey vorſichtig, thätig, tapfer und ſtandhaft in ſeinen Unternehmungen, und wenigſtens weiſe genug, einen der edelſten Menſchen, nicht nur ſeiner Inſel, ſondern aller ſeiner Zeitgenoſſen, den Dion bis ans Ende ſeiner Regierung zu ſchätzen, obgleich niemand um ihn war, auf welchen er mehr Urſache gehabt hätte, eiferſüchtig zu ſeyn, als eben auf dieſen.

Dion war nicht allein aus einem ſehr edlen Geſchlecht, ſondern er war auch gut und weiſe, und nicht wie der König, blos aus Ehrgeiz, ſondern aus innigem Gefühl, ein Freund alles Schönen und Edlen und aller weiſen und gelehrten Männer ſeines Zeitalters. Unter allen liebte und ehrte er aber am meiſten den Plato, und als dieſer zu den Pythagoräern nach Italien kam, überredete er ihn, entweder durch den Reiz der Wunder des Aetna und der Meeresſtrudel an der Inſel, oder durch die Beweiſe ſeiner Liebe, daß der Athenienſiſche Philoſoph ſich an den Hof wagte. Jedermann weiß, wie übel dieſe Reiſe ausſchlug. Dionys konnte die Freymüthigkeit dieſes Philoſophen nicht ertragen, der ihm geradezu ſagte: *daß es häßlich wäre, wenn ein Regent, ohne der weiſeſte ſeiner Unterthanen zu ſeyn, ſich dennoch ſo betrüge, als ob dieſe blos um ſeinetwillen da wären*; und mit Mühe entgieng Plato dem Tod, oder wenigſtens der Knechtſchaft.

Dieſer Unfall ſtörte indeſſen die Freundſchaft nicht, welche den Dion und den Plato verbande, und kaum war der alte König todt, als Dion ſich ſchon wieder bemühte, den Plato an den Hof zu ziehen.

Dionyſens älteſter Sohn, der junge Dionys folgte ſeinem Vater ohne Widerſpruch. Dieſer junge Dionys war zwar übel erzogen worden, wie es den Königs- und Fürſtenſöhnen, und auch den Kindern der Privatleute, die Reichthum und Anſehen von ihren Eltern erben ohne eigene Mühe, ſehr oft zu ergehen pflegt. Aber ſo übel ſtund es doch damals nicht mit ihm, daß er den Dion, den ſein Vater ſo ſehr in Ehren hielte, von ſich geſtoßen hätte. Er gab ihm vielmehr eben den Platz in ſeiner Freundſchaft und in ſeinem Vertrauen, den er bey ſeinem Vater beſeſſen hatte. Und, obgleich die Abſicht deſſelben, dem alten König eine Theilung des Reichs zu rathen, dem jungen Dionys nicht unbekannt war; ſo wirkte doch ſelbſt das mehr nicht, als daß dieſer ſeinem Vater einen Schlaftrunk geben ließ, der die Unterredung mit dem Dion verhindern ſollte, und ſie auch bald unmöglich machte, weil der alte König nicht mehr aufwachte.

Dieſe Lage der Dinge blieb aber nicht lange die nämliche.

Dion, der bey ſehr vielen wirklich großen Eigenſchaften, einen, allen edlen Seelen ſehr gewöhnlichen Mangel an Menſchenkenntniß hatte, welcher ihn bis in ſeinen Tod begleitete, verkannte den Charakter des jungen Königs ganz. Der Sohn war mehr Syrakuſaner als ſein Vater; aber er war ihm gleich in dem Ehrgeiz, durch ſein Genie zu glänzen. Dieſe Neigung wollte Dion, der von Plato's Philoſophie ganz durchdrungen war, zum Beſten des Vaterlandes benutzen. Er bemühte ſich alſo, die Seele des Jünglings zur Philoſophie zu wecken, in welcher damals mehr Ruhm zu erringen war als in der Laufbahn der Dichtkunſt, wo niemand mehr mit dem Aeſchylus, Sophokles und Euripides zu wetteifern wagte. Dem Jüngling war es wohl einerley, in was er glänzte, wenn er nur glänzte. Es wurde alſo dem Dion leicht, ihn zu ſtimmen wie er wollte, und da er glaubte, daß der Funke, den er in ihn fallen laſſen, Feuer gefangen hätte, rief er den Plato wieder nach Syrakus zurück, in der ſchmeichelhaften Hoffnung, den Geiſt dieſes Mannes ſo in ſeinen jungen Freund überzutragen, daß die Welt endlich einmal das Wunder erleben würde, einen ächten Philoſophen auf dem Thron zu ſehen. Plato ließ ſich auch überreden. Er kam an den Hof, zum Schein in der Abſicht, den jungen König in der Geometrie zu unterrichten, in der That aber um ihn des Thrones würdig zu machen.

Wie wir von Platos erhabener Philoſophie hingeriſſen werden, wenn wir den todten Buchſtaben leſen, den er uns hinterlaſſen hat; ſo gieng es dem Dionys, da er den Mann hörte, der die tiefſte Weisheit und die unerſchöpflichſte Beredſamkeit mit der edelſten grie-

chiſchen Grazie des Umgangs verbande. Pla
und Dion unterhielten ihn täglich mit den
habenſten Lehren der Tugend; ſie ſprachen i
mer mit ihm von der ewigen Gerechtigk
von dem wahren Werth und dem wahren Zw
der Menſchheit, und über alles bemühten
ſich, ihm die geſetzloſe Regierung der Tyr
ney auf ihrer häßlichſten Seite zu zeigen. J
Lehren wirkten mächtig auf die weiche Se
des Jünglings, und in wenigen Tagen wu
er ſo hingeriſſen, daß er einmal in einem p
loſophiſchen Enthuſiasmus dem Prieſter,
in ſeiner Gegenwart die Götter um Erh
tung des Tyrannen und der Tyranney b
lebhaſt zurief: wie lange wirſt du mir n
fluchen!

So erbaulich dieſer Ausruf dem Dion u
dem Plato geſchienen haben mag; ſo we
gefiel er dem Hofgeſinde des Königs, welch
mit einem philoſophiſchen König meiſt nur
gedient iſt. Dieſe Leute fühlten zu gut,
das Ende der Tyranney auch das Ende ih

er

erbettelten Glanzes werden müßte, und nun ließen ſie ſich nichts angelegener ſeyn, als die Eindrücke, welche die edlen Philoſophen in ihren jungen König gemacht hatten, auf das eheſte wieder auszulöſchen, ehe ſie tiefer eindringen könnten. Sie erinnerten ſich, daß der Philiſtus, der große Freund des Tyrannen, den der alte Dionys verbannt hatte, die Tyranney nicht ſo philoſophiſch verſchmähte, als Dion und Plato. Und, da dieſer Mann, der ſelbſt eine ſehr ſchöne Geſchichte von Syrakus geſchrieben hatte, die nicht auf uns gekommen iſt, in dieſem Werk, und überhaupt in ſeinem ganzen Umgang, ebenfalls nicht wenig Beredſamkeit und Gaben zu überreden gezeigt hatte, ſo zweifelten ſie nicht, daß er der philoſophiſchen Club, die ihnen ſo gefährlich zu werden anfieng, bald ein Ende machen, und den jungen König wieder mit der Tyranney verſöhnen werde, die ihnen allen ſo nützlich war. Sie beſchloſſen alſo den jungen König zu überreden, daß er dieſen an ſeinen Hof zurück berufen möchte.

Es iſt unbekannt, ob das ohne des Dions und Plato's Vorwiſſen geſchahe, oder ob beyde die gefährliche Abſicht nicht ſahen, oder ob ſie ſich dem Mann überlegen fühlten, oder endlich, welches ihrem Charakter am angemeſſenſten iſt, ob ſie glaubten, Philiſt habe ſeine Verbannung nicht verdient, und ihm müſſe ſein Recht werden, es entſtehe daraus was da wolle. Genug, der König ließ ſich überreden, den Philiſt zurück zu rufen. Und nun hatte die Hofpartey ein großes Gewicht auf ihrer Seite.

Dieſer Mann, der die Sitten der Groſſen beſſer kannte, als ſeine philoſophiſchen Widerſacher, ließ ſich durch den erhabenen Paroxismus, in welchem Dionys die Tyrannen ſo ſehr verabſcheut hatte, daß er nicht mehr erlauben wollte, für deren Erhaltung zu bitten, nicht abſchrecken. Wahrſcheinlich dachte er, wenn das der junge König ſo ernſtlich gemeint hätte, als ers ſagte, ſo hätte es ihm nur ein Wort gekoſtet, die Tyranney, um deren Erhaltung er nicht gebeten haben wollte, ſelbſt abzulegen und dem Volke ſeine Freyheit wieder zu geben. Auch fürchtete er ſich gar nicht vor dem Hang zur Philoſophie, den der junge Regent zu verrathen ſchien. Er merkte bald, daß er nur den Nahmen und den Ruhm eines Philoſophen haben wollte, und viel zu träge, viel zu viel Tyrannenſohn wäre, um ſich ſehr mit der Sache abzugeben. Er dachte, ſo wie der Vater, wenn er nur mit dem Dichterkranz des Sophokles gekrönt würde, ſich nie darum bekümmert habe, ob er auch wie Sophokles dichte; ſo werde auch der Sohn mit dem Nahmen eines Philoſophen wie Plato zufrieden ſeyn, und ſichs wenig angelegen ſeyn laſſen, zu leben wie Plato; gab es doch ſogar unter den ſieben Weiſen manche, die ſelbſt um Apollo's Dreyfuß zu verdienen, nicht mehr

Weisheit nöthig gehabt hatten, als man brauchte, um ein paar Sentenzen zu ründen.

Nach dieſen Bemerkungen legte alſo Philiſt mit großer Zuverſicht die Hand an, um ſeinen König von ſeinem antityranniſchen Traum zu heilen. Mit dem allem mußte er doch noch immer ſehr behutſam zu Werke gehen. Eben weil der junge Dionys ſo vielen Werth auf den Nahmen eines Philoſophen aus Plato's Schule ſetzte, durfte er es nicht wagen, den Plato ſelbſt zu entfernen, auch war ihm wohl Dion, welcher größern Einfluß in die Staatsgeſchäfte hatte, gefährlicher. Er trachtete alſo nur dieſen zu ſtürzen, und zweifelte nicht, daß Plato nachher wenig vermögen würde. Seine Vermuthung betrog ihn auch nicht, und ſein Anſchlag war nicht ſo ſchwer auszuführen, obgleich das Mittel, deſſen er ſich bediente, unwirkſam ſchien. Er und ſeine Partey ſpielten nämlich dem Dionys einen Brief in die Hand, in welchem Dion den Carthaginenſern, die den alten König kurz vor ſeinem Tod geſchlagen hatten, angabe, ſie ſollten es ſo einrichten, daß er gegenwärtig wäre, wenn über den Frieden gehandelt würde; er wolle dann alles ſchon ſo zurecht legen, daß ſie zufrieden ſeyn könnten. Gegen dieſen Brief konnte Dion, er mag ihn nun geſchrieben haben, oder nicht, ſich leicht rechtfertigen. Denn in der That war Dionys damals in ſolchen Umſtänden, daß ihm der von den Carthaginenſern vorgeſchlagene Frieden ſehr angenehm ſeyn mußte. Der junge König war aber ſchon zu ſehr wider den Dion eingenommen, als daß der entfernte Verdacht, den dieſer Brief zu erregen ſchien, nicht ſeine Wirkung hätte thun ſollen. Wahrſcheinlich lag doch noch bey ihm in einem Winkel ſeines Herzens der Rath des Dions, welcher ihn um einen Theil ſeines Reichs zu bringen gedroht hatte, verborgen, wenigſtens hatte die Hofpartey dieſes Umſtandes nicht vergeſſen, und ſie wußte ihn ſehr gut zu benutzen, um den

Verdacht, den die Briefe des Dions erregt hatten, gegen die beyden Philoſophen zu vergrößern, und dem jungen König ſelbſt ihre Philoſophie verdächtig zu machen. Deine Philoſophen, ſagten ſie, ſind doch nicht unfein. Da es dem Dion nicht glückte, einen Theil deines Reichs den Schweſter Kindern ſeiner Frau zuzuwenden, ſo machen ſie dir jetzt das Ganze ſo verhaßt, daß du es bald ſelbſt hingeben wirſt. Indeſſen ſind ſie ſo ſehr deine Freunde, daß ſie wahrſcheinlich dich nur von einer Laſt befreyen wollen, die dann Dion, aus Liebe zur Philoſophie, gern übernehmen wird, um ſeine Verwandte damit zu beladen, wogegen ſie dich hernach freylich in den ſchattigen Wäldern der Akademie, mit dem myſterieuſen höchſten Gut entſchädigen werden, das dort allein zu wachſen ſcheint. Dergleichen Betrachtungen können dann des jungen Dionys Vorliebe zur Philoſophie leicht überwogen haben. Und rechnet man noch hinzu, daß ſelbſt von der Seite, Dion dem

König beſchwerlich geworden ſeyn mag, weil er ein beſſerer Menſch, alſo auch ein beſſerer Platoniker war, und von Plato immer mehr geliebt und geachtet wurde; ſo brauchte es vielleicht nicht einmal ſo viel, um die Verbannung des läſtigen Nebenbuhlers zu Stand zu bringen. Der ſchwache König beſchloß ſie auch leicht, und ließ ſich, wie die Könige und Fürſten öfter thun, ſogar ſelbſt zum Werkzeug brauchen, mit welchem ſein Hofgeſinde ſeine Abſicht ausführte. Er ſtellte ſich, als ob er alles Vertrauen in den Dion ſetzte, aber ehe er ſichs verſah, hielte er ihm bey einem Spaziergang ans Meerufer den Brief, den man ihm gegeben hatte, vor, und ließ den Unglücklichen, ohne ſeine Verantwortung zu hören, auf ein Schiff ſetzen, und nach Griechenland hinüber bringen.

In dieſe Epoche fällt der erſte Brief, der in der Sammlung der Platoniſchen Briefe vorkommt, obgleich er nicht vom Plato, ſondern vom Dion geſchrieben iſt, und Plato ſo wenig Antheil an demſelben hatte, daß er nicht einmal darin genannt wird. Dieſer Brief ſcheint in der Bitterkeit des Herzens geſchrieben worden zu ſeyn. Er hat wenig Zuſammenhang, und ſein Schluß ſcheint an die Pedanterie anzuſtreifen.

Als Dion von Syrakus weg war, ſpielte Plato eine traurige Rolle an dem Hof. Der König ſchien ſein Herz darauf geſetzt zu haben, daß er vom Plato geſchätzt und geliebt werden möchte, und doch konnte Plato, zumal nach dem Vorfall mit dem Dion, und nach allem, was er ſahe und hörte, wohl ſchwerlich ſeine Liebe erwiedern, die ohnehin mehr auf Eitelkeit als auf wahres Gefühl gebaut war. Indeſſen mußte der Philoſoph doch immer den König in guter Laune erhalten, damit er nicht wieder, wie unter dem alten König, verkauft, oder wohl noch übler behandelt werde. Auch der König traute ihm nicht recht. Er gab ihm eine Wohnung in ſeinem Schloß, und ließ ihn unter dem Schein ſeiner Anhänglichkeit nicht leicht aus ſeinen Augen. Aller Umgang zwiſchen ihnen ſchränkte ſich jedoch blos auf philoſophiſche Gegenſtände ein, und es ſcheint, daß bey dieſen Unterredungen der Schüler nicht ſelten ſich für weiſer hielte, als ſein Meiſter. Mit unter mag wohl auch dann und wann von Dion die Rede geweſen ſeyn: allein Plato konnte nicht mehr für ſeinen Freund auswirken, als daß der Tyrann, da er den Philoſophen endlich wegen eines Kriegs, der um dieſe Zeit ausgebrochen war, von ſich ließ, ihm das Verſprechen gab, daß er ihn, ſammt dem Dion, gleich nach dem Frieden wieder zu ſich kommen laſſen wollte.

Plato lebte hierauf mit dem Dion zu Athen, unterhielte aber doch immer einen Briefwechſel über philoſophiſche Gegenſtände mit dem König. In dieſe Zeit und zwar bald nach Platos Rückkehr von Syrakus ſetze ich den dreyzehnten Brief der gewöhnlichen Sammlung, und deswegen iſt er bey mir der zweyte. Man ſieht aus dieſem Brief, daß Plato damals noch gut mit dem Dionys ſtande; auch würde er, da er in ſeinen andern Briefen ſehr anders mit dem König ſpricht, ſchwerlich noch die Forderungen an ihn gemacht haben, die er in dieſem Schreiben macht. Selbſt zwiſchen dem König und dem Dion muß die Sache noch nicht ſo übel geſtanden haben, weil Plato nach dieſem Brief ſich brauchen läßt, den Dion zu ſondiren, wie er über das denke, was der König mit ihm vorhatte.

Nach dieſem Brief ſcheint mir der zweyte der gemeinen Sammlung zu folgen, der bey mir nun der dritte wird. Wahrſcheinlich ſind mehrere zwiſchen jenem und dieſem verloren gegangen, weil dieſer auf den vorigen nicht den mindeſten Bezug hat. Auch in dieſem Brief ſchont zwar Plato des Königs ſehr, doch giebt ſein Inhalt genug zu erkennen, daß ihre

Verhältniſſe ſchon damals zu wanken anfiengen. Auch hier gedenkt Plato des Dions nur ſehr zufällig; wahrſcheinlich, weil er noch hoffte, daß der König, wann er wieder Friede im Lande haben würde, denſelben nach ſeinem Verſprechen, deſſen ein ſpäterer Brief des Plato gedenkt, zurückrufen werde! Hingegen beweiſt dieſer Brief deſtomehr, wie königlich Dionys die Philoſophie ſtudirte, und wie viel Mühe Plato hatte, ſeinem Eleven begreiflich zu machen, daß die Könige, weil ihnen ſo viel fremde Kräfte zu Gebot ſtehen, deswegen nicht glauben müſſen, daß ihre eigene Kräfte ihnen eben ſo zur Hand ſtünden. Denn, nach dieſem Brief zu urtheilen, hielte ſich damals der Schüler ſchon für einen ausgemachten Philoſophen, und für fähig genug, ſelbſt andere zu unterrichten, wo nicht gar philoſophiſche Werke zu ſchreiben. Doch hieng er noch immer ſo ſehr an Plato, daß er wirklich, ſobald der Frieden geſchloſſen war, ihm eifrig anlag, wieder nach Syrakus zu kommen. Plato war zu einer ſolchen Reiſe wenig geneigt. Er verlangte vielmehr ernſtlich, daß auch Dion zurückberufen werden ſollte, und der König verſprach ihm auch das ſo heilig, daß Dion ſelbſt und ſeine Syrakuſaniſchen und ſeine Italieniſchen Freunde ihm keine Ruhe ließen, ſich zu dieſer dritten Reiſe zu entſchließen.

Dionyſius Hofgeſinde hatte ſich indeſſen noch beſſer gegen den Eindruck vorgeſehen, welchen dieſer auf den König machen könnte, und ich glaube nicht ſehr zu irren, wenn ich behaupte, daß die Hofcabale den Plato ſelbſt nach Syrakus locken half, um den König auf einmal von ihm und ſeiner Philoſophie zu heilen.

Das wußten ſie ſchon zum voraus, daß Dion nicht mit zurück werde gerufen werden, und es war wohl nicht ſchwer zu berechnen, daß Plato, wenn er in dieſer Hoffnung ſich werde getäuſcht finden, ſchlechte Geſellſchaft für den König ſeyn würde. So viel konnte er aber ihnen doch immer nützen, daß Dion, ſo lang als Plato in ihrer Gewalt war, nichts gegen den König unternehmen werde. Um jedoch noch ſicherer zu gehen, und um deſto gewiſſer zu verhindern, daß die Beredſamkeit des Philoſophen nicht doch vielleicht in einer Tugendlaune des Dionys, alle ihre Maasregeln vereiteln möchte, hatten ſie während der Abweſenheit des Plato den Ariſtipp, den Stifter der Cyrenäiſchen Schule, an den Hof gerufen, den Mann, der nach dem Horaz das regibus uti am beſten unter allen Menſchen verſtand. Dieſes überſetzt Wieland: mit Königen zu leben; in der That heißt es aber, die Könige zum Beſten haben, indem der, welcher dieſe Kunſt treibt, ſich ſtellt, als ob er ein demüthiges Werkzeug der Könige wäre, da doch ſie nur ſein Werkzeug ſind.

Dieſer Ariſtipp, den Plato ſelbſt wegen ſeiner Gabe, ſich in alles zu ſchicken, bewunderte, war zu einem Hofphiloſophen gebohren. Er liebte eine gute Tafel, liebte den Wein, liebte die Mädchen, war gleichgültig gegen Ehre und Schande, und doch beſaß er Witz und Laune und Geiſt und ſelbſt Stärke der Seele genug, um ſich das Privilegium zu erwerben, ſchlecht zu ſeyn, ohne verachtet zu werden. Gerade das iſt der Stoff, woraus die beſten Hofleute gemacht werden, und gerade ſo taugte er am beſten in den Plan der Syrakuſaniſchen Hofcabale. Neben dem hatte Ariſtipp auch noch die Eigenſchaft, daß er ein Philoſoph und ein ehmaliger Mitſchüler des Plato bey dem Socrates war. Zwar hatte er, wie Xenophon wenigſtens erzählt, dem Socrates ſelbſt ſchon manchen Anlaß gegeben, ihm die Enthaltſamkeit zu predigen, ohne durch ihn bekehrt worden zu ſeyn; aber ſo viel hatte er doch von ſeinem großen Lehrer gelernt, daß er auch ein philoſophiſches Syſtem entwerfen konnte, in welchem er des Weiſen menſchliche Philoſophie nur um einige Grade hinunterſchraubte, ſo wie Plato ſie um einige Grade hinaufgeſchraubt zu haben ſcheint. Und auch von der Seite war er der Hofpartey wichtig. Sie mußte nothwendig einen Philoſophen haben, den ſie dem Plato entgegenſetzen konnte, nicht ſowohl ihren König zwiſchen beyden im Gleichgewicht zu halten, denn ſie wußten wohl, daß er auf keinem feſten Punkt ruhe, ohne welchen kein Gleichgewicht möglich iſt, ſondern um ihn ſo tief herunter zu ziehen, als er ſinken konnte, und ihm doch die Freude zu machen, auch da Philoſophen zu finden, deren Geſellſchaft einmal ſeine Laune war.

Dionys merkte vielleicht dieſe Abſicht nicht, vielleicht war es ihm auch angenehm, ſo contraſtirende Philoſophen an ſeinem Hof und an ſeiner Tafel zu ſehen, und neben dem allem hatte er immer die kindiſche Furcht, daß

Plato ihn in üblen Ruf bringen könnte, un
die nur Königen mögliche Hoffnung, daß ei
Mann von Seele einen edlen Freund einer
Könige aufopfern werde. Plato wurde alſ
mit allem Pomp eines reichen Tyrannen ab
geholt, und bey ſeiner Ankunft wurde alle
angewendet, um den Dion aus ſeinem Ge
dächtniß zu bringen. Der Philoſoph ſträubt
ſich ſo viel er konnte, aber er war wieder i
der Gewalt des Ungerechten, und die Ariſtip
piſche Philoſophie hatte den Einfluß der Pla
toniſchen ſo ſehr entkräftet, daß alle ſeine Be
mühungen für ſeinen Freund vergeblich waren
Der König häufte Betrug auf Betrug, un
erbitterte den Plato endlich ſo ſehr, daß Ari
ſtipp in dem Augenblick, in welchem Diony
und Plato am beſten zuſammen zu ſtehen ſchie
nen, dennoch den nahen Bruch ihrer Freund
ſchaft voraus verkündigte. Er betrog ſich auc
nicht. Der Tyrann entfernte den Plato vo
ſeinem Hof, und ließ ihn unter ſeinen Mieth
ſoldaten wohnen, die ihn eben ſo ſehr haßten,

als das Hofgeſinde, weil auch ſie wohl ſahen, daß ſie Nichts ſeyn würden, wenn Plato den König überreden könnte, die Gewalt hinzulegen, durch welche allein ſie bisher Etwas zu ſeyn geſchienen hatten. Dem Philoſophen war unter dieſen Umſtänden nicht wenig bang, und in der That rettete ihn auch nichts als die Fürſprache ſeiner Italiäniſchen Freunde, der Pythagoräer, welche Dionys ſchonen mußte. Plato kam alſo nun wieder nach Athen zurück, und bey ſeiner Abreiſe ſchien den König nichts mehr bekümmert zu haben, als die Furcht, daß er nun nicht allein in ganz Griechenland um den Namen eines Philoſophen kommen, ſondern daß er auch als ein ungerechter und tyranniſcher König werde verſchrieen werden. Um wo möglich dieſem üblen Ruf zu entgehen, bemühte er ſich, nun den Plato ſelbſt verdächtig zu machen, und überall auszuſtreuen, daß er für ſich ſchon längſt geneigt geweſen wäre, die Krone niederzulegen und Syrakus frey zu machen, daß aber niemand als Plato ihn daran gehindert habe. Da Plato wirklich vieles Geld von dem König erhalten haben ſoll, auch ſein Verwandter Speuſippus, der im Ruf des Geizes ſtund, vielleicht die Kaſſe des reichen Königs nicht ſehr geſchont haben mag; ſo iſt es nicht unmöglich, daß dieſe Ausſtreuung hier und da Glauben fande, zumal bey denen, welche den Ruhm des Plato und ſeinen Reichthum beneideten. Er fand deswegen auch nöthig, ſich zu verantworten, und dieſe Verantwortung iſt in dem dritten Brief dieſer Sammlung, bey mir dem vierten, enthalten.

Speuſippus aber rächte ihn beſſer, als ein ſolcher Brief, an einen ſolchen Mann, ſolch eine Beleidigung rächen konnte. Dieſer Schüler des Plato hatte Gelegenheit genug, auf der letzten Reiſe, die er mit ſeinem Meiſter nach Syrakus gemacht hatte, zu bemerken, daß ein großer Theil der Bürger, und ſelbſt ein großer Theil der Sizilianer, der Tyranney herzlich überdrüſſig wären. Dieſes entdeckte er dem Dion, und von dieſer Stimmung des Volks gab er demſelben ſo überredende Beweiſe, daß der patriotiſche Syrakuſaner ſich im Stand fühlte, den Tyrannen auch mit einer geringen Macht zu ſtürzen. Dion glaubte nicht allein dieſes ſeinem Vaterlande ſchuldig zu ſeyn, ſondern er hatte auch außerdem noch ſo viele Beleidigungen von dem Dionys erfahren, daß er berechtigt war, ihn zu einer ſtrengen Verantwortung zu ziehen. Denn der Tyrann hatte nicht allein ſein Vermögen eigenmächtig verkaufen laſſen, und damit geſchaltet wie es ihm gut dünkte, ſondern er hatte ſogar ſeine Frau ihm genommen, und ſie einem andern gegeben, und um das Maaß voll zu machen, den einzigen Sohn des Dion ſo in aller Ueppigkeit und Schlechtheit erziehen laſſen, daß der unglückliche Vater die Abſicht des Tyrannen, ſeine Familie bis in ihrem beſten Blut zu zerſtören, wohl vorausſehen konnte.

Voll von dem Gefühl dieſer Beleidigungen, die in ſeinem Herzen, das ohnehin ſtre und in ſich gekehrt war, nur deſto bitter wurden, ſammelte Dion eine geringe Anza Volks, die ſich nicht über tauſend Mann b laufen haben ſoll, und ſchiffte mit dieſem kl nen Heer nicht ohne Gefahr nach Sizilie Sobald er gelandet war, und nur etwas f ſten Fuß gefaßt hatte, fiel ihm ein groß Theil der Sizilianer zu. Er näherte ſich m dieſen der Hauptſtadt; und Syrakus öffne ihm die Thore, und empfieng ihn wie ein Gott. Dionys war damals abweſend, u der Statthalter, den er zurückgelaſſen hat konnte ſich mit Mühe noch in dem Schloß halten. Auf den erſten Wink flog Dionys h hin, aber alles war ſchon ſo gut als verlore und dem Tyrannen blieb nichts übrig als Li Dieſer bediente er ſich auch ſo gut, daß durch künſtliche Briefe, worin er dem Di vorhielte, wie ſehr er die Tyranney ſeines V ters und im Anfang auch ſeine unterſtützt hät und durch allerley Anerbietungen den neuen Protektor der Stadt bey dem Volk verdächtig machte.

Mehr als dieſe Briefe wirkte aber die Ankunft eines andern Vertriebenen, nemlich des Heraklids, welcher mit dem Dion nichts gemein hatte, als die Abſicht, den Tyrannen zu ſtürzen. Dion, der dieſen Mann, und wie es beynahe ſcheint, die Menſchen überhaupt nicht kannte, wollte ſich ſchon im Peloponeſ mit demſelben vereinigen, und mit vereinten Kräften auf den Tyrannen losgehen. Heraklid aber, welcher den Tyrannen nur ſtürzen wollte, um ſich an ſeinen Platz zu ſetzen, wollte ſich mit dem Dion, den er für ſich zu gewinnen keine Hoffnung hatte, nicht einlaſſen, und kam erſt nun mit einer kleinen Flotte nach, da Dion ſein groſſes Werk ſchon zu Stande gebracht hatte. Die Ankunft dieſes Mannes war dem Volk überaus angenehm. Der ſtrenge Ernſt des Dions mißfiel ihm ſchon lang, und da dieſer philoſophiſche Patriot in allem, was er that, nur das Beſte, wie es in der Anſicht der Sache ſich darſtellte, vor Augen hatte; ſo glaubte er auch, daß er mehr nicht brauche, als dahin zu deuten, um alles Volk an ſich anzuſchließen. Heraklid hatte aber andere Abſichten. Ihm war es um die Freyheit des Vaterlandes nicht zu thun, und ſeine Zwecke waren von der Art, daß er ſich ſorgfältig hüten mußte, ſie bekannt werden zu laſſen, ehe er ſie erreichen konnte. Er brauchte alſo andere Künſte als Dion, er brauchte die gemeinen Künſte aller Demagogen, das Volk an ſich zu ziehen; Künſte, die von den älteſten Demokratien an, bis zu den allerneueſten immer gebraucht worden ſind, und die immer wirkſam waren, durch die Gährungen der Anarchie den Deſpotismus auf den Thron zu ſetzen. Auch war von Natur niemand geſchickter als er, dieſe Künſte zu üben. Er war tapfer und zum Feldherrn gemacht; dabey geſchmeidig, zugänglich, herablaſſend, nachſehend, ſchmeichleriſch, und mit dem Charakter des Pöbels überhaupt, und des Syrakuſaniſchen insbeſondere, aus dem Grund bekannt. Sobald er angekommen war, und ſahe wie die Sache ſtund, „erhub er die Tapferkeit des Volks in ſeinen Kämpfen mit den Soldaten des Tyrannen über alles. Er wunderte ſich, daß Dion dieſer Tapferkeit ſo wenig zugetraut, und noch ein ſolches Heer von Miethſoldaten mitgebracht habe, das doch am Ende, wenn Dion ſich mit ſeinem Anverwandten, dem Tyrann, verſöhnen ſollte, gefährlich werden könnte; er wünſchte, daß Dion und Dions Freunde doch noch einige Syrakuſaner ſich an die Seite geſetzt hätten, welche ſie unter einem ſo edlen Volk, das ſo wohl verdiente frey zu ſeyn, ſo leicht hätten finden können, und welche den platoniſchen Ernſt dieſer Philoſophen, und ihre akademiſche Strenge ein wenig gemildert, und verhindert hätten, daß die edlen Syrakuſaner nicht vielleicht doch am Ende nur mit Tyrannen gewechſelt hätten, oder wohl gar nur dazu gebraucht würden, um an ihnen die Staatsſyſteme, welche dieſe weiſe Männer ſich erdächten, zu verſuchen. Dieſe Syſteme möchten nun freylich ſehr weiſe und ſehr erhaben ſeyn aber er zweifle denn doch, daß Syrakus ſic nach den Sitten des ſtrengen Dions und de weiſen Akademie werde modeln laſſen, und dergleichen einem freyen Volk aufzudringen laufe doch gerade zu gegen die Rechte de Menſchheit. Da nun alle Authorität, da die Quelle der Geſetzgebung, die Seele de Staatsverfaſſung offenbar in dem Volk liege ſo ſcheine es doch, das Volk ſollte ſich dieſ ſeine Rechte nicht nehmen laſſen, und wenn ſie auch, ſo lange der Krieg daure, einen Anführer brauchten; ſo ſollten ſie wenigſtens deſſen Gewalt unter mehrere theilen, ſicher, daß ein ſo weiſes und vortrefliches Volk immer die beſten wählen würde.“ Dieſe und dergleichen Vorſtellungen wirkten ſo mächtig, daß, ehe Dion nur ſo etwas ahndete, ſchon Heraklid ihm an die Seite geſetzt wurde. Dion empfand das ſehr übel, und ſein neuer College, der wohl wußte, daß er des Dions Soldaten noch nicht entbehren könnte, war gleich bereit, ſich dieſe Ehre, die das Volk ihm anthun wollte, zu verbitten. Vielleicht hätte Dion ihn bey dem Wort nehmen ſollen; aber dieſe ſeine Nachgiebigkeit gewann ihn ſo ſehr, daß er nun nichts mehr von ihm befürchtete, und ihn ſelbſt zum Befehlshaber der Flotte beſtellte, ihm auch ſogar eine Leibwache beygabe, wie er ſelbſt eine hatte.

Nun war einmal Heraklid bis nahe an den Dion geſtiegen. Um ſich auf dieſem Poſten zu erhalten, und ſich in Syrakus noch wichtiger zu machen, rückte er nun aus mit ſeiner Flotte, und ſchlug den Philiſtus, das Haupt der Hofpartey, und den beſten Freund des Tyrannen. Er verfolgte aber dieſen Sieg ſo wenig, daß er den Dionys, wahrſcheinlich mit Vorbedacht, entwiſchen ließ; denn ſo wie der Tyrann in des Volks Gewalt war, hörte ſeine eigene Gewalt auf, die er noch viel länger in Händen haben mußte, wenn er ſeinen Endzweck erreichen wollte. Das Volk ſchrieb freylich die Flucht des Tyrannen ſeiner Nachläſſigkeit zu, ihm aber wurde es leicht, dieſe Flucht ſelbſt als das Ende der Tyranney darzuſtellen, die ſich nur noch in dem mit einigen Miethſoldaten beſetzten Schloß erhielte, und der Pöbel war ihm zu günſtig, als daß es ihm ſchwer hätte werden ſollen, ihn zu beſänftigen.

Um dieſe Volksgunſt noch zu vermehren, und den Dion immer noch mehr um ſeinen Credit zu briggen, ſchlug er nun, als ob alles ſchon gethan, und Syrakus völlig befreyt wäre, in der Volksgemeinde vor, daß man jetzt eine neue Ordnung der Dinge einführen müßte, deren Grundlage die Gleichheit nicht allein der Bürger, ſondern auch der Güter ſeyn ſollte. So ſehr war Dion nicht Platoniker, daß er in dieſen Vorſchlag gewilligt hätte; aber ohne je die Akademie beſucht zu haben, erklärte ſich gleich der Pöbel für den Heraklid. Man ſtritt heftig, hielte Reden für und wider den Vorſchlag, und der Pöbel und die Partey des Pöbels ſiegte endlich ſo ſehr, daß ſie in dieſem Augenblick den Dion umgebracht haben würden, wenn ſeine griechiſchen Soldaten ihn nicht beſchützt hätten. Da ſie ihn von der Seite zu wohl bedeckt ſahen, ſuchten ſie dieſe Griechen durch Anbietung ihres Bürgerrechts und eines Bürgerlooſes zu gewinnen, und da endlich auch das fehlſchlug, drohten ſie mit der letzten Gewalt.

Nun ſah erſt Dion, daß ein Volk die Tyranney haſſen kann, ohne die Freyheit zu lieben. Ihn reute jeder Schritt, den er für ein ſo ungerechtes Volk gethan hatte, und er beſchloß es zu verlaſſen. Gedeckt von ſeinen treuen Soldaten verließ er auch wirklich die Stadt, die er gerettet hatte, und die mehr des Dionys, als eines Dions werth war.

Seine treuloſen unweiſen Bürger verfolgten ihn bis vor die Stadt, flohen aber ſchändlich ſobald Dion ſich umkehrte und ſich zu Wehre ſetzte.

Heraklid war nun allein Herr, und wahrſcheinlich würde er es lange geblieben ſeyn, wenn ſich nicht gerade in der Zeit ein anderer Feldherr des Dionys, Nypſius, mit einer Flotte, welche der Beſatzung im Schloß zu Hülfe kam, gezeigt hätte. Heraklid gieng dieſem entgegen, und ſchlug ihn; aber immer bedacht, nur dem Volk zu gefallen, verfolgte er auch nun ſeinen Sieg nicht weiter, und ließ den Pöbel in der Ueberzeugung, daß er unüberwindlich wäre, ohne weiter an das Schloß und die Beſatzung des Dionys zu gedenken, in der ausgelaſſenſten Freude ſeine Siegesfeſte mit jeder Ausſchweifung, die ihre Fröhlichkeit ihnen eingab, begehen. Dieſes war für die Beſatzung auf dem Schloß ein erwünſchter Augenblick. Sie fiel heraus, griff das unbeſonnene Volk an, und ſchlug es, und trieb es ſo in die Furcht, daß weder Heraklid noch ſonſt jemand ihr widerſtehen konnte.

In dieſer Noth wagten es die Freunde des Dions, vorzuſchlagen, daß dieſer ihr erſter Erretter wieder zurück gerufen würde, und ſeine Feinde trauten nicht, dieſes einzige noch übrige Hülfsmittel zu mißrathen. Die Geſandten des Volks trafen ihn und ſeine griechiſchen Soldaten zu Leontium an. Dions Seele war ſchön genug, ihren Bitten nachzugeben, aber er ſchämte ſich, ſo etwas ſeinen Soldaten zuzumuthen, und wollte allein gehen. Von dieſen war aber keiner, der ihn verlaſſen wollte; und ſo machte er ſich dann auf, ſeine Vaterſtadt zum andernmal zu retten.

Inzwiſchen hatte die Beſatzung ſich von ſelbſt wieder zurückgezogen, um auszuruhen, und wie nun Heraklid und ſein Anhang wieder einige Luft bekamen, war ihr erſtes, in ihrem Leichtſinn der Gefahr auch zu vergeſſen, und den Dion, vor dem ſie ſich immer fürchtetten, wieder zurück zu weiſen. Dieſer unerträgliche Leichtſinn ſeiner Landsleute erſchreckte ihn, er zog alſo nur langſam zu der Stadt; kaum war aber die zweyte Geſandtſchaft zurück gekommen, als die Beſatzung des Tyrannen von neuem ausfiel, und die Syrakuſaner durch Mord und Brand ſo in die Enge triebe, daß ſie wieder genöthiget wurden, den Dion zurück zu rufen; denn der Pöbel *) hat ohnehin wenig Schaam, und die Noth macht immer noch unverſchämter. Dion verließ ſein Volk auch diesmal nicht, und kam und rettete es nicht allein von der Gefahr, in welcher es ſtand, ſondern er eroberte auch ſogar die Veſtung ſelbſt, wo ſich die Beſatzung nicht mehr halten konnte.

Schwerlich ſollte man denken, daß Dion nach ſolchen Beweiſen ſeiner Großmuth noch

---

*) Unter Pöbel im politiſchen Sinn verſtehe ich diejenigen, welche entweder an Vermögen oder an Ehre nichts zu verlieren haben; im philoſophiſchen Sinn werden diejenigen für Pöbel geachtet, welche nur Vermögen oder Ehre auf alle Weiſe zu erwerben trachten.

irgend einem Verdacht blos geſtanden habe. Aber es ſcheint das nun einmal von jeher der Genius des Pöbels geweſen zu ſeyn, daß, wenn er Jahrhunderte lang die Sklaverey auf das zahmſte getragen hat, er in dem Genuß ſeiner Freyheit, wenn irgend ein Zufall ſie ihm zuwirft, eben ſo wenig Gränzen leiden kann, als er vorher Gränzen in ſeiner Niederträchtigkeit kannte. Heraklid wußte, daß er auf dieſen Geiſt des Pöbels zählen konnte. Und im Vertrauen auf ihn war er der erſte, der nach der Eroberung der Veſtung den Antrag machte, daß nun dem Dion die höchſte Gewalt im Staat gegeben werden ſollte. Dieſer Antrag gewann ihm abermals den Dion, und er verlor nichts dabey, denn er wußte wohl, daß das Volk ihm kein Gehör geben würde, auch wurde derſelbe durchgehends verworfen, und Dion theilte wieder, entweder betrogen durch Heraklids Betragen, oder ge-

zwungen von dem Volk, die Gewalt mit die
ſem, dem er abermals die Flotte anvertraute

Nun ſchien auch alles ruhig. Dion hatt
ſeine Frau wieder angenommen, und alle An
ſtalten getroffen, ſeinen verdorbenen Soh
wieder ſeiner würdig zu machen. Aber da
ſchwerſte war noch übrig. Denn nun mußt
Dion daran arbeiten, den Staat, deſſen tie
fes Verderben jedermann fühlte, wieder ein
zurichten, und eine neue Conſtitution einzu
führen, welche ſämmtliche Parteyen vereini
gen, und das gemeinſchaftliche Vaterland au
immer glücklich machen könnte.

Es iſt wohl nicht ſehr unwahrſcheinlich
daß Dion bey dieſer Staatsrevolution die Ab
ſicht hatte, die Demokratie, deren Mißbräuch
er in Athen zu gut geſehen, und in Syraku
zu ſehr erfahren hatte, wo nicht abzuſchaffen
doch ſo weit zu mäßigen, daß das gering
Volk nur einen entfernten Einfluß in d
Staatsverwaltung haben ſollte, wie etwa i

Sparta damals und in Creta. Und, man ſage von den Rechten der Menſchen was man will; ſo iſt doch, wie mich dünkt, eine ſolche Regierungsform auch die einzige, welche ſich einige Dauer verſprechen kann. Auch verlangt in der That das Volk, das nicht verführt, oder übel regiert, oder gedrückt wird, mehr nicht, als Sicherheit bey ſeinem Eigenthum, Mittel zum Erwerb, Möglichkeit, ſich die zum erträglichen Leben nothwendigen Bedürfniſſe anzuſchaffen; und wird ihm dieſes, und laſſen ihm die höheren Stände nur die Achtung wiederfahren, die jeder Bürger von ſeinem Mitbürger fordern kann, und laſſen ſie nur dem perſönlichen Verdienſt, das ſich in der Volksklaſſe dann und wann durch ein Geſchenk der Natur, oder durch Zufall bildet, den Zutritt zu den obern Claſſen;

ſo überläßt das Volk gerne dieſen die Regierung des Ganzen. Da wo aber etwas von dieſem allem verſäumt wird, iſt es natürlich, daß das Volk weiter greift, und hat es ſich einmal der höchſten Gewalt angemaßt; ſo iſt in der Philoſophie kein Mittel mehr, ſie ihm aus der Hand zu winden, ſondern alsdann bleibt nichts übrig als Gewalt, oder Betrug, oder der Ueberdruß der Anarchie, um ſie ihm zu entreißen.

Und dieſes empfand Syrakus in der Epoche, wo ſeine Geſchichte hier ſteht, in voller Maaſe. Dions Philoſophie vermochte nichts über das Volk; dem Heraklid hingegen war es leicht, alle Unternehmungen des philoſophiſchen Patrioten zu vereiteln. Er, der das Volk da erwarten wollte, wo es ſeiner Anarchie überdrüſſig, ihn, den erklärten

Volksfreund, an die Spitze ſetzte, machte den Dion bey jedem Schritt, den er that, verdächtig. „Warum hat er das Schloß nicht geſchleift? warum behielt er ſeine peloponeſer Soldaten bey ſich? warum ruft er andere Griechen aus Corinth und andern Orten zu ſich? warum iſt er immer ſo ernſt, ſo eingeſchloſſen, ſo zurückhaltend?“ Alles das ſetzte den Dion bey dem Volk in ein ſehr zweydeutiges Licht, und wo er hin wollte, da fand er den Heraklid und das Volk auf ſeinem Wege.

In dieſe Epoche fällt der vierte Brief des Plato, bey mir der fünfte, nach deſſen Inhalt der Ruf, daß Dions Ehrgeiz zugleich mit Schuld an dem Unglück des Syrakuſaniſchen Staates wäre, ſich überall verbreitet zu haben ſcheint.

Die Antwort des Dion auf dieſen Brief iſt nicht zu uns gekommen, und hat Dion ihn erhalten, ſo wirkte er wenigſtens nicht ſo viel auf ihn, daß er andere Wege eingegangen hätte. Vielmehr ſcheint der Mann von der Zeit an ſich's vorgeſetzt zu haben, ſeinen Endzweck ernſtlicher zu betreiben, und da ihm niemand daran mehr hinderlich war, als Heraklid, ſo ließ er es nun geſchehen, daß ſeine Freunde dieſen ſeinen gefährlichen Gegner ermordeten.

Der Tod dieſes Mannes war das Signal von ſeinem eigenen Fall. Das Volk empfand den Verluſt ſeines Lieblings tief; doch ſcheint ſelbſt Syrakus die Tugend ſeines Erretters zu ſehr verehrt zu haben, als daß ein Syrakuſaner Hand an ihn zu legen gewagt hätte. Ein Grieche, Calippus, ein Freund des Dion, den er zu leichtſinnig aus dem Pelopones zu ſeinem Kriegszug mitgenommen hatte, nahm die Rache des Volks über ſich. Dieſer erſchreckte zuerſt den Dion mit täglich wiederholten Nachrichten von dem Haß des Volks, dann überredete er ihn, ihm ſelbſt den Auftrag zu geben, unter dem Vorwand, daß er von Dion abgefallen wäre, die Geſinnungen der Leute zu erforſchen. Durch dieſes Mittel ſchaffte er ſich Gelegenheit, ohne dem Dion verdächtig zu werden, ſelbſt Meuterey in der Stadt anzurichten, und da er alles genug vorbereitet hatte, gieng er mit einigen von ſeinem Anhang unbewaffnet in das Zimmer ſeines Freundes, und ermordete ihn. Die Verſchwornen wollten ihn anfangs erdroſſeln, da er ſich aber zur Wehre ſetzte, ſo mußten ſie ſich einen Dolch durch das Fenſter reichen laſſen, und Dions Wache ließ ſie machen!

Als Dion geſtorben war, fanden ſich ſeine Freunde in der größten Sorge. Sie ſchickten, wie es ſcheint, an den Plato, und baten ihn herüber zu kommen, oder wenigſtens ihnen guten Rath zu ertheilen. Dieſes veranlaßte den ſiebenten und den achten Brief, bey mir den ſechſten und ſiebenten, welche beyde die merkwürdigſten in der Sammlung ſind, beyde aber dem Staat und den Freunden des Dion, an welche ſie gerichtet ſind, we nig nutzen konnten. In dem ſiebenten begnügt ſich Plato mit allgemeinen Vorſchlägen einer guten Geſetzgebung, und in dem achten räth er zu einer Art von Staatsverfaſſung, die mit der Spartaniſchen viel ähnliches haben ſollte. In beyden ſetzte er immer ſo viel Mäßigung in der Partey, welche die Oberhand hatte, und ſo viele Tugend in der Gegenpartey voraus, daß die Freunde des Dions ſchwerlich ſeinen Plan hätten durchſetzen können, wenn ihnen auch das Glück günſtig geweſen wäre. Dieſes verließ ſie aber gänzlich. Denn der Mörder des Dions, Calipp, brachte bald zu Stande, was er und Heraklid dem Dion Schuld gegeben hatten. Er machte ſich ſelbſt zum Herrn von Syrakus; und da Hipperion, Dionyſens jüngſter Sohn, der ſich auf die Seite der Freunde des Dions geſchlagen hatte, ihn wieder vertreiben wollte; ſo entſtunden bald ſo viele Factionen in der Stadt, daß, ehe ſichs beyde Parteyen verſahen, Dionys wieder erſchien, und ſeinen Thron wieder aufs neue behauptete. Nicht lange hernach ſtürzte ihn jedoch Timoleon zum anderumal, und da nur genoſſe die Stadt einige Ruhe. Nicht weil ſie beſſer, ſondern weil ſie ganz erſchöpft worden war. Denn nach einer kurzen Erholung fiel ſie aus der Hand eines Tyrannen in die Hand des andern, bis zur Zeit der Puniſchen Kriege Hiero, aus dem Geſchlechte des Gelon, die Obermacht erhielte, und dieſes unglückliche Volk mit einiger Billigkeit und Weisheit regierte. Aber ſchon unter ſeinem Sohn verſchwand auch dieſer kurze Traum! Syrakus wurde von den Römern erobert; und ſo hörte dieſes Volk auf ein Staat zu ſeyn, wie Athen, wie Sparta, wie Corinth, wie Carthago, wie Rom ſelbſt aufhörte, und wie alle Staaten aufhören werden, die entweder deſpotiſcher regiert werden, als es die Natur des Menſchen tragen kann; oder freyer, als die Maſſe der Volkstugend es verdient.

Ich halte bey dieſen letzten Perioden der Geſchichte von Syrakus mich gar nicht auf, habe auch von den vorigen mehr nicht ſagen wollen, als was zur Erklärung der Platoniſchen Briefe, ſo weit ihr Inhalt ſich auf Syrakus bezieht, vorausgeſetzt werden muß.

Und nun überlaſſe ich es meinen Leſern, zu prüfen, in wie weit dieſe Geſchichte der alten Zeiten ein Vorbild der neuern ſey. —

Außer den Briefen des Plato an die Syrakuſaner hat dieſer Philoſoph auch noch einige andere geſchrieben, deren Ueberſetzung ich, um die Sammlung vollſtändig zu machen, den Syrakuſaniſchen werde folgen laſſen.

Plato's Briefe über die Syrakuſaniſche Staatsrevolution.

Erſter Brief.

Dion an Dionys und an die Syrakuſaner.

Ich habe, ſo lang ich unter Euch lebte, Euren Staat mit ſo vieler Treue verwaltet; Ihr alle habt von meiner Mühe und Arbeit den größten Nutzen gezogen, und nun muß ich von Euch die drückendſten und unerträglichſten Beſchuldigungen erfahren. Ich weiß gewiß, daß niemand von euch Urſache haben wird, ſich über irgend eine harte und grauſame Behandlung zu beſchweren, die er in der ganzen Zeit gelitten hätte, in welcher ich unter euch gewohnt habe, und dieſes Zeugniß müſſen mir alle diejenigen geben, welche mit mir in eurem Staat gelebt haben, von welchen viele ſelbſt erfahren haben, mit welchem Eifer ich bey allen Gelegenheiten den Unterdrückten beygeſtanden bin, und wie viele Mühe ich mir gegeben habe, die Strafen abzuwenden, die ihnen bevorſtanden. Dem ungeachtet werde ich, der ich an der Spitze Eures Staates Euch von dem Untergang errettet, und den größten Theil meines Lebens unter euch zugebracht habe, ich werde nun vertrieben, und auf eine ſo verächtliche Weiſe fortgeſchickt, daß ihr euch ſchämen würdet, den geringſten Bettler ſo von euch zu laſſen.

Sey es! ich will ferne von den Menſchen ſchon Rath für mich ſelber finden! Aber du, Tyrann, wirſt verlaſſen leben in deiner Einſamkeit. Dein vortrefliches Gold, das du mir auf die Reiſe gabſt, wird dir Bacchus mit dieſem Briefe wieder bringen. Zur Reiſe war mirs zu wenig, und zu meinem übrigen

Leben nutzt es mir nichts. Dir macht es Schande, daß du es gabſt, und mir würde es Schande machen, wenn ichs nähme. Behalte es alſo, ich nehme es nicht! Dir iſt es einerley, ſo etwas zu geben oder zu nehmen. Nimms alſo, und giebs einem andern deiner Hofleute, dem du eben ſolche Beweiſe deiner Achtung geben willſt, wie mir. Ich habe genug an denen, die du mir gegeben haſt. Ich kann jetzt wohl mit dem Euripides ſagen: daß, wenn einmal die Zeiten bey dir ſich ändern;

Du wieder wünſchen wirſt ſolch einen Mann
An deine Seite!

Erinnere dich, wie oft unſre Tragiker ihre Tyrannen, wenn ſie jetzt dem Tode nahen, ausrufen laſſen:

Elender! Ohne Freunde muß ich ſterben!

So läßt aber kein Dichter jemand aus Geldmangel ſterben. Vielmehr ſagen alle, die

Sinn haben mit dem Dichter: Nicht der Glanz des koſtbaren Goldes, nicht die Diamanten, nicht die Tafeln von Silber, glänzen in dem hoffnungsloſen Leben des Menſchen ſo in die Augen; nicht machen der reichen Saaten unüberſehliche Furchen ſo glücklich, als die brüderliche Eintracht guter Menſchen! Lebe wohl, und möchteſt du fühlen, wie groß Unrecht du mir thuſt, damit du gerechter und beſſer gegen andere werdeſt.

Zweyter Brief.

Plato an den Dionyſius.

(in der gemeinen Sammlung der dreyzehnte.)

Der Anfang meines Briefs ſoll dir zugleich zum Beweis dienen, daß er von mir iſt. Es ſpeiſten einſt einige Lokriſche junge Leute bey dir, und da ich in einiger Entfernung von dir ſaß, ſtundeſt du auf, und kamſt zu mir, und ſagteſt mir ſehr freundlich etwas, das mir und einem deiner Gäſte, der bey mir ſaß, wohlgefiel. Dieſer, der gerade einer von unſern feinern Jünglingen war, ſagte dir dann: „Gewiß, Dionyſius, Plato hat dir in der Erlernung der Weisheit viel genutzt;“ und du antworteteſt: „auch in noch mehrern Dingen hat er mir vieles genutzt, und ſchon allein dadurch, daß er auf mein Verlangen zu mir hat kommen wollen, habe ich gleich anfangs nicht wenig Vortheil gehabt.“ — Laß uns nun in dieſem Verhältniß bleiben, und immer

Sorge tragen, daß wir uns gegenſeitig von Tag zu Tag nützlicher werden.

In dieſer Abſicht ſchicke ich dir alſo nun etwas aus der Schule der Pythagoräer und etwas über die logiſchen Unterſchiede, dabey aber auch einen Mann, deſſen ihr, du und Archytas (wenn anders dieſer bey dir angelangt iſt) euch vielleicht mit vielem Nutzen bedienen könnt. Der Mann heiſt Helikon, er iſt aus Cyzikus gebürtig, ein Schüler des Eudoxus, und artig in den Lehren ſeines Meiſters unterrichtet. Auch hat er vielen Umgang mit, ich weiß nicht welchem Schüler des Iſocrates gehabt, und mit einem gewiſſen Polyxenus, aus dem Kreis der Freunde des Bryſons. Außerdem ſcheint er mir, was man eben nicht häufig findet, angenehm in ſeinem Umgang, und nicht von böſen Sitten; vielmehr geſchmeidig und gut. Doch, ich ſage das von ihm nicht ohne Beſorgniß; denn es iſt ein Menſch, von dem ich rede, und dieſe

Geſchöpfe ſind wohl gut, aber ſehr veränderlich; wenige, und auch dieſe nur in wenigen Fällen ausgenommen. Nun habe ich zwar eben wegen dieſer Beſorgniß und dieſes Mißtrauens ihn in meiner Unterredung mit ihm aufmerkſam beobachtet; auch habe ich mich bey ſeinen Landsleuten ſehr um ihn erkundigt, und noch habe ich niemand gefunden, der nicht gut von ihm geſprochen hätte. *) Unterſuche du ihn nun ſelbſt mit Vorſicht, und wenn du Zeit haſt, ſo bediene dich ſeines Unterrichts, und philoſophire auch in dem übrigen ferner fort. Wo nicht, ſo laß wenigſtens jemand anders von ihm unterrichten, von welchem du dann bey gelegener Zeit ſelbſt wieder lernen

---

*) Dieſe Stelle hat Plutarch in einer kleinen Speculation über die falſche Schaam angeführt, weil er ſie aber als den Schluß dieſes Briefs angiebt, hat man ſchon vor dem Fabricius das übrige für unächt gehalten. Mich dünkt aber, Plutarch kann ſehr wohl das, was Schluß der Empfehlung war, durch einen Gedächtnißfehler für Schluß des Briefs gehalten haben. Zumahl da er, wie ich ſchon in der Vorrede bemerkt habe, im Leben des Dions auch ſelbſt etwas aus dem folgenden Theil des Briefes anführt.

kannſt, damit du immer zunimmſt an Werth und an Ruhm, und damit keine Zeit komme, in welcher das, was du dem Lokrier ſagteſt, daß ich dir nützlich wäre, nicht weiter Platz finde. Doch hiervon genug!

Die Aufträge, die du mir in deinem Schreiben gegeben haſt, habe ich befolgt. Den Apoll habe ich dir gekauſt, Leptines wird ihn dir mitbringen. Er iſt von einem neuen, guten Meiſter, der ſich Leochares nennt. Eben derſelbe hat noch etwas anders verfertigt, das mir wenigſtens ſehr wohl gefällt. Ich habe es deswegen auch gekauſt, und will es deiner Gemahlin verehren, weil ſie, in geſunden und in kranken Tagen, auf eine dir und mir anſtändige Weiſe Sorge für mich getragen hat. Uebergebe es ihr alſo, wenn es dir anders angenehm iſt. Ich ſchicke dir zugleich zwölf Krüge ſüßen Weins und zwey Krüge mit Honig für deine Kinder. Die Feigenleſe war, als ich nach Haus kam, ſchon vorbey,

und

und die Myrten in der Vorrathskammer waren verfault; künftig werde ich ſie beſſer in Acht nehmen. Was aber die Pflanzen betrift, darüber wird dir Leptines mündlich Auskunft geben. Das Geld für dieſe Dinge und für den Ausfuhrzoll habe ich von dem Leptines genommen, welchem ich, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, die Sache auf eine Art, wie ſie dir und mir anſtändig iſt, angegeben habe; nehmlich, daß ich das Geld für das Leukadiſche Schiff vorgeſchoſſen hätte, ungefähr 16 Minen. Dieſe habe ich alſo erhalten, und ſie auf die Sachen, die ich euch ſchicke, verwendet.

Nun vernimm noch weiter, wie es mit dem Geld ſteht, das du in Athen liegen haſt, und mit dem Meinigen. Ich werde, wie ich dir ſchon geſagt habe, mich deines Geldes eben ſo bedienen, wie ich das Vermögen meiner andern Freunde gebrauche; aber nur ſparſam, und nur da wo es nöthig und gerecht und für mich ſchicklich und für diejenigen anſtändig iſt, von welchen ich es nehme. Und eine Gelegenheit dazu fällt eben jetzt mir vor. Einige meiner Schweſter Kinder, welche gerade in der Zeit ſtarben, als du mir die Krone *) gabſt, die ich nicht annehmen wollte, haben mir vier Töchter hinterlaſſen. Die älteſte von ihnen iſt nun mannbar; die zweyte ſteht im achten Jahr; die dritte iſt etwas über drey Jahr alt, und die vierte hat noch kein Jahr zurückgelegt. Welche nun von dieſen zu meinen Lebzeiten heurathet, die muß ich und meine Freunde ausſtatten; diejenigen, deren Vermählung ich nicht erlebe, laſſe ich für ſich ſorgen, und auch denjenigen von meinen Anverwandten, deren Väter reicher ſind als ich, brauche ich zu ihrem Heirathsgut nichts zu geben. Jetzt aber bin ich reicher als dieſe. Ihre Mütter habe ich nebſt dem Dion und an-

---

*) Ich erinnere mich nicht, von dieſem Umſtand etwas in dem Leben des Plato geleſen zu haben. Doch geſchahe es wohl auch, daß fremde Staaten einem Athenienſiſchen Bürger Kronen verehrten. Wie Potter bemerkt im 1. Buch ſeiner Archäologie im 25. Capitel.

dern ausgeſtattet. Die eine dieſer Mädchen wird ſich nun an den Speuſippus, deſſen Schweſter Tochter ſie iſt, verheurathen. *) Sie braucht zu ihrem Heurathsgut mehr nicht als 30 Minen; **) denn ſoviel iſt unſern Umſtänden angemeſſen; ferner brauche ich, wenn meine Mutter ſtirbt, zehn Minen***) für ihr Grabmahl; und das iſt dann alles, was ich dermahl brauche. Sollte nun aber noch irgend ein Aufwand für meine Reiſe zu dir vorfallen, entweder zu Beſtreitung der öffentlichen Ausgaben, oder zu irgend einer Privatverwendung; ſo werde ich es damit halten, wie ich dir ehemals ſagte. Nämlich, daß ich ſo wenig aufwende, als es immer möglich iſt; daß aber du das hergiebſt, was ſich nicht vermeiden läßt. †)

---

*) Plato's Schweſter Petone hatte den Eurymedon geheurathet, und ihm den Speuſippus gebohren.

**) Ungefähr 1200 Gulden unſers gemeinen Reichsgeldes.

***) Ungefähr 400 Gulden.

†) Daß Socrates dem Dionys ſo geſchrieben haben würde, wie Plato that, wird wohl nicht leicht je-

Nun mußt du aber auch ferner noch vernehmen, was es mit dem Geld, welches du in Athen verwendeſt, für eine Beſchaffenheit hat. Soll ich für dich etwas auf irgend ein öffentliches Schauſpiel oder ſonſt verwenden; ſo wird ſchwerlich einer deiner hieſigen Freunde dir das Nöthige dazu vorſchießen wollen. Auch ſcheint es mir für dich nicht gleichgültig, wie du dieſen Aufwand machſt; denn wenn du ihn gleich baar hergiebſt, ſo wirſt du Vortheil davon haben; willſt du aber die Zahlung ſo lang verſchieben, bis jemand von dir ohnehin hier

wand behaupten wollen. Aber ſo ſehr würdigt doch auch dieſer Umſtand den Plato nicht herab, daß man deßwegen dieſen Brief für unächt halten ſollte. Seine Reiſekoſten fordert er mit voller Billigkeit, und es war für den König eine Ehre, daß er des Philoſophen Verwandte ausſtatten durfte; auch fordert dieſer nicht allein nichts für ſich, ſondern die folgenden Briefe beweiſen, daß er wegen dieſer Geſchenke des Königs doch nie ſich gegen ihn weggeworfen habe. Dem Speuſippus aber war es allerdings unanſtändig, daß er eben den, welcher ſeine Frau hatte ausſtatten helfen, doch nachher zu ſtürzen und den Dion gegen denſelben aufzureizen ſuchte. Dieſer Mann ſcheint aber überhaupt auch ſeine Stelle unter den Philoſophen nur der Verwandſchaft des Plato zu danken zu haben.

herkommt; ſo wird es dir mehr ſchädlich ſeyn, indem dir dann der Aufwand ſchwerer wird, und du keine Ehre davon haſt. Auch habe ich ſchon einen Verſuch dieſer Art gemacht; denn da ich den Craſt nach Egina zu deinem Freund, dem Andromedes, ſchickte, an welchen du mich, wenn ich Geld brauchte, gewieſen haſt; und ich von demſelben den Vorſchuß für die größere Beſtellung, die du verlangteſt, aufnehmen wollte; ſagte er mir ſehr vernünftig und natürlich, er habe vor dem auch ſchon für deinen Vater mehrere Vorſchüſſe gethan, aber er habe immer ſeine Zahlung nur mit vieler Mühe wieder erhalten können; kleinere Summen wolle er wohl hergeben, aber größere nicht. Und deswegen blieb mir alſo nichts übrig, als das Geld von dem Leptines zu nehmen. Von dieſem muß ich aber auch nicht nur ſeine Bereitwilligkeit, den Vorſchuß zu leiſten, billig rühmen, ſondern auch die Art, wie er überhaupt von dir ſprach und gegen dich handelte, wodurch er die größten Be weiſe ſeiner Ergebenheit gegen dich an den Tag gelegt hat. Und dieſes halte ich mich für verpflichtet, dir eben ſo zu melden, als ich di es offenbaren werde, wenn mir jemand anders, überhaupt, wie jeder mir gegen dich geſinnt zu ſeyn ſcheint. —

— Von dieſen Geldſachen aber und von deinen Dienern ſchreibe ich dir übrigens gerne ſ freymüthig, auch erfordern es die Umſtände, und außerdem habe ich öfters erfahren, daß deine Diener zwar immer verſichern, daß ſie dir, was ſie ſelbſt für Aufwand zu machen nöthig achten, eröffnen wollen, und doch thun ſie es nie, aus Furcht, dir zu mißfallen. Gewöhne du ſie alſo anders und befehle ihnen, daß ſie dir immer von allem, das Angenehme eben ſo wie das Unangenehme melden ſollen. *) Denn es iſt nöthig, daß du alles,

---

*) Plutarch erzählt im Leben des Lucullus, daß Tigrannes, der König von Armenien, denjenigen, welcher ihm die erſte Nachricht von Lucullus Marſch gegen ihn gegeben hat, tödten laſſen, worauf nie

ſo viel es immer möglich iſt, erfahreſt, um ſelbſt darüber zu entſcheiden. Scheue du dich alſo nicht, alles zu hören und zu erfahren, wie es iſt. Denn daß alles wie es recht iſt, angewendet, und nach der Billigkeit die Schulden wieder bezahlt werden, das iſt, wie du ſelbſt zu ſagen pflegſt, und künftig noch mehr einſehen wirſt, die beſte Haushaltungs- und Regierungskunſt; wäre es auch nur, daß diejenigen, die ſich das Anſehen geben wollen, als ob ſie für dich beſorgt wären; nicht daher Anlaß nehmen, dich zu verläumden, welches dir offenbar ſchädlich ſeyn, und wenig zu deiner Ehre gereichen würde. —

---

mand ihm mehr etwas von den Vorſchritten des Römiſchen Heers zu ſagen getraut habe. Die natürliche Folge war, daß Lucull vor den Thoren ſeiner Reſidenz ſtande, ehe der König ein Wort davon wußte. — Die Griechen haben eine ähnliche Geſchichte, die in Amykla vorgefallen iſt, zum Sprichwort gemacht: Durch Schweigen fiel Amykla — Nur allein Amykla? O ſeidene Ohren der Könige, und ſeidene Zungen des Hofgeſindes! —

Neben dieſem allem möchte ich nun gerne noch einiges von dem Dion ſagen; zwar in der Hauptſache kann ich ehe nichts ſchreiben, bis die Briefe, die du mir verſprochen haſt, anlangen; auch habe ich über die Dinge, welche du mir befahlſt geheim vor ihm zu halten, nichts mit ihm geſprochen, auch mir davon nichts merken laſſen; nur habe ich ganz von weitem ſondirt, ob er das, was du vorhaſt, übel aufnehmen, oder ob es ihm gleichgültig ſeyn werde; und mir kam's vor, daß er es tief empfinden werde, wenn du es thun ſollteſt; im übrigen aber ſpricht er von dir mit vieler Beſcheidenheit. *)

---

*) Daß Plato nicht ernſtlicher für ſeinen Freund ſchriebe, kann man wohl nicht tadeln, da er damals noch Hoffnung hatte, den König mit ihm zu verſöhnen. Was das aber geweſen iſt, worüber Plato ihn ſondiren ſollte, iſt ſchwer zu rathen. Damals bekam Dion noch ſeine Einkünfte von dem König nach Athen geſchickt, und als dieſer des Dions Vermögen nachher verkaufte, wie Plato in einem folgenden Brief erzählt, war dieſer Vorſchlag dem Philoſophen ganz neu; alſo iſt er, wie es ſcheint, zu der Zeit, in welche dieſer Brief fiel, noch nicht gefaßt worden. Vielleicht betraf er die Gemahlin des Dions, welche Dionys wohl damals

Dem Kratinus, dem Bruder des Timotheus, geben wir, dächte ich, einen ſchönen Harniſch, wie unſre Soldaten zu Fuß ſie tragen; und den Töchtern des Cebes drey ſchöne Kleider, etwa von ſieben Ellen jedes, nicht gerade von der Amoryniſchen beſten, ſondern von eurer Siziliſchen Leinwand. Des Cebes Name wird dir übrigens nicht unbekannt ſeyn. Er iſt einer von denen, die in den Sokratiſchen Geſprächen vorkommen, nämlich in dem

ſchon gern von ihm getrennt haben wollte. Das ſcheint mir überhaupt nicht zu leugnen, daß Plato zwiſchen dieſen Beyden eine unentſchiedene Rolle ſpielte, die aus ſeiner Philoſophie weniger, als aus ſeinem Charakter und ſeiner Gewiſſenhaftigkeit, ſich keiner Undankbarkeit ſchuldig zu machen, zu erklären iſt; denn ehe noch Dionys mit dem Dion gebrochen hatte, war Plato ſchon dem König für manche Dinge Dank ſchuldig. In dieſen Zeiten war es aber immer ein ſchweres Problem, wie weit man ſich, um ſeiner Freunde willen, von ſeinen Grundſätzen entfernen dürfe; und ſelbſt Chilo konnte den Gedanken, ſeinen Freund zu verurtheilen, ſo wenig ertragen, daß er ſich lieber durch eine häßliche Jeſuiterey heraushalf, und indem er ihn ſelbſt verurtheilte, ſeine einfältigen Mitrichter überredete, ihn los zu ſprechen. Gell. N. A. 1. 3.

von der Seele, in welchem er nebſt dem Simias ſich mit dem Socrates unterredet, ein Mann, der uns allen lieb und gewogen iſt.

Das Zeichen, woran du unterſcheiden kannſt, in welchen meiner Briefe ich es ernſtlich meyne, und in welchen nicht, wirſt du, wie ich hoffe, noch nicht vergeſſen haben. Doch mache ich dich noch einmal aufmerkſam darauf, und bitte dich, es wohl zu merken; denn viele verlangen von mir Schreiben an dich, welchen ich es nicht gerne geradezu abſchlagen mag. Die Briefe nämlich, an welchen mir gelegen iſt, werde ich immer mit dem Wort: Gott, in der einfachen Zahl anfangen; ſage ich aber im Anfang: Götter, ſo kannſt du ſchließen, daß es mir kein rechter Ernſt iſt.

Auch die Geſandten haben mich gebeten, daß ich dir ſchreiben ſoll, und das iſt auch ſehr billig; denn ſie ſprechen überall viel Gutes von dir und mir; insbeſondere der Philarchus, der jetzt gerade vieles an ſeiner Hand leidet. So hat auch Philodix, der eben von dem König in Perſien zurückkommt, vieles von dir geſprochen, welches ich dir, wenn ich nicht beſorgte, daß mein Brief zu lang werden möge, ſchreiben würde; nun kannſt du es vom Leptines hören.

Den Harniſch und die andern Sachen, wovon ich dir geſchrieben habe, kannſt du, wenn du etwa ſelbſt willſt, mitgeben; haſt du aber niemand, ſo kannſt du ſie auch dem Terillus anvertrauen; denn unter den Seeleuten iſt er mein liebſter Bekannte, auch iſt er ſonſt und ſelbſt in der Philoſophie artig unterrichtet; Tiſonus, der damals, als ich zu dir reiſte, die Aufſicht auf die Straßen-Polizey hatte, iſt ſein Schwiegervater.

Nun lebe wohl! Fahre fort zu philoſophiren und ermuntere die jungen Leute, welche um dich ſind, auch dazu. Grüße deine Ballgeſellſchaft von mir, und befehle dem Ariſtokrit und deinen andern Dienern, daß ſie dir es gleich melden ſollen, wenn ich dir etwas ſagen laſſe oder ſchreibe, und daß ſie dich fleißig an alles erinnern, was ich dir ſchreiben werde. Vergeſſe nun auch ja nicht zu verordnen, daß dem Leptines ſeine Auslagen gleich wieder erſetzt werden, damit ſein Beyſpiel auch andere ermuntere, mir gefällig zu ſeyn. Der Jatrokles, den ich neulich nebſt dem Myronides freygelaſſen habe, iſt von mir beſtellt worden, dir das, was ich dir ſchicke, zu überbringen. Gieb ihm irgend etwas zum Lohn, denn er iſt auch ſehr gut gegen dich geſinnt, und du kannſt ihn brauchen, zu was du willſt. — Uebrigens überlaſſe ich es dir, ob du dieſes Schreiben oder doch einen Auszug davon verwahren zu laſſen, gut findeſt.

Dritter Brief.

Plato an Dionyſius.

(In der gemeinen Sammlung der zweyte.)

Du räthſt mir, wie Archedemon mir geſagt hat, daß ſowohl ich als meine Freunde wohl thun würden, wenn wir aufhörten durch Worte oder Werke dir wehe zu thun. Nur den Dion nimmſt du aus, und daß du den ausnimmſt, das beweißt, daß ich über meine Freunde keine Gewalt habe. Hätte ich einige über ſie, oder über dich und den Dion, ich bin gewiß, es würde euch allen und den übrigen Griechen beſſer ſeyn. Nun aber habe ich nur darin Gewalt und Stärke, daß ich ſelbſt treu gehorche meinem beſſern Sinn!

Wiſſe indeſſen, und glaube, daß du von dem Kratiſtalus und Polixenus irrig berichtet worden biſt. Der eine ſoll dir geſagt haben, er habe gehört, daß mehrere aus meiner Geſellſchaft auf den Olympiſchen Spielen ſehr übel von dir geſprochen hätten. Vielleicht hört der Mann beſſer als ich, denn ich habe ſo etwas nicht gehört. Wenn dir wieder ſo etwas von uns zu Ohren kommt; ſo rathe ich dir, ſchreibe es mir gleich, und frage mich, ob dem ſo ſey? und glaube gewiß, daß ich mich weder ſchämen noch ſcheuen werde, dir die Wahrheit zu ſagen.

Du kennſt die Verhältniſſe, in welchen wir ſtehen, du und ich. Wir ſind beyde beynahe in ganz Griechenland bekannt, und jedermann weiß, daß wir mit einander gelebt haben; auch wird man davon in der künftigen Zeit gewiß nicht ſchweigen. Denn es wiſſen viele nur allzugut, daß mein Umgang mit dir groß und gewiß nicht unbedeutend war.

Und wozu das alles? Höre, ich will dirs ſagen vom Anfang, wie ichs denke.

Große Gewalt und große Weisheit ſind geſchaffen beyſammen zu wohnen. Sie fol gen einander, ſuchen einander und leben gerne zuſammen, und die Menſchen freuen ſich ihrer wo ſie ſie beyſammen ſehen, oder von ihrer Vereinigung hören, ſey's in dem wirklichen Leben und in dem Umgang der Menſchen, oder in den Gemählden der Dichter. So oft wir von dem Hiero ſprechen, oder von dem Lazedämoniſchen Pauſanias, unterlaſſen wir nie, uns mit Wohlgefallen auch ihres Freundes, des Simonides, zu erinnern, und uns zu erzählen, was er mit ihnen gethan und geſprochen hat. Unſre Lieder beſingen nie den Periander von Corinth, ohne den Thales von Milet. So ſteht überall, neben dem Perikles der Anaxagoras, und Kröſus und Solon die Weiſen, neben dem gewaltigen Cyrus. Dieſe in der Natur ſo ſchöne Vereinigung der Weiſen und der Gewaltigen ahmen die Dichter nach. Zu ihren Creons ſetzen ſie ihre Tereſias, den Minos zum Polyedus, zum Agamemnon den Neſtor, den Ulys, den Palamedes, und faſt glaube ich, daß in eben dem

Geiſt die Alten ſelbſt dem Jupiter ihren Prometheus beygegeben haben.

Einige von dieſen erſcheinen uns dann in beſtändiger Eintracht, andere in beſtändiger Uneinigkeit. Viele ſehen wir zu einer Zeit als Freunde vereinigt, zu einer andern getrennt als Feinde, einſtimmig in einigem und in anderm verſchiedenen Sinnes.

Wenn du nun das ſiehſt, ſo wirſt du bedenken, daß, wenn wir ſterben, unſer Ruf nicht zugleich mit uns vergeht. Für dieſen Ruf müſſen wir alſo auch Sorge tragen. Denn mich dünkt, uns darf die Zukunft nicht gleichgültig ſeyn. Nur die verworfenen niedrigen Seelen hat die Natur gleichgültig gegen den Nachruhm gemacht; aber der Edle thut alles, damit ſein Andenken in Ehren bleibe, wenn er nicht mehr iſt. Und das iſt mir ein Zeichen, daß die Abgeſchiedenen noch zurückempfinden auf die Erde, die ſie verlaſſen haben;

haben; auch ahndet das hier ſchon die Seele des beſſern Menſchen; der Schlechte ahndet es nicht; wahrer aber iſt die Ahndung der Seele des Göttlichern!

Nun, dünkt mich, wenn die Geſtorbenen, von welchen ich ſprach, es noch machen könnten, daß ihr Umgang mit ihren weiſen Freunden tadelloſer würde, gewiß würden ſie dann thun was ſie könnten, damit man beſſer von ihnen redete als nun. Das iſt aber dir und mir durch Gottes Willen noch möglich. Noch können wir, wenn wir in der vergangenen Zeit nicht ſo mit einander gelebt haben, wie es ſich gebührte, alles wieder durch That und Worte gut machen. Aber nur durch die Lehren der Weisheit erhalten wir den wahren Nachruhm, und ſchön wird der ſeyn, wenn wir dieſen Lehren folgen; aber, wie gar anders, wenn wir ihnen widerſtreben? Wir können alſo nichts heiligers noch beſſers thun, als auf dieſen einzigen Zweck alle unſre Sorgen zu richten, und nichts ſchlechters oder den Göttern mißfälligers, als wenn wir das nicht thun. Wie wir aber nun uns gegen einander zu betragen haben, und was von uns Beyden unſre Pflicht erfordert, das höre!

Als ich nach Sizilien kam, wurde ich für einen der beſten Philoſophen gehalten. Ich kam zu dir nach Syrakus, um durch dich der Philoſophie ſelbſt bey dem Volk Ehre zu machen. Aber das gelang mir nicht. Ich will nicht behaupten, daß das, was man wohl ſagen könnte, die Urſache wäre, warum mir fehlgeſchlagen iſt, was ich mit dir vorhatte. Es fehlte dir vielleicht nur am Vertrauen zu mir, und da magſt du wohl gleich damals die Abſicht gehabt haben, mich bald wieder von dir zu entfernen, um dir andere an meinen Platz anzuziehen, die inzwiſchen von mir lernen und meine Meinungen ausforſchen ſollten, alles, weil du mir ſelbſt nicht traueteſt. Das misbilligten nun Viele, und viele ſagten laut, daß du mich verachteteſt, und dich mit gar andern Dingen abgäbſt. So ſprachen die Leute von dir, und nun höre, was du thun mußt, damit auch ich, wie du es verlangſt, dir ſagen kann, wie wir künftig mit einander ſtehen können.

Schätzeſt du die ganze Philoſophie nicht werth der Mühe, dich damit abzugeben; ſo lege ſie lieber gleich bey Seite. Oder haben dir andre etwas beſſers geſagt, oder haſt du ſelbſt etwas beſſers gefunden, als ich dir ſagen konnte; ſo bleibe bey dem. Gefällt dir aber das, was ich dich lehrte; ſo mußt du auch ſelbſt für mich mehr Achtung haben.

Nun ſteht alſo alles wieder bey dir, wie es im Anfang unſrer Bekanntſchaft ſtande. Wie du vorgehſt, ſo werde ich folgen: wie du mich ehrſt, werde auch ich dich ehren. Sezzeſt du aber die Achtung gegen mich beyſeite; ſo werde ich mich begnügen zu ſchweigen.

Wenn man ſehen wird, daß du mich ehrſt; ſo wird man glauben, daß du auch die Philoſophie in Ehren hältſt, und dann wirſt du erreichen, was du von jeher gewünſchet haſt, daß dich das Volk ſelbſt für einen Philoſophen halte. Würde aber ich dich hochſchätzen, ohne ein gleiches von dir zu erhalten; ſo wird jedermann glauben müſſen, daß ich nur deine Reichthümer verehrte, und nach deinen Schätzen ſtrebte. Und wir wiſſen Beyde, daß man dergleichen Geſinnungen keinen ſchönen Namen zu geben pflegt. Ueberhaupt, wenn du mir Achtung erweiſeſt, ſo gereicht das dir und mir zur Ehre; aber, wenn nur ich allein dir anhange; ſo beſchimpfen wir uns beyde! So denke ich über die Lage, in welcher wir uns befinden. *)

---

*) Dieſe Stelle wird dem Plato ſo übel genommen, daß man deswegen den ganzen Brief für unächt erklären will. Man läßt, ſagt man, den Plato hier von ſich mit ſolchem Stolz reden, daß es ihm wohl nie eingefallen ſeyn würde, ſich ſolcher Ausdrücke zu bedienen. Mir ſcheint Plato hier gegen den Dionys nichts zu ſagen, als was er ſagen

Was du mir über das Verhältniß der Kugel *) ſagſt, das iſt nicht richtig, und das

---

mußte, um ſich vor ſeinem königlichen Schüler nicht wegzuwerfen. Er ſagt das dabey mit ſo viel feiner Schmeicheley gegen den Dionys, daß wohl niemand ihn darüber tadlen ſollte. Offenbar war ſein Umgang mit dem Dionys überall bekannt, und der Tyrann konnte die Erwartung, daß die Nachwelt von dieſem Umgang noch reden werde, eben ſowohl auf ſeine als auf Plato's Rechnung ſetzen. Am Ende konnte wohl Plato auch ſtolz ſeyn auf ſeinen Geiſt; wenn anders die Würdigung ſeiner Selbſt, die von dem Urtheil der Welt und der Nachwelt beſtätiget wird, Stolz genannt werden darf. Schreibt doch ſelbſt Ariſtoteles dem Antipater: Nicht Alexander allein hat das Recht, ſtolz zu ſeyn, weil viele Menſchen ihm unterthänig ſind; wer die Gottheit erkennt, wie er ſoll, hat eben das Recht. (Plut. περὶ Εὐθυμίας) Ueberhaupt iſt nur das eigentlich ein tadelswürdiger Stolz, der andre verachtet, und ein lächerlicher Stolz, der ſich einen Werth zuſchreibt, den er entweder nicht hat, oder, der kein Werth iſt.

*) Das griechiſche Wort, deſſen Plato ſich hier bedient, heißt vielleicht nicht eigentlich eine Kugel im mathematiſchen Sinn. Deswegen zweifelt auch Cornarus, ob das Wort hier richtig gebraucht werde. So wie er ſich aber damit tröſtet, daß nicht viel darauf ankomme, ob man dieſe Stelle, welche Plato ſo undeutlich ausdrückt, verſtehe oder nicht; ſo kann ich mich auch wohl tröſten, wenn ich ſie anders überſetze als ſie gemeint iſt, zumal da man doch auch σφαιρα, in der Bedeutung, welche σφαιρίον hat, antrift; warum nicht auch umgewandt!

wird dir Archedemus erklären, wenn er zu dir kommt.

Größer aber, und wichtiger, und heiliger iſt die Frage, die du mir durch deinen Geſandten vorgelegt haſt, und über dieſe muß ich ihn genau belehren; denn du biſt, wie er mir erzählte, mit dem, was ich dir von der Natur des Urſprungs aller Dinge ſagte, nicht zufrieden geweſen. Ich kann dir aber das, was ich dir darüber zu ſagen habe, nur gleichnißweis ſagen, damit, wenn mein Schreiben zu Waſſer oder zu Land verloren werden ſollte, der, welchem es in die Hände fällt, es nicht verſtehe, wenn er es auch ſchon leſen ſollte. So iſt es aber damit:

Alles iſt um den König des Ganzen, alles iſt um Seinetwegen da, und in Ihm iſt der Grund von allem Guten und Schönen: Der zweyte vom zweyten, der dritte vom dritten. Das nun wünſchet die Seele des Menſchen zu ergründen, und ſucht in ſich und ihres Gleichen; aber da iſt nichts, das gnüge, und in dem König und in dem übrigen, wovon ich ſprach, iſt nichts, das dem gleiche; da ſpricht die Seele von dem, was nach ihm iſt! *)

---

*) Dieſes bezieht ſich auf Plato's Lehre von der Entſtehung der Dinge. Gott, als das erſte, hat ſeinen Grund in ſich, ſo weit iſt er die erſte Urſache des erſten. Das zweyte nach ihm iſt, nach Plato, die Welt und die Dämonen. Was dieſe Schönes und Gutes wirken, davon iſt Gott die zweyte Urſache. Von dieſen Dämonen wurden endlich die Menſchen und die Thiere theils geſchaffen, theils bewohnt, das iſt alſo das Dritte, von welchem Gott die dritte Urſache iſt. Dem erſten, der Gottheit ſelbſt, gleichen die Dämonen ſo wenig als die Welt; in dieſen kann alſo die menſchliche Seele nichts göttliches finden. Sie ſpricht alſo von dem, was nach Gott iſt, nemlich von den Dämonen und der ſichtbaren Welt.

Es wollen einige auch mit dieſer Stelle ihre Behauptung, daß Plato etwas von der Dreyeinigkeit in ſeinem Syſtem aufgenommen habe, belegen. Tiedmann in ſeiner Unterſuchung über den Geiſt der ſpekulativen Philoſophie im II. Buch S. 118 widerlegt dieſe Meinung. Er deutet dieſe Stelle ein

Aber, o Sohn des Dionyſius und der Doris! was ſoll ich dir weiter ſagen über die

was zweifelhaft auf Gott, die Weltſeele und die Sonne. Eine Deutung, die von der meinigen wenig verſchieden iſt. Wenn aber derſelbe zugleich bey dieſer Gelegenheit dieſen Brief verdächtig machen will, ſo ſcheint er mir zu weit zu gehen. Seine Gründe ſind, weil in demſelben viele Gemeinplätze eingeſtreut wären, und ſolche nicht ſehr zuſammenhängend vorgetragen würden, wovon zum Beyſpiel angeführt wird, weil Plato aus den Beyſpielen der Vereinigung mächtiger Menſchen mit Weiſen folgere, Dionys und er würden der Vergeſſenheit nicht entgehen; zum andern ſage Plato, er habe des Dionys Bekanntſchaft geſucht, um die Philoſophie vor dem Volk in Anſehen zu bringen; da doch Plato ſonſt überall den großen Haufen nicht achte, und da nicht er den König, ſondern dieſer ihn geſucht habe. Endlich drittens werde der Ausdruck: die Seele ſagt, erſt bey ſpätern Schwärmern, nämlich dem Philo gefunden.

Was den erſten dieſer Einwürfe betrift, ſo ſcheint mir einmal Dionys ein Mann geweſen zu ſeyn, bey welchem Gemeinplätze wohl angewendet waren, und wenn man alle die Schriften des Plato für unächt erklären wollte, in welchen dergleichen vorkommen, ſo würden nicht viele übrig bleiben; manches auch mag wohl zu unſerer Zeit Gemeinplatz ſeyn, das es zu Plato's Zeit nicht war. In der That finde ich aber auch ſolcher Gemeinplätze in dieſem Schreiben wenige, und daß Plato überhaupt ſeine Gedanken nicht immer ſehr zuſammenhängend vorträgt, kann auch wohl keinem ſeiner Leſer entgehen; auch wird wohl kein Kritiker ſo ſtrenge ſeyn, daß er in einem Brief eben einen ſolchen Zu

Frage: woher denn das Böſe kommt? Dieſe Frage bekümmert die Seele des Denkers, und

ſammenhang der Ideen verlangen ſollte, als man ihn in einer philoſophiſchen Abhandlung ſucht. Die Gegenſtände, die man ſich in Briefen mittheilt, ſind oft ſo verſchiedener Art, daß ſie ſich in keinen Zuſammenhang bringen laſſen. Das Beyſpiel, das Herr Tiedmann anführt, belegt aber außerdem auch ſeinen Vorwurf nicht im geringſten; denn Plato ſagt etwas ſehr anders, als was Herr Tiedemann ihn ſagen läßt. Man ſieht aus dieſem Schreiben, daß der König dem Philoſophen auf eine unſchickliche Art zu begegnen anfing. Dieſer wollte ihm darauf zu verſtehen geben, daß er das nicht leiden werde. In dieſer Abſicht macht er alſo erſt den König auf ihre Verhältniſſe, die der Nachwelt nicht unbekannt bleiben würden, aufmerkſam; dann bemerkt er in verſchiedenen Beyſpielen, wie ſehr diejenigen Großen von der Nachwelt getadelt würden, welche ihre weiſeren Freunde nicht anſtändig behandelt hätten; und endlich ermahnt er ihn, ſich nach dieſem Beyſpiel zu richten, wobey er ihm zugleich deutlich ſagt, daß er wegen des Reichthums des Königs ſich nicht unſchicklich von ihm werde behandeln laſſen. Mich dünkt, dieſe Ideen hängen alle wohl zuſammen, und keine derſelben enthält einen Gemeinplatz. Der zweyte Grund, den Herr Tiedemann gegen die Aechtheit dieſes Briefes anführt, ſcheint mir eben ſo unſchließend. Plato wollte allerdings die Philoſophie nicht populär gemacht haben, aber Ehrfurcht gegen ſie wollte er doch dem Volk einprägen. Da nun dieſes von einer bloßen theoretiſchen Philoſophie, von welcher daſſelbe keinen Nutzen hat, ſchwerlich zu erwarten war; ſo ſchiene es Plato auch wer dieſe nicht auflöſen kann, der rühme ſich nur nicht, die Wahrheit gefunden zu ha-

zu dieſer Abſicht wichtig, daß einer der weiſeſten und ein angeſehener König ſeines Zeitalters dem Volk durch Thaten beweiſe, wie wohlthätig zumal auf dem Thron die ächte Philoſophie werden könne. Das ſagt aber Plato nicht, daß er von ſelbſt zu dem König gekommen wäre. Die Stelle, auf welche Herr Tiedemann zielt, leidet gar wohl die Erklärung, daß Plato's Abſicht, die Philoſophie dem Volk ehrwürdig zu machen, eine mit von den Urſachen geweſen wäre, warum er ſich habe überreden laſſen, zu ihm zu kommen, und eben dieſes wird von ihm in dem ſiebenten Brief umſtändlicher erläutert. Endlich weiß ich zwar in der That auch mich gerade keiner Stelle zu erinnern, in welcher ein Zeitgenoſſe Plato's geſagt habe: die Gottheit ſpricht; aber daß dieſer Ausdruck, zumal in der orakelmäßigen Stelle, in welcher er vorkommt, von Plato, deſſen poetiſcher Styl in jeder Zeile ſeiner Schriften unverkennbar iſt, gebraucht worden ſey, ſcheint mir nichts weniger als unglaublich; und dieſe und dergleichen Redensarten für ſchwärmeriſch zu halten, wäre doch auch wohl zu proſaiſch geurtheilt. Doch in unſern altklugen Zeiten pflegt bald alles, was aus Gefühl geſagt und gethan wird, für Schwärmereien gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hätteſt, und wenn man, ohne dich geleſen zu haben, einen Anſpruch auf Gelehrſamkeit machen könnte, wer würde dich in dem proſaiſchen Zeitalter, in welchem das die höchſte Weisheit iſt, nichts zu ſehen, als was vor den Füßen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch leſen wollen!

n. (*) Zwar haſt du mir in deinem Gar-
; als wir in dem Lorbeerhaine wandelten,

---

*) Daß Plato die Materie, oder den Stoff der Dinge mit Gott für gleich ewig und für unfähig hielte, den Eindruck der göttlichen Idee, oder die Aehnlichkeit des Urbildes der Welt das Gott ſahe, da er ſchuf, anzunehmen, iſt wohl ausgemacht. Ingleichen läßt ſich auch wohl nicht zweifeln, daß Plato ſich die phyſiſchen Kräfte der Materie als die materielle Weltſeele dachte, mit welcher Gott den Geiſt der Harmonie vereinigte, um ſie einer zweckmäßigen harmoniſchen Leitung des zur Welt geordneten Chaos fähig zu machen. Aus dieſen Begriffen läßt ſich dann einſehen, wie der Philoſoph ſich den Urſprung des Uebels dachte. Selbſt dieſer Brief beweiſt aber, daß Plato die Schwierigkeiten wohl einſahe, welche auch dieſer Darſtellung anhängen, und welche man doch, wie mich dünkt, oft größer gemacht hat, als ſie ſind. Wenigſtens wird eine Theodicee nach Plato's Syſtem dem menſchlichen Geiſt immer weit annehmlicher, und vielleicht in der Moral weit wirkſamer ſeyn, als viele andere. Und ganz entbehrlich ſcheinen mir doch die Theodiceen nicht, ſo lang unſer Herz noch Anſprüche an uns macht, und unſer Verſtand uns mehr nicht ſagen kann, als daß er nichts weiß!

Uebrigens hoffe ich hier den Sinn des Plato nicht verfehlt zu haben, wenn ich die Wörter ὃ πάντων αἴτιον κακῶν nicht wie die lateiniſchen Ueberſetzer thun, auf die Frage ſelbſt ziehe, ſondern auf den Gegenſtand der Frage. Ich ſehe nicht, was in dieſem der Sprache zuwider wäre, und finde ſonſt keinen Sinn in der Stelle; denn die Frage könnte doch, als Frage, unmöglich die Urſache von allem Uebel ſeyn.

behauptet, daß du das alles wüßteſt, und daß du es von dir ſelbſt gefunden hätteſt. Und ich ſagte dir, wenn du das glaubteſt, ſo würdeſt du mir viel Worte ſparen; noch hätte ich aber keinen gefunden, der das wiſſe, und mir ſelbſt mache dieſe Frage viel zu ſchaffen. Vielleicht haſt du aber einmal etwas von jemand gehört, und irgend ein gutes Glück hat dich auf die Spur gebracht; nachher aber magſt du wohl die Beweiſe, die du hörteſt, nicht ſo wie ſie beſtehen konnten, zuſammengehangen haben, ſondern du haſt ſie vermuthlich ſo lang hin und her geworfen, bis dir deine Einbildung eine Hypotheſe eingabe, die dir gefiel. Damit iſt es aber nicht ausgemacht! Doch iſt der Fehler dir nicht allein eigen. Vielmehr kann ich dir ſagen, daß ſelten mich jemand zum erſtenmal gehört hätte, dem es nicht im Anfang eben ſo ergangen wäre. Und manche ſind nun ſchwer, manche leichter zurückgekommen, aber kaum wird Einer geweſen ſeyn, dem es ganz leicht geworden wäre.

Da nun aber dem ſo iſt, und da dergleichen Dinge ſo vielen begegnen, ſo dünkt mich haben wir nun auch in dieſer Rückſicht gefunden, in welchem Verhältniß wir, wie du ſchreibſt, gegen einander ſtehen müſſen. *) Denn wenn du das alles überlegſt, und andere um Rath fragſt, und wenn du das, was ich dir ſage, mit dem zuſammenhältſt, was du von andern hörſt, und dann wieder alles genau erwägſt, ſo mußt du dich überzeugen, und dich mit vollem Vertrauen an Uns und die Unſrigen halten. Wie wär' es anders möglich?

Du haſt wohl gethan, daß du den Archedemon zu uns geſchickt haſt. Wenn er wieder zu dir kommt, und dir meine Antwort bringt, und meldet, was ich geſagt habe; ſo

---

*) Dieſer Uebergang zu dem Hauptgegenſtand dieſes Briefes iſt etwas gewaltſam. Einem aufmerkſamen Leſer wird es aber wohl von ſelbſt in die Augen fallen, daß Plato die Hypotheſenſucht des Dionys ſelbſt dazu brauchen will, um ihn wieder an ſich, und an ſeine Schule zu ziehen, wo er noch ſo vieles zu lernen hätte, um richtiger zu philoſophieren.

werden dir vielleicht wieder neue Zweifel einfallen, und wenn du dann klug biſt, ſo ſchickſt du mir ihn noch einmal, und dann wird er wieder mit einer neuen Ladung zu dir zurückfahren. Haſt du aber dieſes nun ein paar mal gethan, und willſt du das, was ich dir ſagen laſſe, genau durchdenken und prüfen, ſo müßte es ein großes Wunder ſeyn, wenn du nicht alsdann die Sachen alle von einer ganz andern Seite ſehen ſollteſt, als nun. Das thue alſo und faſſe Muth, und glaube, daß der Handel, den du alsdenn durch den Archedemus treiben wirſt, der ſchönſte und herrlichſte iſt, den du treiben kannſt! Habe du bey dem allem nur acht, daß dieſe Dinge nicht unter den rohen und unwiſſenden Haufen kommen.

Mich dünkt, dem großen Haufen müſſen dergleichen Ideen höchſt lächerlich ſcheinen, und nur die feinern Seelen können ſie aufnehmen mit Ehrfurcht und mit dem Gefühl ihrer

ttlichkeit. Aber, nur ein fleißiges, müh-
nes Durchdenken vieler Jahre kann ſie läu-
n, wie das Gold mit Mühe geläutert wird.
enn wunderbar iſt es allerdings, wie viele,
t dem gelehrigſten Verſtand, mit dem be-
n Gedächtniß, geſchickt zu prüfen und zu
theilen, doch erſt nach dreyßigjähriger Ar-
it und Mühe, ſpät in ihrem Alter erkann-
n, wie lichtvoll und wie wahr das iſt, was
in dem Anfang für unglaublich hielten; wie
ar anders als das, was ſie anfangs glaub-
en. Das bedenke alſo, und hüte dich, daß
u nicht nun ſchon etwas von dir hören läßt,
as deiner unwürdig wäre, und das du be-
euen möchteſt. Am beſten wirſt du das ver-
neiden, wenn du vor der Hand noch nichts
ſchreibſt, ſondern erſt alles vollſtändig ausler-
neſt. Denn du wirſt ſchwer verhüten können,
daß, wenn du etwas ſchreibſt, nichts davon
unter die Leute komme. Deswegen habe auch
ich ſelbſt noch nichts über dieſe Gegenſtände
geſchrieben, und du wirſt weder jetzt noch ir-

gend jemals ein Werk des Plato finden, das von ihnen handle, ſondern was ich darüber geſchrieben habe, iſt alles vom Socrates, der ſchon als Jüngling ein Weiſer war. *) Lebe wohl,

---

*) Auch dieſe Stelle hat zu einem Beweis dienen ſollen, daß dieſer Brief unächt iſt, und in der That iſt es auch ſehr wahr, daß Plato hier etwas ſehr anſtößiges ſagt, das allem zu widerſprechen ſcheint, was in Plato's Werken vor Augen liegt. Selbſt aber um dieſer anſcheinenden Unrichtigkeit willen ſcheint mir dieſes Schreiben deſtomehr ächt zu ſeyn; indem, wer dem Plato ſolch einen Brief hätte unterſchieben wollen, ſich wohl gehütet haben würde, eine Blöße dieſer Art zu geben. An ſich ſcheint mir aber der Widerſpruch auch nicht ſo ſchwer zu heben. Plato ſagt gar nicht, daß er über die Philoſophie nichts geſchrieben habe, auch nicht, daß die Dialogen, welche ihm zugeſchrieben werden, von dem Socrates wären geſchrieben worden; ſondern er ſagt nur, wenn ich ſeine Worte umſchreiben darf: „Von den geheimen Dingen und den tiefern Erörterungen der Fragen über den Urſprung des Böſen u. d. gl. habe ich nichts geſchrieben. Freylich laufen viele meiner philoſophiſchen Schriften im Publikum herum; aber keine von ihnen enthält etwas von meinen eignen Spekulationen über dieſe Gegenſtände, ſondern nur das, was ich von dem Socrates gehört habe, und wie dieſer dachte, da er noch jünger war." — Ob Plato ſich hier nicht ſelbſt betrogen hat, oder ob Socrates nicht wirklich auch in ſeiner Jugend manches über die Schöpfung, die Materie, die Seelenwanderung u. d. gl. poetiſirt hat, traue

wohl, und folge mir! Lies dieſen Brief vielmal und oft, und dann verbrenne ihn. — So viel von dem.

---

traue ich mich nicht zu entſcheiden. Es iſt ſehr möglich — und welchem Denker iſt es nicht ſchon oft ſo gegangen? — Daß Plato dem, was er von dem Sokrates gehört hatte, ſeine eigne Farben und Geſtalten gab, und endlich ſelbſt glaubte, ſein Lehrer habe die Sachen gerade ſo hingeſtellt, und da Plato einige ſeiner Dialogen ſchon zu Socrates Lebzeiten heraus gegeben hat, ſo iſt es nicht ſehr wahrſcheinlich, daß er wiſſentlich ſeinen Lehrer eine andere Rolle habe ſpielen laſſen, als diejenige, die er ſich an ihm geſehen zu haben dachte. Nicht weniger wahrſcheinlich iſt es aber auch, daß Socrates ſelbſt in ſeiner Jugend, wie er nachher dem Euklid vorgeworfen hat, mehr mit Sophiſten als mit Menſchen zu leben wußte, und iſt es wahr, daß er den Anaxagoras gehört hat, und daß er in der Schule der Phyſiker ſehr fleißig war; ſo iſt es beynahe nicht anders möglich, als daß er anfangs über dergleichen Dinge nicht ſelbſt ſpekulirt haben ſollte; vielmehr iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß eben er die gröbere Phyſik und Coſmogonie der ältern Philoſophen verfeinert, und ihnen die Geſtalt der höhern ehrwürdigern Myſtik gegeben hat, in welcher ſie nun in den Werken des Plato erſcheint. Sein reiner Genius führte ihn vielleicht erſt in ſeinem Alter zu der beſcheidenern Weisheit des Menſchenſinns, und deswegen ſagt auch hier Plato, daß dieſe Dinge dem Socrates, da derſelbe noch jung geweſen, angehört hätten. Dieſe Vermuthung wird denjenigen nicht unwahrſcheinlich vorkommen, welche die Philoſophie ihres angehenden männlichen Alters mit dem

Du wunderſt dich, warum ich dir de
Poliren nicht ſchicke; glaube mir, er und Ly
kophron und alle die, welche nun um dich ſind
alle die ſind, wie ich immer ſagte und noc
ſage, ſowohl in Anſehung ihres Genies al
in der Ordnung ihrer Gedanken und ihres Vor
trags weit unter dir. Und es iſt gewiß nicht
wie viele ſagen wollen, blos Gefälligkeit ge
gen dich, wenn ſie dir in euren philoſoph
ſchen Streitigkeiten nachgeben; ſondern ſi
können wirklich nicht gegen dich aufkommen
und du verfährſt ſehr gelinde und ſehr freyge
big mit ihnen. Doch, das iſt ſchon zuvie
von ſolchen Leuten, wie dieſe ſind! Den Phi
liſtion hingegen benutze ſehr, wenn es ander
ſeine Umſtände erlauben; auch rathe ich dir
den Speuſippus zu benutzen, und dann ſchick
ihn wieder; denn dieſer Speuſippus hat auc

---

zuſammenhalten, was ſie in ihrem grauen Alte
gedenken. Und wohl denen, die alsdann auch vo
ihrem guten Geiſt zu der Beſcheidenheit des einfa
chern Menſchenſinns zurückgeführt werden, und no
Geſchmack und Seele für ihn übrig behalten haben.

dich nöthig. Philiſto hat mir verſprochen, daß er gerne nach Athen kommen wolle, wann du ihn von dir läſſeſt. — Daß du den aus den Steinbrüchen losgelaſſen haſt, daran haſt du wohl gethan. Es war nicht viel, was für ihn und ſeine Leute und für den Hegeſippus und den Ariſton verlangt wurde. Denn du ſchreibſt mir ja ſelbſt, du werdeſt es ſelbſt nicht leiden, daß jemand dieſem oder jenem etwas zu Leide thue. Dem Lyſiklides muß ich übrigens mit Wahrheit das Zeugniß geben, daß er allein von allen denen, die aus Sizilien zu uns nach Athen kamen, nichts gethan hat, was meinen Umgang mit dir ſtören könnte; vielmehr hat er immer ſelbſt das, was in deinem Betragen gegen mich gut war, noch mehr ausgeſchmückt und erhoben.

Vierter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der dritte.)

Plato an Dionys.

Du fragſt: ob wir in den Grüſſen, die wir uns am Anfang unſrer Briefe zu ſchreiben pflegen, nicht einander lieber wünſchen ſollten, froh zu ſeyn, als, wie ich in meinen Briefen pflege, wohl zu ſeyn; und es haben mir verſchiedene erzählt, ſie hätten es mit angehört, daß du in Delphi ſogar den Gott nach deiner Art angeredet, und auch geſchrieben hätteſt:

> Sey froh, und gieb dem König frohes
> Leben!

Ich geſtehe dir, ich würde niemand rathen, ſich einer ſolchen Anrede weder an die Menſchen noch viel weniger an die Götter zu bedienen. Nicht an die Götter, weil ich glaube, daß das, was wir froh ſeyn nennen, gegen ihre Natur iſt, denn Freude und Schmerz iſt ihnen gleich unbekannt; nicht an die Menſchen, weil Freude und Schmerz ihnen gleich ſchädlich iſt, und ihre Seele ſtumpf macht, und vergeßlich und unweiſe, und geneigt zu aller Ungerechtigkeit. — So denke ich von dieſem Gruß, und das magſt du nun aufnehmen wie du willſt!

Uebrigens muß ich vernehmen, daß du zu einigen Geſandten geſagt haben ſollſt, du hätteſt ehemals in meiner Gegenwart dich erklärt, daß du geſonnen wäreſt, nicht allein die griechiſchen Städte Siziliens wieder aufzubauen, ſondern auch den Deſpotismus, mit welchem du die Syrakuſaner bisher regiert hätteſt, zu erleichtern, und dem Volk eine monarchiſche Verfaſſung zu geben; von dieſem Vorſatz aber, der dir ſo ſehr angelegen geweſen wäre, hätte ich allein dich abgehalten, und nun ermahnte ich dennoch, wie du ſagſt, den Dion unaufhörlich, daß er das alles ſelbſt thun ſollte, und arbeitete mit ihm blos darauf, durch Ausführung eben der Ideen, die wir dir abgerathen hätten, dir dein Reich aus den Händen zu reißen.

Du mußt wiſſen, warum du ſolche Dinge ausſprengſt, und was du für einen Vortheil davon haſt; mir aber kannſt du mit ſolchen Unwahrheiten keinen Schaden bringen. Hat doch ſchon Philiſtides und ſo viele andere, blos deswegen, weil ich bey dir auf dem Schloſſe wohnte, mich genug bey deinen Lohnſoldaten und in ganz Syrakus verläumdet; und glaubte doch damals auch die ganze Stadt, daß ich Schuld an allem Uebel wäre, das bey euch geſchahe, indem du nichts thäteſt, als was ich dir riethe. Du aber weißt am beſten, daß ich zwar freylich in dem Anfang, da ich noch etwas Gutes ſtiften zu können hoffte, manchmal von ſelbſt Hand an die Staatsgeſchäfte zu legen mich bemühte, daß aber ſelbſt damals alle meine Arbeiten ſich beynahe nur auf einige Vorreden zu euren Geſetzen beſchränkten, denen noch dazu du oder wer es ſonſt war, noch manches beygeſetzt haben ſoll. Wenigſtens höre ich, daß nach der Hand ſich einige daran gemacht, und alles wieder auf Schrauben geſetzt haben ſollen, welches jedoch jeder, der mich kennt, leicht von meiner Arbeit unterſcheiden wird. In der That brauche ich alſo weder bey den Syrakuſanern, noch bey denen, welchen du ſolche Dinge vorſagſt, noch mehr verläumdet zu werden; vielmehr bedarf ich einer Verantwortung, ſowohl für jene alte, als auch für dieſe neuere weit härtere und drückendere Beſchuldigungen.

Zwey Dinge werden mir zur Laſt gelegt; meine Verantwortung muß alſo auch zweyfach ſeyn. Zuerſt muß ich darlegen, daß ich guten Grund gehabt habe, warum ich mit dir in den Staatsgeſchäften nichts gemein haben wollte; und dann zum andern, daß ich dir von dem Vorſatz, den du gehabt haben willſt, nie abgerathen, noch dich jemals gehindert habe, die griechiſchen Städte in Sizilien wieder aufzubauen.

Zuerſt alſo von jenem. Ich kam nach Sizilien, berufen von Dion und von dir. Jenen habe ich jederzeit hochgeſchätzt, und er war ſchon lange mein Freund. Er ſtunde damals in dem mittlern und männlichen Alter, das, wie jedermann leicht einſieht, das beſte und geſchickteſte iſt, in den Verhältniſſen zu rathen, in welchen du dich damals befandeſt. Du hingegen wareſt noch ſehr jung, und ſehr unerfahren und ſehr unwiſſend in allem, was du hätteſt wiſſen ſollen. Ich aber kannte dich gar nicht. Es dauerte nicht lang, und Dion wurde, ich weiß nicht, durch welchen Zufall oder durch welchen Menſchen oder Gott, von dir getrieben.

Nun ſtandeſt du allein! — Sage ſelbſt, hätte ich damals unternehmen ſollen, mit dir das Ruder des Staates zu führen? Ich, der ich ſahe, daß der Weiſeſte und Beſte uns verloren war, und nur der Unweiſe uns bleibe; umgeben von einem Haufen von Thoren und ſchlechten Leuten, unter welchen er glaubte zu regieren, da er doch nur that, was dieſe wollten. Was ſollte ich unter dieſen Umſtänden anders thun, als was ich am Ende zu thun gezwungen war; nämlich, allem Antheil an den Staatsgeſchäften mich zu entſchlagen, und nur auf meiner Hut zu ſeyn, damit ich nicht der Bosheit und dem Neid Blößen zu irgend einigem Argwohn gäbe? Das war auch meine einzige Sorge, und nebenbey ſuchte ich nur dich und den Dion, ob ihr gleich ſo weit von einander getrennt, und ſo ſehr geſpannt waret, wieder mit einander auszuſöhnen. Ich fordere dich ſelbſt zum Zeugen auf, ob ich jemals dieſen meinen Zweck zu verfolgen nachläſſig war? Endlich, da ſich der Krieg entſpann, wurden wir nicht ohne große Mühe einig, daß du mich entlaſſen, nach dem Frieden aber den Dion und mich wieder zu dir rufen wollteſt, worauf wir beyde bey dir bleiben ſollten. Das alles geſchahe bey meinem erſten Aufenthalt, und bey meiner Errettung von deinem Hof.

Als der Frieden geſchloſſen war, riefſt du mich zum andernmal zu dir, aber nicht wie du verſprochen hatteſt, ſondern du riefſt mich allein, und verſprachſt mir nur, den Dion ebenfalls in einiger Zeit nachkommen zu laſſen. Da ſchlug ich dir alles ab, und zerfiel deswegen ſelbſt mit dem Dion. Denn dieſer glaubte, es wäre beſſer, daß ich deinem Ruf folgte, und zu dir käme. Indeſſen verſtrich ein ganzes Jahr. Da ſchickteſt du mir ein Schiff, und ſchriebſt mir wieder, und verſprachſt mir wieder in deinen Briefen, daß, wenn ich käme, du auch gegen den Dion dich vollkommen ſo betragen wollteſt, wie ichs nur wünſchen könnte. Würde ich aber nicht kommen, ſo würdeſt du gerade das Gegentheil thun Ich ſchäme mich zu ſagen, wie viel Brief nach Briefen ich von dir, und aus Italien und aus Sizilien von allen meinen Freunden und Bekannten empfangen habe, die alle mir anlagen, zu dir zu kommen, und deiner Bitte ſtatt zu geben. So einſtimmig wünſchten alle, und unter allen Dion am meiſten, daß ich mich ermannen und die Reiſe antreten ſollte. Vergebens ſchützte ich mein Alter vor, vergebens ſagte ich ihnen voraus, daß du der Mann nicht wäreſt, der den Verläumdungen unſrer Feinde, die nur immer Zwietracht und Uneinigkeit zu ſtiften trachteten, widerſtehen könnte.

Denn damals ſahe ich ſchon, und noch ſehe ich täglich, daß ſowohl in den Paläſten der Könige, als in den Häuſern der Bürger, Reichthum und Ueberfluß überall, nach dem Maas ſeiner Größe, immer nur Verläumder, und gefährliche, ſchädliche Schmeichler nährt, und das iſt das größte Uebel, das dem Reichthum und der Menſchengewalt anzuhängen pflegt. Das ſahe ich alſo wohl, dennoch ließ ich alles ſtehen und liegen, und gieng, damit wenigſtens niemand meiner Freunde mich beſchuldigen könnte, daß ich ſie hätte retten können, und daß nur meine Trägheit Schuld an ihrem Unglück wäre. Ich kam alſo; aber wie es hernach gegangen iſt, das weißt du genug. Im Vertrauen auf die Zuſage deiner Briefe verlangte ich, daß du den Dion zurückrufen, und ihm wieder dein Zutrauen und ſeine alte Stelle unter deinen Freunden geben ſollteſt. Ich legte dir zugleich die Gründe dar, warum ich es für ſo wichtig hielte, daß ihr wieder Freunde würdet, und hätteſt du mir damals gefolgt, ſo würde es, wenn mich nicht alles betrügt, wahrſcheinlich beſſer um dich ſtehen, und um ganz Syrakus und um unſre Griechen. Hernach verlangte ich, daß du wenigſtens das Vermögen des Dion ſeinen Freunden ausliefern, und es nicht verkaufen und in den Händen der Leute laſſen ſollteſt, denen du es zum Verkaufen hingabſt, und die dir bekannt genug ſind. Endlich wollte ich nur, daß du ihm das Geld, das er ſonſt jährlich erhielte, und ehe mehr als weniger ſchicken ſollteſt, damit er nicht am Ende wohl gar noch darunter leiden müßte, daß ich zu dir gekommen bin. Da du nichts von dem allem thun wollteſt, was ich forderte, verlangte ich wieder zurückzukehren. Da bateſt du mich, daß ich nur noch das Jahr bey dir bleiben möchte, und verſprachſt wieder, dem Dion ſein ganzes Vermögen zurück zu geben, nur mit dem Beding, daß er die Hälfte in Corinth bezöge, und die andere Hälfte ſeinem Sohne zugetheilt würde. — Doch, du haſt ſo viel verſprochen, und ſo nichts gehalten, daß ich nicht fertig werden würde, wenn ich alles erzählen wollte. Ich will alſo Alles in Einem zuſammenfaſſen; denn, da du gegen dein ausdrückliches Verſprechen, keine Veränderung mit den Gütern des Dions ohne ſeinen Willen vorzunehmen, ſie dennoch eigenmächtig hinter ihm her verkauft hatteſt, da ſetzteſt du, du vortreflicher Mann, äußerſt kindiſch die Krone auf die Treuloſigkeit, womit du ſo oft dein Wort gebrochen haſt, und erdachteſt eine häßliche, niederträchtige, ſtrafbare und noch dazu zweckloſe Liſt, womit du mich, eben als wenn mir alles, was um mich her geſchahe, verborgen ſeyn könnte, ſo zu erſchrecken hoffteſt, daß ich es nicht mehr wagen würde, mich noch mit einem Wort für Dion zu verwenden. Du hatteſt nämlich damals den Heraklides vertrieben, und da dieſes ganz Syrakus ſo wie ich ſelbſt für höchſt ungerecht hielte, und ich deswegen nebſt dem Theodotus und Eurybius dich bat, ihn zurück zu rufen, nahmſt du daher den Vorwand, mich zu beſchuldigen, daß ich nun deutlich an den Tag gelegt hätte, wie wenig ich nach dir fragte, und wie ſehr ich hingegen um den Dion und um ſeine Freunde mich bekümmerte; denen zu gefallen ich den Theodotus und Heraklides, die beyde ſehr vieler Verbrechen wegen angeklagt wären, ihrer Strafe entziehen wollte. Siehe, das iſt alles, was wir von Staatsgeſchäften mit einander getrieben haben; oder war ſonſt noch etwas vorgefallen, worüber wir uns entzweyt hätten, ſo bezog ſich doch alles allein auf das. Und das darf dich gar nicht befremden! Denn ich würde in den Augen aller Rechtſchaffnen billig als ein ſchlechter Mann erſcheinen, wenn ich, geblendet von der Größe deiner Gewalt, meinen alten vertrauten Freund, der, aufrichtig zu ſagen, bey weitem nicht geringer iſt als du, wenn ich den in dem Unglück, in das du ihn geſtürzt haſt, verlaſſen, und dir, der du ſo ungerecht gegen ihn biſt, ſo angehangen hätte, daß ich deines Reichthums wegen mit allem zufrieden geweſen wäre, was dir gut dünkte. Denn, wer würde nicht von mir gedacht haben, daß blos dein Reichthum mich geblendet hätte, wenn ich je von Dions Seite auf deine getreten wäre? Dieſe meine Treue gegen den Dion war alſo allein die Urſache des Mißtrauens, das unſre Freundſchaft getrennt, und unſre Verbindung aufgelöſt hat. Und an dem allen biſt du allein Schuld geweſen.

Und dieſe Darlegung unſers Verhältniſſes führt mich von ſelbſt auf den zweyten Punkt meiner Verantwortung. Ueber das, was jetzt geſchehen iſt, richte du ſelbſt, ob ich die Wahrheit ſage, oder nicht.

Ich ſage nämlich, daß, als du etwa zwanzig Tage vor meiner Abreiſe aus Syrakus in deinem Garten, in Gegenwart des Archedemus und des Ariſtokritus, mir eben den Vorwurf machteſt, daß ich nämlich dem Heraklides und ſeinen Freunden mehr anhienge als dir, du noch hinzuſetzteſt: ob ich noch wüßte, wie ich dir gleich in dem Anfang unſrer Bekanntſchaft gerathen hätte, die griechiſchen Städte in Syrakus wieder herzuſtellen? Ich antwortete dir damals, daß ich das noch wohl wiſſe, und daß ich noch eben dieſes für das Beſte hielte. Darauf ſagte ich ferner: (denn es muß nun alles herausgeſagt werden) ob ich dir damals nur das, oder ob ich dir noch etwas anders gerathen hätte? Du geſtandeſt, daß

daß du dich wohl noch erinnerteſt, was damals geſagt worden wäre; aber du wurdeſt dabey ſehr aufgebracht, und wollteſt mir, wie du glaubeſt, etwas bitteres ſagen; denn du empfandeſt es tief in der Seele, ob du jetzt gleich das alles nur anſieheſt wie einen Traum. Wenn ich mich recht erinnere, ſagteſt du mit einem ſehr unſchicklichen Gelächter; ſo haſt du mir damals, wie ein Präzeptor, allerley zu thun und zu laſſen befohlen. Ich antwortete, du erinnerſt dich wohl. Darauf ſagteſt du: gehörte das auch zur Geometrie, oder wohin ſonſt? Auch darauf hätte ich gar manches antworten können; aber aus Furcht, daß du meine Abreiſe, welcher damals nichts im Weg zu liegen ſchiene, verhindern möchteſt, wenn ich dich mit einem Wort beleidigte, ſchwieg ich ſtille.

Dieſes alles beweiſt nun genug, wie wenig du Grund haſt, mich zu beſchuldigen, daß ich dich abgehalten hätte, die griechiſchen Städte, welche die Barbaren verwüſtet hatten, wieder herzuſtellen, oder deine Gewalt über die Syrakuſaner zu beſchränken, und ihnen ſtatt deines Deſpotismus eine monarchiſche Conſtitution zu geben. Wahrhaftig, du konnteſt keine Verläumdung gegen mich finden, die mir weniger angemeſſen wäre, als dieſe. Wäre irgendwo ein Richter, der zwiſchen mir und dir urtheilen könnte; ſo würde es mir leicht ſeyn, gerade von dem Gegentheil Beweiſe vorzulegen, und darzuthun, daß ich dir allerdings das alles angerathen habe, und daß du hingegen meinen Rath nicht annehmen wollteſt, ſo ſehr es in die Augen fällt, daß du nichts thun kannſt, was deiner Inſel, oder deiner Stadt, oder dir ſelbſt vortheilhafter wäre.

Und nun, wenn du leugneſt, daß du dieſe Verläumdung gegen mich ausgeſtoßen hätteſt, und du haſt ſie doch geſagt: ſo kann ich rechten mit dir; geſtehſt du ſie aber ein, ſo folge dem Beyſpiel des Steſichorus, und widerrufe was du geſagt haſt, und tritt von der Lüge auf die Seite der Wahrheit.

Fünfter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der vierte.)

Plato an Dion.

Jedermann weiß, daß ich in der ganzen Zeit, an allem dem, was mit dir vorgegangen iſt, den lebhafteſten Antheil genommen habe, und daß ich keine Mühe geſpart habe, deiner Sache einen guten Ausgang zu verſchaffen, blos aus meiner reinen Liebe gegen alles, was ſchön und gut iſt. Denn ich glaube, daß diejenigen, welche mit wahrem Gefühl groß denken und groß handeln, auch mit Ehre gekrönt zu werden verdienen. — Und, unter Gottes Beyſtand iſt auch bis nun alles erwünſcht von ſtatten gegangen. Aber groß iſt der Kampf, der euch noch bevorſteht. Denn Thätigkeit, Stärke, Muth haben mehrere ſchon gezeigt; aber im Geiſt der Wahrheit, mit Gerechtigkeit, mit Großmuth, mit Anſtand zu handeln, das iſt es, worin diejenigen, deren Seelen dieſen Tugenden nachgeſtrebt haben, ſich vor allen andern unterſcheiden müſſen. Du ſiehſt, was ich ſagen will, und weißt, daß es uns nun ziemt, in dem allem die Leute, die du kennſt, weiter als Knaben hinter uns zu laſſen. Wir müſſen zeigen, daß wir das ſind, wofür wir uns ausgeben. Und mit Gott wird uns auch das nicht ſchwer fallen. Denn andere ſind gezwungen, viele Umſchweiſe zu gebrauchen, ehe ſie nur bekannt werden. D biſt aber nun ſo weit gekommen, daß, wenn ich ſo ſagen darf, die ganze Welt ihre Augen nun nur auf einen Ort, und in dem Ort nur auf dich richtet. Nun arbeite auf der großen Scene, wo dich alle ſehen, daß du in dir und wieder den alten Lykurg darſtellſt, oder den Cyrus, oder wer ſonſt in der Tugend und in der Weisheit der Geſetzgebung ihre Stufe errungen hat; zumal jetzt, da ſo viele bey uns und faſt alle vermuthen, daß nun, nachdem Dionys geſtürzt iſt, auch eure Unternehmung bald an deinem, und Theodots, und Heraklidens und der Uebrigen Ehrgeiz ſcheitern werde. Wohl wünſchte ich, daß ſo keiner da wäre; ſind ſie aber da, ſo ſey ihr Arzt und beſſere ſie, und möchte euch das alles zum beſten gelingen.

Doch, das alles weißt du ſchon, und es iſt lächerlich, daß ich mir herausnehme, es dir zu ſagen. Aber, ſelbſt die Jungen ermuntern ja oft auf der Scene den Dichter; warum ſollte nicht auch ich mein Wort dem Freunde zurufen, der da weiß, mit welcher eifriger Liebe ich an ihm hange. Fahr alſo fort in deiner großen Laufbahn, und laß michs wiſſen, wenn du etwas brauchſt. Hier iſt noch alles wie du es verlaſſen haſt. Ihr aber meldet uns doch, was ihr gethan habt, und was ihr noch thut; denn wir hören vieles,

und wiſſen doch wenig. Zwar laufen viel
Briefe von dem Theodot und dem Heraklide
in Aegina und in Sparta herum, aber wi
geſagt, man erzählt uns vielerley von euch
aber nie etwas, worauf wir uns verlaſſe
könnten. Das muß ich dir aber doch noch ſa
gen, daß viele dich beſchuldigen, du wäreſt z
wenig leutſelig. Merke dir, daß, wenn ma
durch Menſchen wirken will, man auch ſuche
muß, ihnen zu gefallen;*) und daß Har
näckigkeit und Eigenſinn meiſt eine Folge de
Einſamkeit iſt — Sey glücklich.

---

*) Man würde ſehr ungerecht gegen Plato ſeyn, wen
man dieſe Stelle von etwas anderm, als von de
gleichgültigſten Dingen verſtehen wollte.

Sechſter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der ſiebente.)

Plato an die Freunde und die Angehörigen des Dion.

Ihr habt mir geſchrieben, daß ihr der Meinung wäret, ihr müſtet nach eben den Planen arbeiten, welche Dion vorhatte; und habt mich erſucht, euch darin mit Worten und Werken beyzuſtehen, ſo viel ich vermag. Iſt das euer Ernſt, und denkt ihr wirklich wie Dion dachte, ſo gebe ich euch mein Wort, daß ich in eure Gemeinſchaft treten will; wo nicht, ſo muß ich euren Antrag weiter überlegen. Damit ihr nun aber auch wißt, wie Dion dachte, ſo will ich, nicht aus bloßen Vermuthungen, ſondern weil ich es wohl weiß, euch ſeine Gedanken und ſein ganzes Vorhaben eröffnen.

Als ich in meinem vierzigſten Jahre zum erſtenmal nach Syrakus kam, war Dion in dem Alter, in welchem nun Hiparinus ſteht, und ſchon damals hielte er dafür, daß Syrakus frey ſeyn, und nach den ſicherſten und beſten Geſetzen regiert werden müſſe; und in dieſer Geſinnung iſt er verharrt bis an ſein Ende. Es iſt alſo kein Wunder, daß ich, der ich in der Politik überhaupt eben ſo dachte, bald mit ihm übereinſtimmte. Wie aber das geſchahe, das iſt wohl werth, daß es die Alten und die Jungen hören, und ich will verſuchen, es euch von dem erſten Anfang an zu erzählen; denn es iſt nun wohl die beſte Zeit.

In meiner Jugend gieng es mir, wie es mehrern Jünglingen zu gehen pflegt. Ich nahm mir vor, ſobald ich zu meinen Jahren gelangt ſeyn würde, mich den Staatsgeſchäften zu widmen. Aber mein Vaterland erfuhr damals beſondere Schickſale. Viele waren mit der Regierung unzufrieden, da entſtand eine Revolution, an deren Spitze ſich ein und funfzig Bürger ſetzten.

Zwey Parteyen, eine von eilfen und eine von zehen nahmen wechſelsweis die Geſchäfte des Hafens und die Aufſicht auf den Markt über ſich, je nachdem ſie dort oder in der Stadt ſich aufhielten; die übrigen dreyſige aber machten ſich zu unumſchränkten Herren des ganzen Staates. Unter dieſen hatte ich manche Bekannte und Freunde, und dieſe luden mich ein, ihren Unternehmungen beyzutreten. Es war ſehr natürlich, daß ich in dem Alter, worin ich damals ſtund, ihnen Gehör gabe, denn ich glaubte, daß ihre Abſicht nur dahin gieng, die ſchlechte Regierung des gemeinen Weſens zu verbeſſern, um Recht und Gerechtigkeit zu befördern. In dieſer Vorausſetzung beobachtete ich ſie alſo genau. Aber ich bemerkte bald, daß der vorige Zuſtand des Staates golden war gegen den, in welchen dieſe ihn nun verſetzten. Insbeſondere mußte ich unter andern mit anſehen, wie ſie dem alten Sokrates, meinem Freund, welchen ich nicht erröthe, für den beſten und gerechteſten Menſchen dieſer ganzen Generation zu erklären, wie ſie dem nebſt noch einigen andern anmuthen wollten, einen Bürger durch Gewalt zum Tod zu verurtheilen, und wie ſie ihn ſelbſt, er mochte wollen oder nicht, in ihre Gemeinſchaft zu ziehen ſich bemühten. Aber er gehorchte ihnen nicht, und wollte lieber das äußerſte über ſich ergehen laſſen, als Antheil an ihren Ungerechtigkeiten nehmen. Da ich das ſehen mußte, und noch ſo vieles andere von gleichem Schlag, da wurde ich betrübt in meinem Herzen, und zog mich zurück von dem Böſen, das in dieſer Zeit die Oberhand hatte.

Nicht lange hernach fiel die Tyranney der dreyſigen ſammt ihrer Staatseinrichtung. Nun wachte ich wieder auf, und gab, doch mit mehr Beſonnenheit, meiner Begierde, mich in die Staatsgeſchäfte einzumiſchen, nach. Aber der Staat war einmal in eine ſolche Verwirrung gerathen, daß auch in der neuen Verfaſſung noch manches geſchahe, das mir nicht

Univ. Bibl. München

wenig mißfiel. Auch iſt es kein Wunder, daß bey einer ſolchen Revolution viele ihre Feinde, mehr als ſich gebührte, druckten, obgleich nicht zu leugnen iſt, daß die Vertriebenen, die damals wieder zurück kamen, noch einige billige Beſcheidenheit zeigten. Mit allem dem fügte es ſich doch ſo, daß einige der damaligen Obern ſich beykommen ließen, meinen alten Freund, den Socrates, vor Gericht zu fordern, und ihn eines abſcheulichen Laſters zu beſchuldigen, deſſen er wahrhaftig am wenigſten fähig war. Sie beſchuldigten ihn nämlich der Irreligioſität, und ließen ihn verdammen und tödten; ihn, der ſo kurz vorher, zu eben der Zeit, da dieſe ſeine Verfolger als Vertriebene im Elend herumirrten, ſich der Vertriebenen ſo annahm, daß er lieber alles leiden, als Theil an dem Todesurtheil nehmen wollte, das Einem derſelben beſchieden war. Da ich nun das alles ſahe, und merkte auf die Sitten und die Geſinnungen derer, welche damals am Ruder des Staates ſaßen, und da ich die Geſetze beobachtete, die ſie gaben, und die Weiſe, nach welcher ſie handelten, und das alles prüfte, und inzwiſchen mein Alter, meine Einſichten geſchärft hatte! da wurde ich überzeugt, und fühlte innigſt, daß ich keinen Theil an dieſer Staatsverwaltung nehmen durfte. Denn ohne alle Freunde, und ohne treue Gefährten iſt da nicht fortzukommen. Dergleichen konnte ich aber damals nicht zu finden hoffen, weil unſre Stadt die Sitten und die Grundſätze unſrer Väter verlaſſen hatte. Und mir neue Freunde von dem Schlag anzuziehen, war ſchwer; auch war das Anſehen der Geſetze gefallen bis zum Erſtaunen. So groß alſo anfangs mein Eifer für die Staatsgeſchäfte war; ſo ſchwindelte es mir doch damals, da ich alles ſo vor mir liegen ſah, wie es lag; alles ſo drunter und drüber gehen, wie es gieng; wenn ich nur daren dachte, daß ich Theil an denſelben nehmen ſollte. Ich entſchloß mich alſo, zwar in meinen politiſchen Unterſuchungen fortzufahren, indem doch vielleicht alles ſich überhaupt und in unſerer Stadt beſonders wieder ändern könnte; thätig aber wollte ich mich in die Staatsverwaltung nicht mehr miſchen, bis ſich etwa eine ſchickliche Gelegenheit ereignen werde. Endlich ſahe ich dann auch wohl ein, daß alle Staaten überhaupt ſchlecht regiert werden, indem alle ihre Geſetze tödtlich krank ſind, und kein einziges zweckmäßig das Ganze umfaßt, ſondern alles blos dem Zufall hingegeben wird. Da mußte ich zur Ehre der Philoſophie geſtehen, daß ſie allein im Stand iſt, anzugeben, was ſowohl in den öffentlichen Geſchäften, als auch in dem gemeinen Leben, der Gerechtigkeit und dem Beſten des Ganzen gemäß iſt, und daß folglich das menſchliche Geſchlecht nur dann aus ſeinem Elend erlöſt werden wird, wann entweder die wahren und richtig denkenden Philoſophen allein die Regierung in die Hand nehmen, oder wann die Gottheit es verhängt, daß die, welche das Regiment durch ihr Anſehen und ihre Gewalt ſchon in ihren Händen haben, ſolche Philoſophen werden.

Mit dieſen Geſinnungen kam ich das erſtemal nach Italien und Syrakus. Da ſahe ich an den vollen überladenen Tiſchen, was ſie dort ihr glückliches Leben nannten, und es gefiel mir nicht. Ihre zweyfache Mahlzeiten an jedem Tag, die Ueppigkeit ihrer nächtlichen Wolluſt, und alle ihre Anſtalten zur Schwelgerey und zur ſinnlichen Luſt; wie kann irgend ein Menſch unter der Sonne, der bey dieſen erzogen worden iſt, weiſe werden, auch wenn ſeine Seele von Natur zur Weisheit geſchaffen wäre; oder wie kann er bey ſolchen Sitten irgend eine Tugend erwerben? Eben ſo wenig kann man hoffen, daß die Bürger eines Staates den beſten Geſetzen mit Folgſamkeit ſich unterwerfen, wenn jeder glaubt, daß er ſeiner Verſchwendung keine Gränzen zu ſetzen brauche, und daß er ſonſt nichts zu thun habe, als zu eſſen, zu trinken, und jedem Reiz der Liebe nachzuhängen? Ein ſolcher Staat muß immer zwiſchen dem Tyrannen, dem Oligarchen und dem Pöbelregiment herumgeſchleudert werden, und ſelbſt der Name einer auf Gerechtigkeit und allgemein bindende Geſetze gebauten Staatsverfaſſung muß da denen, die einmal die Oberhand haben, ein Greuel ſeyn!

Mit dieſer Art zu denken, und mit den Grundſätzen, von welchen ich vorhin geſprochen habe, kam ich nach Syrakus, und vielleicht war das ſelbſt von dem Schickſal ſo geordnet; denn wahrſcheinlich haben damals ſchon die höheren Mächte den Grund zu dem legen wollen, was nun von Dion in Syrakus ausgeführt worden iſt, und was, wie ich beſorge, noch ſo große Folgen haben kann, wenn ihr meinem Rath nicht folget.

Wie geſchahe es aber denn nun, daß meine Ankunft in Sizilien eure jetzige Lage vorbereiten konnte?

Dion war damals noch jung, und ich ſprach oft mit ihm von dem, was ich für das wahre Wohl der Menſchen halte, und ermahnte ihn fleißig, meinen Lehren auch in ſeinem Leben treulich anzuhangen. Aber mir fiel nicht bey, daß ich, wie ich nun beſorge, eben dadurch den erſten Stoß geben könnte, die Tyranney, unter welcher ihr damals lebtet, zu ſtürzen.

Dion, der von Natur ſehr viele Fähigkeiten hatte, war überhaupt auf alles, insbeſondere aber auf das, was ich ihm von meinen Ideen über das Wohl der Menſchen ſagte, ſo aufmerkſam, und folgte mir mit ſolchem Eifer, daß ich mich keines Jünglings unter meinen Schülern erinnere, auf welchen ich einen ſolchen Eindruck gemacht hätte. Von dem Augenblick an faßte er den feſten Vorſatz, durchaus eine ganz andere Lebensart als die, welche bey ſeinen Landsleuten und in Italien im Schwang gieng, anzunehmen, und bis an das Ende ſeines Lebens die Tugend allem andern Vergnügen und allen Freuden des Lebens vorzuziehen. Dieſe Veränderung ſeiner Lebensart wurde bald von denen bemerkt, die da fortfuhren zu leben, wie man an den Höfen der Großen lebt, und ſein Beyſpiel war ihnen drückend, bis Dionys der alte abgegangen war. Da wurde Dion gewahr, daß er nicht der einzige wäre, der über dieſe Dinge ſo dächte, ſondern daß ihrer noch einige wären. Viele nicht, aber doch einige. Dieſes führte ihn dann auf den Gedanken, ob er nicht auch den jungen Dionyſius eben ſo ſtimmen könnte; und würde ihm das die Gottheit durchſehen helfen, ſo hoffte er dadurch allein nicht nur ſich, ſondern ganz Syrakus auf die höchſte Stufe menſchlicher Glückſeligkeit erheben zu können. Dieſe Abſicht zu erreichen, ſchien es ihm jedoch unumgänglich nöthig, daß ich wieder nach Syrakus hinüber käme, und ihm in seiner Unternehmung beyſtünde; indem er ſich erinnerte, was mein Umgang auf ihn gewirkt, und wie leicht ich in ihm den Eifer nach allem, was ſchön und gut iſt, angefacht hätte. Und gewiß, wenn es ihm geglückt hätte, ſeine Abſicht mit dem jungen Dionys zu erreichen; ſo war mit großer Zuverſicht zu hoffen, daß das ganze Land höchſt glücklich geworden wäre, ohne das Blut und ohne alle die Greuel, die euch nun vor Augen liegen.

So dachte alſo Dion, und in dieſer gewiß löblichen Geſinnung überredete er den Dionys, daß er mich zu ſich rufen laſſen möchte. Neben dem ſchickte auch er ſelbſt mir einen eignen Boten, und beſchwur mich, keine Zeit zu verſäumen, damit nicht andere eine Gewalt über das Herz des jungen Tyrannen gewinnen, und ihn von ſeiner Neigung zum Guten wieder abwendig machen möchten. So

iebe er und bate noch mit vielen Worten,
mich zu weit führen würden. Was, ſagte
unter andern, wollen wir länger warten,
uns die Götter nun einen ſo günſtigen Au-
blick ſchenken? Dann breitete er ſich aus
r den weiten Umfang der Länder, die dem
onys in Italien und in Syrakus zu Gebot
den. Er bemerkte, daß das Alter des
gen Dionys jezt noch am biegſamſten
re, und rühmte mir den Eifer des Jüng-
gs nach allem Unterricht, und ſeinen Hang
Philoſophie. Er erwähnte zugleich ſei-
Verwandten und Freunde, wie begierig
mich hören würden, wie geneigt ſie wären,
e Lebensart nach meiner einzurichten, und
wichtig eine ſolche Geſellſchaft für den
onyſius ſeyn würde, um ihn beſtändig auf
n guten Weg zu erhalten; ſo daß, wenn
mals eine Zeit erſcheinen könnte, jezt die
ſie erſchienen wäre, die man ſich nur wün-
en möchte, um die Philoſophie auf den
ron und an das Ruder des Staates zu ſez-

zen. Das und noch viel dergleichen ſchrieb er mir, um mich zu überreden. Mir ſchwebte jedoch immer eine gewiſſe Aengſtlichkeit vor, wenn ich dachte, wie wenig ſich die Wendungen berechnen laſſen, die das Herz der Jünglinge nehmen kann. Denn dieſe ſtehen meiſt jedem überhingehenden Einfall blos, und ihre Neigungen widerſprechen ſich ſo leicht! Doch wuſte ich, daß ich mich auf den Dion verlaſſen konnte, deſſen Seele mir ſo bekannt war, der ſo viele Gewalt über ſich hatte, und deſſen ſtändiges Alter mir für ihn Bürge ſeyn konnte. Da ich nun ſo überlegte, was ich zu thun hätte, ob ich dem Dion Gehör geben und nach Syrakus gehen ſollte oder nicht, ſchiene es mir endlich, daß ich allerdings hingehen müßte, indem, wenn je ein Zeitpunkt da geweſen wäre, in welchem jemand Hoffnung gehabt hätte, ſeine Ideen über Geſetze und Staatseinrichtung wirklich zu machen, er nun gewiß mir zu einem ſolchen Verſuch erſchienen ſey, weil ich, um alle das Gute zu

irken, das ich vorhatte, nur den einzigen
ionys zu überzeugen brauchte. So dachte
h, und der Gedanke, und dieſe kühne Hoff-
ung, nicht das, was man glaubte, be-
mmte mich zu dieſer Reiſe. Am meiſten
er trieb mich die Achtung vor mir ſelbſt, da-
it ich nicht für einen Mann gehalten würde,
r nur in Worten Etwas iſt, da aber, wo
auf die That ankommt, ſich zu nichts brau-
en laſſen will. Auch ſahe ich nicht, wie ich
gegen den Dion, meinen Freund und Ver-
auten, verantworten würde, wenn ich ihn
n in der großen Gefahr verließ, in welcher
ſich befand. Wenn, dachte ich, er viel-
cht in kurzem vom Dionys und ſeinen eige-
n Feinden vertrieben, zu uns nach Athen
ehen müſte, und er nun vor mir ſtünde, und
gte: „O Plato, da komm ich zu dir, ver-
gt aus meinem Vaterland, wo ich gegen
ine Feinde mich zu ſchützen, nicht Waffen,
cht Reuter, wo ich nur deinen Rath und
ine Zunge brauchte, mit welcher du ſo viel

vermagſt, um die Jugend zur Gerechtigkeit und zur Tugend zu rufen, und ihre Herzen zur Freundſchaft und zur Vertraulichkeit zu gewinnen; aber du haſt mir ſie verſagt, und darum muß ich nun mein Syrakus verlaſſen, und ein Fremdling unter euch wohnen! Doch nicht ich, nicht mein Unglück iſt es, das dir ſo viele Schande macht; aber haſt du die Philoſophie, die du ſo hoch zu rühmen, über deren Geringſchätzung du ſo zu klagen pflegteſt, haſt du die nicht zugleich mit mir verrathen? Hätten wir in Megara gewohnt, und ich hätte dich dahin gerufen; ſo müßteſt du der ſchlechteſte aller Menſchen geweſen ſeyn, wenn du nicht den Schritt gethan hätteſt, um mich zu erretten; womit kannſt du dich alſo jetzt entſchuldigen, als mit der Länge des Wegs, mit der Beſchwerlichkeit der Reiſe über die Meere, und mit der Mühe, die du hätteſt übernehmen müſſen; aber wie willſt du damit deine Schlechtigkeit beſchönigen? Wie in aller Welt?" — Wenn das Dion zu mir geſagt hätte, was hätte ich ihm antworten können? Wahrlich nichts.

So wichtige Gründe hatte ich alſo, dieſe Reiſe zu unternehmen, die mir, wenn irgend einem Menſchen nun zur Pflicht wurde, und um derentwillen ich hier den edelſten und ſchönſten Umgang verließ, und mich in die Gewalt eines Tyrannen gab; ich, deſſen Geſinnungen und Grundſätze ſich ſo wenig mit dergleichen Leuten vertragen könnten. Dieſer Entſchluß allein macht mich los von aller Schuld gegen den Gott der Freundſchaft und gegen die Philoſophie, welche ich beleidigt und geſchändet haben würde, wenn ich in dem Augenblick mich zaghaft und weichlich gezeigt hätte.

Als ich ankam in Syrakus, denn ich will mich kurz faſſen, fand ich den Dionys in der größten Verwirrung und voll von Argwohn gegen den Dion, von welchem er glaubte, daß er nach ſeiner Krone ſtrebte. Ich nahm mich meines Freundes ſoviel an als ich vermochte;

aber ich vermochte wenig, und kaum war ich im vierten Monat an dem Hof, als Dionys den Dion, immer voll Furcht, durch ihn mit Liſt von dem Thron geſtürzt zu werden, ſchimpflich von ſich jagte, und ihn auf einem kleinen Nachen von der Inſel wegführen ließ. Wir und die übrigen Freunde des Dions hatten nun große Urſache zu beſorgen, daß der Tyrann auch über uns herfallen, und uns, als wenn wir Theil an Dions Abſichten gehabt hätten, zur Verantwortung und zur Strafe ziehen würde. Auch trug man ſich in ganz Syrakus mit der Nachricht, daß Dionys mich wirklich als einen Mitſchuldigen des Dion habe hinrichten laſſen. Der Tyrann merkte unſre Beſorgniß bald. Er war aber ſelbſt auf ſeiner Seite nicht weniger beſorgt, daß unſre Furcht ſchlimme Folgen für ihn haben könnte. Er begegnete uns deswegen auf das freundſchaftlichſte, und gab ſich alle Mühe, uns nicht nur zu beruhigen und zu beſänftigen, ſondern auch insbeſondere mich zu bewegen, daß ich noch länger bey ihm ausdauern möchte. Denn ihm konnte meine Flucht nichts nutzen, wohl aber war es ihm ſehr wichtig, daß ich unter dieſen Umſtänden bliebe. Deswegen bat er mich auch darum ſo dringend, und die Bitten der Tyrannen ſind ſchon ein Zwang. Ueberdies brauchte er auch noch, um meine Abreiſe unmöglich zu machen, die Liſt, daß er mich zu ſich auf das Schloß nahm, und mir da meine Wohnung anwieſe, wo, wenn er auch meine Flucht nicht hätte hindern wollen, ich doch keinen Schiffer gefunden haben würde, der mich ohne ſeinen ausdrücklichen Befehl weggeführt hätte. Hätte ich aber allein aus dem Schloß gehen wollen, ſo hätte jeder Bürger, jeder ſeiner Bediente auf dem Wege mich ergriffen, und ſicher wieder in ſeine Hände geliefert. Neben dem ſagte man ſich nun auch überall, wo man ausgeſprengt hatte, daß der Tyrann mich tödten laſſen, gerade das Gegentheil, und wußte ſich nicht genug von der Liebe zu erzählen, die er mir erzeigte. Auch iſt nicht zu leugnen, (denn ich muß die Sache erzählen wie ſie iſt) daß er mich von Tag zu Tag mehr lieb gewann, und immer mehr Vergnügen an meinem Betragen und an meinem Umgang fand. Aber er verlangte dabey, daß ich ihn mehr loben und mehr lieben ſollte als den Dion, gegen welchen er in einem hohen Grad eiferſüchtig war. Wollte er jedoch ſo von mir geliebt ſeyn wie ich den Dion liebte, und konnte er je das von mir hoffen, ſo war das beſte Mittel dazu, daß er ſich mit der Philoſophie vertrauter machte, und mit mir lebte, um ſich in ihren Lehren unterrichten zu laſſen. Davor aber hütete er ſich ſehr, weil Dions Feinde ihm den Argwohn beygebracht hatten, daß er auf dieſe Art werde gefangen werden, und daß Dion nur darauf warte, um ſeine Abſichten auszuführen. Ich blieb indeſſen ruhig, und feſt bey dem Vorſatz, mit welchem ich nach Syrakus gekommen war, den erſten Augenblick zu benutzen, wenn er ſich der Philoſophie ergeben würde. Er aber ſträubte ſich dagegen, und war nicht zu gewinnen. So verfloß die Zeit meines erſten Aufenthalts an ſeinem Hof. Nach der Zeit kam ich auf des Tyrannen dringendſte Bitte noch einmal dahin, und wie wichtig die Gründe waren, die mich zu der andern Reiſe vermochten, welche gerechte Urſachen ich dazu hatte, und was ich damals ausrichtete, das ſollt ihr, weil ſo viele ſind, die dieſe zweyte Reiſe nicht begreifen können, hernach erfahren, wenn ich vorher euch geſagt habe, was ich unter den jetzigen Umſtänden euch rathe. Denn, das iſt doch die Hauptſache, welche ich um dieſer Nebendinge willen nicht beyſeite ſetzen darf. — Hört alſo, was ich von der Sache denke.

Der Arzt würde mein Mann ſeyn, und den würde ich für einen rechten Arzt halten, der, wann er zu einem Patienten käme, welcher eine üble Diät hätte, ihm vor allen Dingen riethe, eine beſſere anzunehmen, und der erſt dann, wenn der Patient ihm folgte, ihm etwas vorſchriebe, das ihn heilte, ihn aber ſeinem Schickſal überließ, wenn er ihm nicht folgte. Riethe er ihm aber auch dennoch, wenn er ihm gleich nicht folgte; ſo würde er in meinen Augen ein Stümper in ſeiner Kunſt und ein Schwachkopf ſeyn. Eben ſo iſt es mit der Regierungskunſt. Wenn ein Staat, er ſtehe nun unter einem Fürſten, oder unter mehrern Häuptern, wenn der den ordentlichen, guten Weg geht, und in dem etwas zu ſeinem Beſten zu rathen iſt; ſo muß ein Mann von Kopf ihm ſeinen Rath nicht verſagen. Lauft aber im Gegentheil der Staat einen andern Weg, und wollen da die Leute auf keine Weiſe den guten Grundſätzen der ächten Regierungsweisheit Gehör geben, verbieten ſie ſogar ihren Räthen, etwas an ihrer Verfaſſung zu ändern, und drohen ſie mit Tod und Strafe, wenn dieſe Räthe dennoch eine ſolche Aenderung nöthig finden; oder befehlen ſie ihnen überdies etwa noch, ſelbſt Sclaven ihrer Lüſte und ihrer Begierden und Abſichten zu werden, und nur ſolche Rathſchläge zu geben, wodurch ſie dieſe am beſten und leichteſten und geſchwindeſten bis in Ewigkeit erreichen und vergnügen können; dann iſt der, welcher noch in ſolchen Rathsverſammlungen ſitzen mag, ein Weib, und ein Mann muß heraus gehen. *)

---

*) Mich dünkt, Plato ſpricht hier von denen, welche glauben, daß ſie auch in ſo verdorbenen Rathsconſeſſen doch dann und wann etwas partial Gutes ſtiften könnten. Dieſe Leute bedenken aber nicht, daß ſelbſt das Gute, wenn es in das überwiegende Böſe gemiſcht wird, ſchlecht werden muß. In einer Rathsverſammlung zum Beyſpiel, welche den Despotismus befördern wollte, kann vielleicht wohl dann und wann jemand, irgend einem oder dem andern den Druck des Deſpotismus erleichtern; aber was nutzt das, wenn er dieſen Deſpotismus

Nach dieſen Grundſätzen handle ich in meinem ganzen Leben. Wenn jemand mich in einer wichtigen Angelegenheit ſeines Lebens

im Ganzen befördern hilft? und ſelbſt die Wohlthaten des Deſpoten ſind, wie Ariſtoteles hin und wieder bemerkt, drückend und ein Uebel für die Menſchen. Uebrigens hat dieſen Einwurf, der viele gute Menſchen noch irre macht, wie mich dünkt, Epiktet am ſchönſten gehoben. Ich kann mich nicht enthalten, die ganze Stelle herzuſetzen. — „Aber," ſagt er, „man wird einwenden: darf ich dann meinem Vaterland meine Hülfe entziehen? Welche Hülfe? Freylich Bäder und Stoen wirſt du deiner Vaterſtadt nicht erbauen: Aber wie? Macht doch auch der Schmid deinen Mitbürgern keine Schuhe, noch der Schuſter Waffen. Jeder dient ſeinem Vaterland genug, wenn er rechtſchaffen thut, was ſein Stand erfordert; und, iſt das ein geringer Dienſt, den du dem Vaterland leiſteſt, wenn du einen oder den andern deiner Mitbürger treu und rechtſchaffen machſt? Ich denke doch nicht! Biſt du nicht alſo auch in dem Privatſtand ein nützlicher Bürger des Staates? Aber was wird dann mein Rang ſeyn in dem Staat? Dein Rang? Der, den die Treu und die Tugend giebt. Und wie? Wenn du aus Begierde, dem Staat zu dienen, Tugend und Treue verleugnen ſonſt, wirſt du ſo nichtswürdig und ſchlecht ihm noch etwas nützen können! Epiktet. Handbuch, Cap. XXIV. Selbſt Plato ſagt in dem Politiker: Der Weiſe wird nur diejenigen Staatsgeſchäfte annehmen, die ihn beſſer machen, diejenigen aber fliehen, welche die guten Grundſätze ſeiner Seele ſtören — Und dieſer Egoismus ſcheint mir unter diejenigen zu gehören, die nicht allein erlaubt, ſondern ſogar geboten ſind.

um Rath fragt, um die Erhaltung ſeines Geldes und ſeiner Güter, oder um die Geſundheit ſeines Leibes, oder um das Wohl ſeiner Seele, und ich finde dann, daß er ſein Leben ſonſt ſchicklich eingerichtet hat, oder daß er eines guten Rathes fähig, und ihn anzunehmen geneigt iſt, dann bin ich immer bereit, ihm treulich zu rathen, und begnüge mich nicht, ihm nur etwas vorzuſagen. Wenn aber niemand meinen Rath verlangt, oder wenn ich voraus weiß, daß mein Rath kein Gehör finden wird, dann dringe ich ihn auch niemand auf. Und ſo würde ich ſelbſt meinen Sohn nicht zwingen, meinen Rath anzunehmen, und nur meinem Knecht würde ich ſo etwas bieten. Hätte ich aber Eltern, welchen man, wenn ſie nämlich bey Sinnen ſind, ohnehin ſeinen Rath nicht aufzwingen darf, und dieſe lebten auf eine Art, die mir nicht gefiele, ſo würde ich ſie weder durch meinen Rath, den ſie doch nicht achten würden, mir zu Feinden machen, noch, um ihnen zu gefallen, mich zu einem Werkzeug ihrer Lüſte brauchen laſſen, das ihnen verſchaffte, was ſie verlangten, um ein Leben zu führen, gegen welches mir der Tod eine Wohlthat wäre. Und ſo, dünkt mich, muß ein Mann von Seele ſich auch gegen den Staat verhalten. Wenn ihm die Regierung mißfällt, ſo muß er reden und rathen, ſo lang er Hoffnung hat, daß er nichts vergebens rede, und ſo lang er nicht den Tod zu befürchten hat, wo er rathen will. Aber mit Gewalt muß er die Verfaſſung des Staates nicht umſtürzen wollen; und da, wo dieſe anders nicht als mit Bürgerblut und Tod und Vertreibung der Bürger gebeſſert werden kann, da muß er ſchweigen, und die Götter bitten um Gnade für ihn und für den Staat. *)

Nach

---

*) Dieſen Gedanken des Plato wünſchte ich allgemein machen zu können. Denn gewaltſame Revolutionen können nur umſtürzen, und da, wo ein Staat nur

Nach dieſen Grundſätzen möchte ich auch euch nun rathen!

Auch dem Dionys habe ich gerathen, ſo mit Dion umzugehen, daß er ihn ſich ganz zu eigen mache, und neben ihm ſollte er überall Freunde und Vertraute an ſich ziehen, damit es ihm nicht ergehe wie ſeinem Vater, der ſo

nur durch dieſe zu retten iſt, da iſt es, dünkt mich, offenbar, daß die mittlere Claſſe, aus welcher die Staatsdienſte und Rathsſtellen genommen werden, verdorben ſind. Sind ſie aber das, ſo iſt voraus zu ſehen, daß auf das Schlechte nur etwas noch ſchlechteres folgen wird, welches ſehr theuer erkauft werden muß. In dieſer Hinſicht wäre allerdings hier und da zu wünſchen geweſen, daß unſre geſchäftigen Aufklärer mehr an der Aufklärung dieſer Mittelklaſſe, als an der Aufklärung des Volkes gearbeitet hätten; denn dieſer wird doch nach jeder Revolution die neue Ordnung der Dinge in die Hand fallen. Iſt nun dieſe nicht beſſer, ſondern nur anders ſchlecht als die obere Klaſſe, was iſt dann von ihr zu hoffen. Wie klärt man aber dieſe auf? oder wie macht man's, wenn ſie nicht aufzuklären, und doch alles ſchlecht iſt? Plato ſahe, wie es ſcheint, kein ander Mittel, als das, die Götter zu bitten um Gnade für einen ſolchen Staat! Und mich dünkt, die Gottheit hat auf das Gebet der Friedfertigen im Land einen Comet aufſteigen laſſen, der, Baile ſage was er will, warnend, und warnt er umſonſt, vielleicht vorbedeutend iſt!

viele Städte Siziliens, welche die Barbaren verwüſtet hatten, in ſeine Gewalt bekam, und ſo viele wieder aufbaute, und doch nirgend, weder unter den Fremden, noch unter den Einheimiſchen, noch in ſeinem eigenen Haus unter ſeinen Brüdern, die er ſelbſt erzogen hatte, jemand fand, dem er ſie anzuvertrauen gewagt hätte, und der deswegen ſich genöthigt ſahe, die Beamten, die er über ſie ſetzte, aus dem Pöbel zu nehmen, und die ſchlechteſten Leute mit Reichthümern zu überhäufen, um ſie zu erkaufen; und doch mit allen ſeinen Geſchenken und mit allen den guten Worten, die er an ſie verſchwendete, ſelbſt durch das Band der Verwandſchaft, womit er ſie an ſich zog, ſich nicht einen einzigen ſo gewinnen konnte, daß er an ihm einen treuen Gehülfen in ſeiner Regierung gefunden hätte. In dem Betracht war er ſiebenmal ſchlechter als der Perſiſche Darius, der ſich weder ſeinen Brüdern, noch ſeinen Zöglingen, ſondern blos denen vertraute, welche ihm geholfen hatten, den Mediſchen Afterkönig und ſeine Eunuchen zu ſtürzen. Dieſen gab er ſieben Satrapien, deren jede ſo groß war als ganz Sizilien, und doch fand er an ihnen Gehülfen, die ihm treu blieben, und unter welchen keiner weder ihm noch den andern gefährlich wurde. Auch iſt ſein Beyſpiel ein Beyſpiel für alle Könige und alle Geſetzgeber, weil er Grundgeſetze annahm, durch welche das Reich der Perſer ſich noch bis auf dieſen Tag erhalten hat. Auf eben dieſe Weiſe haben die Athenienſer ſo viele, von ihnen nicht erbaute, ſondern den Barbaren wieder abgenommene griechiſche Städte, ſiebenzig Jahre lang blos dadurch in unverrücktem Gehorſam erhalten, daß ſie in ihnen überall ſich Freunde machten. Der alte Dionys hingegen glaubte beſonders klug zu handeln, wenn er, weil er niemand traute, ganz Sizilien in eine Stadt zuſammentriebe; aber kaum hat er mit Noth und Mühe ſich erhalten können, weil er ſo arm an Freunden und an treuen Dienern war; und wahrlich, Freunde haben oder kühne, das iſt ein redendes Zeichen vo dem Werth oder dem Unwerth eines jede Menſchen.

Das riethen wir alſo dem König, Dio und ich, indem wir ihn an das einſame Lebe ſeines Vaters, der weder mit Weiſen und Gelehrten, noch ſonſt mit jemand Umgang hatte, erinnerten, und ihn unaufhörlich ermahnten, ſich unter ſeinen Verwandten und unter de beſten der Jünglinge ſeines Alters, die Gefühl für die Tugend hatten, Freunde zu machen, am meiſten aber ſein eigener zu ſeyn. Denn daran, ſagten wir, fehle es ihm am meiſten. Freylich ſagten wir ihm das nich mit dürren Worten, welches uns hätte nachtheilig werden können, aber doch gaben wir es ihm oft genug deutlich, und wie es ſich in unſern Unterredungen anbringen ließ, zu verſtehen. Oft bemerkten wir, daß blos dadurch ein Mann ſich und diejenigen, an deren Spitze er ſich befände, ſchützen und erhalten könne: und daß, wenn einer einen andern Weg wählt, er am Ende zu Grund gehen müſſe. Auch das ſagten wir ihm nicht ſelten, daß, wenn er ſich nach unſern Lehren bilden, und Weisheit und Tugend lernen wolle, es ihm nicht ſchwer fallen dürfte, die zerſtörten Städte der Inſel wieder aufzubauen, und ſie durch weiſe Geſetze und durch Einführung guter Ordnung ſo zuſammen zu halten, daß er auf ihren Gehorſam zählen könnte, und daß ſie ſelbſt unter ſich einander gegen die Barbaren beyzuſtehen geneigt ſeyn würden, wodurch am Ende ſein väterliches Reich ſich verdoppeln; und weit über das Doppelte anwachſen müſte. Stünde aber ſeine Herrſchaft einmal in einer ſolchen Verfaſſung, ſo würde er noch eine größere Gewalt über die Carthaginenſer erhalten, als der alte Gelon eine gehabt hätte, und dann würde er nicht mehr Urſache haben, ſich vor ihnen zu fürchten, wie ſein Vater, der, ſo ſehr anders als Gelon, ihnen ſogar zinsbar zu werden gezwungen wurde. Das ſind die Ermahnungen, das die Rathſchläge, mit welchen wir den Dionys, wie man uns Schuld gab, hintergehen und ins Netz locken wollten! Aber ſelbſt Dionys hatte dieſen Argwohn gegen uns gefaßt, und ihm ſo viel Gewicht gegeben, daß er, blos durch ihn geblendet, den Dion von ſich ſtieß, und mich in ſolche Schrecken triebe. Darauf kam denn, daß ich die lange Geſchichte ins kurze ziehe, Dion von Athen und aus dem Pelopones, und zwang den Dionys mit Gewalt in ſich zu gehen. Aber kaum hatte mein Freund das Volk von dem Tyrannen errettet, und zweymal ſeine Stadt wieder frey gemacht; ſo dachten ſie von ihm, wie Dionys ſelbſt von ihm gedacht hatte, als Dion, ihn zur Tugend ziehen, ihn ſeiner Krone würdig machen, und ſich dann ihm für das ganze Leben widmen wollte. Denn er glaubte den Verläumdern des Dions, die ihn in allem, was Dion damals that, Spuren der Verrätherey finden ließen, und ihm unaufhörlich vorſagten, Dion ſuche ihn nur darum in die Wiſſenſchaften und in die Philoſophie einzuleiten, damit er ſich in dieſe ſo vertiefe, daß er ſich um die Regierung nicht mehr bekümmern, und ſie dieſem allein überlaſſen möchte, welcher ſie dann bald ganz an ſich reißen, und ſeinen betrognen Schüler um alles bringen werde. Dieſe Verläumdungen ſiegten damals beym Dionys, und nachher wieder bey dem Volk, zur Schande derer, die ſie erdachten, und ſie nur allzu glücklich ſo wirkſam gemacht haben. Wie aber das alles zugieng, das will ich euch nun erzählen, weil ihr meinen Beyſtand in euren jetzigen Umſtänden verlangt.

Ich kam, noch vor des Tyrannen Fall, aus Athen, als ein Freund des Dions, und in der Abſicht, ihm nützlich zu ſeyn, und wieder Frieden zu ſtiften, zum Dionys. Aber ſeine Feinde waren mir zu ſtark; doch vermochte Dionys mit allem ſeinem Geld, das er mir anbot, und mit allen den Ehrenbezeugungen, womit er mich überhäufte, nicht ſo viel über mich, daß ich auf ſeine Seite treten, und durch meine Freundſchaft gegen ihn ein Zeugniß hätte ablegen ſollen, womit er des Dions Vertreibung beſchönigen könnte.

12.

Nach dieſem allem kam dann Dion von Athen mit zwey Brüdern, die er von hier mit genommen hatte, und die nicht durch die Philoſophie, ſondern wie ſich ſo die alltäglichen Freundſchaften der meiſten zu binden pflegen, durch den Umgang bey Gaſtmahlen und bey den Zuſammenkünften der Myſterien, ſeine Freunde und Geſellſchafter geworden waren. Bey ſolchen Gelegenheiten, und wegen einiger Höflichkeiten, die dieſe Brüder ihm bey ſeinem Aufenthalt unter uns geleiſtet hatten, kam Dion mit ihnen in Verbindung, und ſie giengen mit ihm. Als ſie aber nun nach Sizilien kamen, und merkten, daß ihr Freund den Syrakuſanern verdächtig wurde, und daß eben das Volk, das er von einem Tyrannen befreyt hatte, nun in ihm den andern beſorgte; da fiel es dieſen beyden ein, an ihm nicht allein Verräther, ſondern ſo gut als ſelbſt ſeine Mörder zu werden; denn ſie hatten Waffen in der Hand, und ſtanden denen, die ihn umbrachten, zur Hülfe. Unterdrükken kann ich dieſe ſchändliche abſcheuliche Thaten nicht, aber mehr will ich euch auch nicht davon ſagen; denn viele haben ſie ausgebreitet, und bis in Ewigkeit wird man ſie ſich erzählen. Nur mein Vaterland, nur Athen muß ich vertheidigen, auf das ein ſolcher Greuel einen Schandflecken zu prägen ſcheint. Und ich kann es; denn hier iſt auch ein Athenienſer, den weder Reichthümer noch Ehre bewegen konnten, ſeinen Freund zu verrathen; denn, mit ihm band ihn nicht die Gaſtenfreundſchaft der gemeinen Seelen, ſondern das heilige Band der edlern Weisheit, dem der Weiſe allein mehr traut als allen Banden der Seele und des Leibes, das bande ſie! Und ſo vermag denn die Treuloſigkeit dieſer Nichtswürdigen nicht, unſere Stadt zu ſchändem. Das ſey den Freunden und Verwandten des Dions geſagt!

Was aber nun meinen Rath betrift, ſo ſage ich eben das, was ich immer ſagte, nun auch euch den dritten zum drittenmal: Laſſet Syrakus nun — und nicht Syrakus — laßt, wenn ihr mir folgen wollt, keine Stadt von Menſchen beherrſcht werden, laßt alle nur vom Geſetz regieren! Der Menſch, der über andere herrſcht, und der Menſch, der beherrſcht wird, ſind beyde unglücklich, ſie und ihre Kinder ſinds, und die Enkel ihrer Kinder. Voll Gefahr iſt hier jeder Verſuch. Wer nun Vortheils willen die Herrſchaft über Menſchen an ſich reißt, hat eine kleine knechtiſche Seele, und kennt nicht, und weiß nicht, was jetzt und künftig gut iſt und gerecht iſt unter den Göttern und unter den Menſchen. Das habe ich zuerſt den Dion gelehrt, dann ſagte ich eben das dem Dionys

Ihr ſeyd nun die dritten, denen ichs ſage, und ich beſchwöre euch bey dem Gott, der euch dreymal gerettet hat, gehorcht meiner Stimme. Werft ein Aug' auf beyder Schickſale, des Dionys und des Dions. Der eine hörte mich nicht, und nun lebt er ein trauriges Leben; der andere hörte mich, und er ſtarb einen glorreichen Tod. Denn, wer für ſich und ſein Vaterland ſtrebt nach dem Guten, den kann, es befalle ihn was da will, nichts befallen, als was gut und was ſchön iſt.

Zwar ſagen viele, niemand von uns wäre unſterblich gebohren, und glücklich wäre keiner, der es wäre; denn der Verſtorbene habe weder Gutes noch Böſes, das irgend in Betrachtung käme, zu leiden, aber die Seele wäre es immer, welche beydes befalle, ſie möge nun mit dem Körper verbunden ſeyn oder nicht. Ihr aber, laſſet uns den alten heiligen Sagen trauen, die uns verſichern, daß die Seele des Menſchen unſterblich iſt, und daß ein Gericht ſie erwartet, das die Verbrechen mit den größten Strafen an der Unſterblichen rächt, ſobald ſi[illegible]en Leib verlaſſen hat. Und deswegen iſt es ein ungleich geringeres Uebel, großes Unrecht leiden, als Unrecht thun. Der Geiſtesarme vernimmt aber das nicht, wenn ſeine Habſucht ihn ergriffen hat, oder er ſpottet darüber, wenn man es ihm ſagt, und glaubt, ihm ſtünde frey, ohne Schaam zu rauben was er will, und er habe nichts zu thun, als gleich den Thieren auf dem Felde zu eſſen und zu trinken, und ſich unerſättlich in den niedrigſten ekelhafteſten Wollüſten der Liebe, die wahrlich dieſen Namen nicht verdienen, herumzuwälzen. Blinde, die nicht ſehen, welche Thaten den Göttern ein Greuel ſind, und wie jedem Unrecht das Elend auf dem Fuße folgt, das der Laſterhafte ſchon, wenn er noch auf der Erde wandelt, in ſeinem Buſen trägt, und das ihm folgt bis unter die Erde überall auf ſeiner ehrloſen jammervollen Reiſe.

Auch das ſagte ich dem Dion, und er nahm es auf in ſeine Seele; darum haſſe ich ſeine Mörder noch mehr als den Dionyſius ſelbſt. Denn beyde haben mir und den Uebrigen beynahe das ärgſte gethan, was man Menſchen thun kann. Jene haben den Gerechten getödtet, und dieſer, dem ſolche Gewalt zu Gebot ſtund, verſchloß in der ganzen Zeit ſeiner Regierung der Gerechtigkeit ſein Ohr; er, der, wenn er den Geiſt der Philoſophie mit ſeiner Gewalt vereinigt hätte, allen Griechen und allen Barbaren die große Wahrheit in ihrem ſchönſten Glanz hätte zeigen können: daß nur die Tugend allein unter der Hand der Gerechtigkeit den Staat und den Bürger glücklich zu machen vermag; ſowohl unter dem Monarchen, der dieſe großen Gaben in ſich vereinigt, als unter den Senaten gottgefälliger Obern, die ihr Volk zur Zucht und Sittlichkeit erziehen.

Darin hat Dionys mir wehe gethan, und alles andere, was ich unter ihm litte, achte ich nichts gegen das. Und eben das haben Dions Mörder gethan, ohne zu wiſſen was ſie thun. Denn ſo viel Menſchen von Menſchen wiſſen können, bin ich überzeugt, daß Dion, wenn er die Regierung von Syrakus in ſeine Hand bekommen hätte, keine andere Abſicht hatte, als ſein Vaterland von der Sclaverey zu erlöſen, und in ſeinem Volk einen edlen Muth im Geiſt der Freyheit wieder aufzuwecken; nachher aber mit den beſten und weiſeſten Geſetzen den ganzen Staat zu gründen und zu bilden. Und gelänge ihm das, ſo hatte er vor, die Städte Siziliens wieder aufzubauen, und ſie von dem Joch der Barbaren, die er dann, leichter als Gelon, theils zu vertreiben, theils zu beſiegen hoffte, auf immer los zu machen. Wenn nun ſo große Dinge von dem weiſen, tapfern, gerechten Mann, dem Geweihten der Philoſophie vollführt worden wären, würde er dann nicht, eben wie Dionys es gekonnt hätte, wenn er mir gefolgt wäre, die Tugend in ihre Rechte wieder eingeſetzt, und ſie in einen ſolchen Glanz geſtellt haben, daß beynahe alle Völker der Erde ihr hätten huldigen müſſen. *) —

---

*) Nach einem ſolchen Zeugniß, das Plato dem Dion giebt, kann man wohl nicht anders als mit Ekel ſehen, wie häßlich der jüngſte deutſche Ueberſetzer des Plutarch, in der Vorrede zum VIII. Theil, den Charakter dieſes Mannes, aus den viel ſpätern und von den innern Geſinnungen des Dions gewiß nicht unterrichteten Geſchichtſchreibern, nämlich aus den Nachrichten, oder vielmehr den Verfälſchungen des Cornelius und des Juſtins und des Diodor von Sicilien verzeichnet. In dieſer ganzen Stelle ſcheint mir Herr v. Schirach die Idee von Republick und von Demokratie ſehr verwechſelt zu haben. Der achte Brief des Plato beweißt, daß Dion wirklich eine aus der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie zuſammengeſetzte Staatsverfaſſung eingeführt haben wollte, und dieſe iſt eigentlich wahre Republick; nicht das Pöbelregiment. Am widrigſten muß es dem Leſer dieſer Vorrede auffallen, daß der Verfaſſer derſelben gegen das klare Zeugniß des Plato behauptet, Dionys habe dem Dion ſein Vermögen verabfolgen laſſen, da er ihm doch daſſelbe nicht allein ganz wegnahm, ſondern ihm noch dazu ſeine Frau entzog, und, ſelbſt nach dem Zeugniß des Cornelius, ſeinen Sohn zu allen Laſtern verführen half. In dem Rath, den Dion dem alten Dionys geben wollte, folgte derſelbe ſtets den Regeln der Gerechtigkeit, und weder Dion noch Plato wollten damals oder hernach die Syrakuſaner ohne ein Oberhaupt laſſen. Der Brief, der Dions Verrätherey

Aber nun iſt ein feindlicher Dämon, oder ein laſterhafter, ruchloſer Menſch dazwiſchen gekommen, und hat mit aller der trotzigen Ver-

wegen-

des Staates beweiſen ſoll, und den Hr. v. S. für ganz ausgemacht annimmt, iſt mit nichts bewieſen, und Dions erſter Brief an den Dionys erklärt dieſen ganzen Vorwurf für falſch, auch bezeugt Plato überall, daß Dion die Carthaginenſer ſelbſt von der ganzen Inſel habe verjagen wollen. Die Anklage des Dions iſt alſo in allen Rückſichten ungegründet, und eben ſo verunglückt iſt die Schirachiſche Vertheidigung des Demagogen Heraklides, und der von dieſem vorgeſchlagenen Gütervertheilung, welche gegen den Heraklid ſpricht, indem der allein ſo etwas rathen kann, der den Staat ganz zu Grund zu richten vorhat. Die Worte des Homers, die Dion gegen dieſen Heraklid brauchte, zeugen auch nicht gegen Dions patriotiſche Geſinnungen; denn er wendete ſie nur auf den Augenblick an, in welchem der Staat offenbar nur einen Mann an der Spitze haben konnte, und ſeine Güte und Schonung für den Heraklid beweiſt genug, wie gern er mit dieſem gearbeitet hätte, wenn er nicht überzeugt geweſen wäre, daß die Syrakuſaniſche Demokratie nicht beſtehen könnte. Die Strenge in dem Charakter des Dion kann ihm auch nicht zum Vorwurf gemacht werden, denn ſie war Folge ſeiner Philoſophie und ſeines Haſſes gegen die Italieniſche Weichheit. — Mich dünkt, es iſt die Pflicht eines jeden, deſſen Seele für die Tugend geſtimmt iſt, große Menſchen gegen die ungerechten Urtheile der Nachwelt zu verantworten; und wenn Dions Apologie ſich auf Plato's Zeugniß ſtützen kann, ſo hätte, dünkt mich, der

Verfaſwegenheit der Unwiſſenden, welche überall Elend und Laſter pflanzt und baut, woraus den künftigen Zeiten die bitterſten Früchte wachſen werden, zum andernmal alles vernichtet und zuſammengeſtürzet. Möge ein günſtigeres Geſtirn über den dritten Verſuchen walten, die ihr nun unternehmen wollt. Aber vor allem rathe ich dabey, ahmet genau dem Dion in ſeiner Vaterlandsliebe und in der Tugend des Wandels ſeines Lebens nach. Was ſeine Abſichten waren, und welcher Geiſt euch leiten muß, wenn ihr dieſe ausführen wollt, das habt ihr deutlich von mir gehört. Wer unter euch nicht mit ächter doriſcher Einfalt

---

Ueberſetzer des Plutarchs eher der Vertheidiger dieſes philoſophiſchen Patrioten werden, als ſeine heilige Aſche mit Verläumdungen entweihen ſollen, die nur ſo zweydeutige Bürgen für ſich haben, und die er ſich durch ihre gehäſſigſte Zuſammenreihung zu eigen gemacht hat. Das fehlt uns noch, um ganz ſchlecht zu werden, daß wir, da wir ſo wenig gleichzeitige Größe und gleichzeitige Tugend um uns ſehen, auch noch die edelſten Bilder der alten Größe und der alten Tugend mit unſern kleinherzigen Kritiken beſudeln und verwiſchen.

und Enthaltſamkeit leben kann, wer da leben will, wie die Mörder des Dions lebten, und wie man in Sizilien lebt, den nehmt nicht in eure Gemeinſchaft auf, traut ihm auch nichts gutes, nichts männliches zu. Alle andere aber ermuntert, die Städte Siziliens wieder aufzubauen, und ruft ſie zum Bürgerrecht gleicher Geſetze, ſowohl aus Sizilien als aus dem Peloponnes. Auch ſcheut euch nicht vor den Athenienſern; denn auch da ſind edle Freunde der Tugend, und viele, die von ganzer Seele die That des Freundemordes verfluchen. Wollt ihr aber das in dem Drang der Meutereyen und der täglich an allen Orten überhand nehmenden Empörungen verſchieben, ſo ſagt mir, ob irgend ein vernünftiger Mann, dem die Götter nur einigen Sinn gegeben haben, ob der hoffen kann, daß dieſe Meutereyen und Empörungen anders ein Ende nehmen werden, als wenn einmal die mächtigere Parthey aufhört zu morden, und ihre Feinde zu verjagen und zu züchtigen, und wann ſie anfängt ſich zu beſinnen und ihre Leidenſchaften zu bändigen, und endlich einmal gerechte Geſetze zu geben, die nicht ſie allein begünſtigen, ſondern auch ihren Widerſachern zu gut kommen, und dieſe alſo zugleich von zwey Seiten, von der Seite der Furcht und von der Seite der Schaam, ſich ihnen zu unterwerfen nöthigen. Durch die Furcht nämlich, weil die Stärkern und Mächtigern ſie ihre Macht fühlen laſſen können; und durch die Schaam, weil ſie ſehen, daß ihre Ueberwinder ſich ſelbſt zu beſiegen gelernt haben, und genug Stärke der Seele beſitzen, freywillig ihren Geſetzen zu gehorchen. *)

Das iſt das einige Mittel, wodurch eine aufrühriſche Stadt aus ihrer Verwirrung und

---

*) Dieſe Stelle ſcheint mir auch Plato der großen nun ſo gährenden franzöſiſchen Nation zugerufen, und da dieſe nun alle Nationen auffordert, ihr zu [illegible], ſo würde ſie wohl auch dieſen Rath aus Athen nicht übel nehmen können, und ſicher werden ihn ächte Patrioten dem großen Unſinn der Pariſer und ihres Gleichen vorziehen. Noch ſcheinen mir aber die Gemüther nicht in der Stimmung, in welcher man ſo etwas andeuten mag.

ihrem Elend geborgen werden kann; und wenn das nicht angewendet wird, ſo keimt unaufhörlich neuer Haß, neues Mißtrauen, neue Feindſchaft aus ſich ſelbſt hervor.

Welche Partey dann nun in einem ſolchen Staat die Oberhand hat, die muß ferner, wenn ſie anders den Staat retten will, aus ſich ſelbſt diejenigen auswählen, die für die rechtſchaffenſten und beſten gehalten werden, und zwar zuerſt die Alten, die da Weiber und Kinder in ihrem Haus haben, und die die größte Anzahl von guten und löblichen Verfahren aufweiſen können, auch dabey ſelbſt ſo viel eigenes Vermögen beſitzen, daß ſie davon zu leben im Stand ſind. Ein Senat von funfzig ſolcher Männer wird für eine Stadt von 10,000 Bürgern genug ſeyn. Dieſe müßt ihr durch inſtändiges Bitten und durch die ſichtbarſten Beweiſe eurer Ehrfurcht zuſammenberufen, dann ſie mit einem Eid belegen, und ihnen hernach das große Geſchäfte der Geſetzgebung übertragen, es ihnen aber dabey zur Pflicht machen, daß ſie ohne alle Rückſicht auf die Parteyen, weder auf die, welche die Oberhand erhalten hat, noch auf die, welche bezwungen worden iſt, allen gleiche Rechte geben, die nur das gemeine Beſte des ganzen Staates zum Endzweck haben. Das iſt der wahre Geiſt der Geſetze. Denn, wenn die Mächtigen ſich noch mehr als die Schwächern durch die Geſetze binden laſſen, dann iſt alles Heil und Wohl in dem Staat, und er iſt gerettet von allem Uebel. Wollt ihr aber das nicht, ſo ſehe ich, daß ihr den Grundſätzen, die ich euch hier anrathe, nicht beyſtimmt, und dann muthet weder mir, noch ſonſt jemand zu, an euren Entſchlüſſen Theil zu nehmen. Denn ich ſage euch nun nichts, was ich und Dion nicht ſchon längſt aus Liebe zu eurem Staat anzuführen dachten, als wir nämlich zum zweytenmal an eurer Verfaſſung arbeiteten. Und eben das wollten wir auch das erſtemal, da wir noch mit dem Dionys ſelbſt uns über euer gemeinſchaftliches Wohl berathſchlagten. Das Verhängniß der Götter, dem alle menſchliche Dinge unterthan ſind, hat aber unſere Abſichten vereitelt. Jetzt ſtehe die Gottheit und ein beſſeres Glück euch zur Hand, wenn ihr eben das zu unternehmen verſucht!

Und nun habt ihr den Rath gehört, den ich euch gebe, und auch die Geſchichte meiner erſten Reiſe zum Dionys habt ihr vernommen. Nun ſollt ihr auch noch, wenn ihr weiter leſen wollt, erfahren, mit wie vielem Vorbedacht und mit wie vieler Wahrſcheinlichkeit eines glücklichen Ausgangs ich meine zweyte Reiſe zu dem Tyrannen unternommen habe.

Die Zeit meines erſten Aufenthalts in Sizilien iſt, wie ihr euch erinnern werdet, verlaufen, ehe ich im Stand war, mit den Freunden und Verwandten des Dion etwas zu ſeinem Beſten zu verabreden; vielmehr hatte ich außerdem genug zu thun, den Dionys nur

hin zu bringen, daß er mich wieder von ſich
ß. Er that es, und zugleich machten wir
it einander aus, wie es nach dem Frieden,
nn damals war Krieg in Sizilien, zwiſchen
s gehalten werden ſollte. Dionys verſprach
mlich, alsdann, und ſobald er ſeine Herr-
aft durch den Frieden verſichert haben würde,
n Dion und mich zurück zu rufen, und
ünſchte dabey ſehnlichſt, daß Dion nicht in
r Meinung ſtehen möge, als habe er ihn
rtreiben wollen, da er ihn nur zu entfernen
rgehabt habe. Und auf dieſe ſeine Zuſage
rſprach auch ich von meiner Seite wieder
ch Syrakus zurück zu kehren.

Nun wurde es Friede, und Dionys
umte auch nicht, mich zu rufen, vielmehr
g er mir eifrig an, meine Reiſe zu beſchleu-
gen, den Dion aber bat er, nur noch ein
hr in Geduld zu ſtehen.

Selbſt Dion bat mich nun inſtändig, die
eiſe anzutreten, denn wir hörten wieder

überall, daß Dionys damals auf das neue ſich mit allem Eifer auf die Philoſophie gelegt habe, und das ſchien dem Dion ein ſo gutes Zeichen, daß er nicht nachließ, die Bitte des Tyrannen nach allen Kräften zu unterſtützen. Ich dachte jedoch ſehr anders über den neuen Eifer des Dionys, denn dergleichen Launen der jungen Leute waren mir nicht neu, und ſicherer ſchien es mir allerdings, beyde, den Dion und den Dionys ihrem Schickſal zu überlaſſen. Ich wagte es alſo darauf, die Liebe des einen und des andern zu verlieren, und ſchlug ihnen ihre Bitte ab, weil ich ſchon zu alt zu einer ſolchen Reiſe wäre, und doch Dionys nun nicht hielte, was er mir verſprochen hatte.

Ehe jedoch das geſchahe, muß, wie es ſcheint, Archytas von Tarent bey dem Dionys geweſen ſeyn; denn, ehe ich das erſtemal von Syrakus weggieng, hatte ich dieſen und noch einige Tarentiner in die Bekanntſchaft des Tyrannen gebracht. Außer dieſen hatten auch mehrere Syrakuſaner den Dion gehört, und noch andere hatten ebenfalls vielen philoſophiſchen Unterredungen deſſelben beygewohnt, und waren dadurch ganz für unſere Philoſophie eingenommen worden. Dieſe alle mögen nun, denke ich, etwa verſchiedentlich mit dem Dionys über manche philoſophiſche Gegenſtände, in der Vorausſetzung, daß dieſer alle meine Ideen von dieſen Dingen ſchon von mir gelernt haben müſſe, geſprochen haben; da mag denn dieſer, dem es in der That nicht an Genie für ſolche Dinge mangelt, und der dabey ſehr ehrgeizig iſt, ſich, wenn ihm eins oder das andere gefiele, geſchämt haben, daß dieſe Leute nun merken müſten, daß er ſo etwas bey meinem erſten Aufenthalt an ſeinem Hof noch nicht gehört hatte. Und daher kann auf der einen Seite ſein Eifer, meine Meinung von dieſen Dingen deutlicher zu vernehmen, entſtanden ſeyn, und auf der andern Seite ſein Stolz ſich beleidigt gefühlt haben. Ihr werdet auch aus dem, was ich vorhin ſchriebe, leicht die Urſache einſehen, warum ich ihn bey weitem nicht in meine ganze Philoſophie eingeleitet habe. Unter dieſen Umſtånden iſts alſo ſehr wahrſcheinlich, daß Dionys nun auf den Gedanken fiele, es werde jedermann, der da hörte, wie ich das erſtemal mich von ihm losgemacht, und das anderemal zu ihm zu kommen abgeſchlagen håtte, nicht anders glauben können, als daß ich nach den Erfahrungen, die ich das erſtemal an ſeinem Hof gemacht hatte, von ſeinem Geiſt, ſeinen Sitten und ſeiner Lebensart ſehr übel denken, und ihn zu gering achten müſte, um noch einmal zu ihm zu kommen.

Was nun weiter geſchahe, das bin ich ſchuldig euch mit aller Aufrichtigkeit zu erzåhlen, und es darauf ankommen zu laſſen, ob nicht vielleicht meine Klugheit tadelhaft, und die Feinheit des Tyrannen lobenswürdiger ſcheint. Denn dieſer ſchickte hierauf zum drittenmal, und fertigte zugleich ein Schiff für mich ab, um meine Reiſe zu beſchleunigen; zugleich ſandte er mir den Archedemus zu, auf welchen ich unter allen Syrakuſanern am meiſten zu halten ſchien, und welcher auch einer der Angeſehenſten, und ein Freund des Archytas war. Dieſer nun und überhaupt alle andere konnten mir von dem philoſophiſchen Eifer des Dionys nicht genug erzählen. Sie brachten mir ſogar einen langen Brief von dem Tyrannen ſelbſt, in welchem er, weil er wohl wuſte, wie eifrig Dion wünſchte, daß ich käme, und wie ich mit dieſem ſtund, gleich von Anfang alles darauf anlegte, daß ich ſeiner Abſicht Gnüge leiſten möchte. Der Brief lautete ungefähr ſo: „Dionys grüßt den Plato. Wenn du mir den gewöhnlichen Gruß geſagt haſt, kannſt du mir nachher nichts ſagen, was mir mehr anläge, als wenn du mir verſprichſt, daß du mir nachgeben, und wieder zu mir kommen willſt, und dann ſoll das erſte ſeyn, daß ich alles für den Dion thun werde, was du ſelbſt gut finden wirſt; denn ich weiß, du wirſt in deinen Forderungen billig ſeyn, und das werde ich dir alles zuſtehen: kommſt du aber nicht, ſo erwarte nur nicht, daß ich weder in Anſehung des Dions, noch in dem übrigen deinen Abſichten entſpreche.“ So ſchrieb er, und noch viel anderes, das nicht hierher gehört. Außer dieſem Brief erhielte ich noch viele andere Schreiben von dem Archytas und von den Tarentinern, welche alle die Philoſophie des Dionys einſtimmig lobten, und mich nebenbey verſicherten, daß, wenn ich nicht käme, ihre Freundſchaft mit dem Dionys, die ſie mir zu danken hätten, und die ihnen in ihren Staatsangelegenheiten ſo wichtig wäre, einen empfindlichen Stoß leiden würde.

Da nun auf dieſe Weiſe die Italiener und die Syrakuſaner mit ſo vielen Bothſchaften mich an ſie zu ziehen ſuchten, und da im Gegentheil die ungeſtümen Bitten der Athenienſer mich gleichſam aus der Stadt hinaus trieben, man auch anfieng mir überall zu ſagen, daß ich den Dion nicht verlaſſen, und meinen tarentiniſchen Freunden und Bekannten nicht entſtehen dürfte; und da ich nun am Ende ſelbſt überlegte, daß es eben auch kein Wunder wäre, wenn ein junger Mann, der doch einigen Anſtrich von edlern Kenntniſſen erhalten habe, ſeine Seele wecke und ſich für die Tugend erkläre, und daß es alſo meine Schuldigkeit wäre, wenigſtens zu erforſchen, wohin ſein Herz ſich neigte, und ihn nicht ſogleich von mir zu ſtoßen, damit ich mir wenigſtens nichts vorzuwerfen hätte, wenn allenfalls wahr wäre, was man von ihm rühmte; da entſchloß ich mich endlich, eingehüllt in das Bewuſtſeyn meiner guten Abſichten, nicht ohne Furcht, aber auch nicht ohne eine freylich fehlgeſchlagene Ahndung des Beſſern, dieſe Reiſe nochmals zu unternehmen. Und wahrlich, die Hand der ſchützenden Gottheit war über mir! denn abermals wurde ich gerettet. Dieſe Rettung muß ich aber nach der Gottheit auch dem Dionyſius ſelbſt verdanken. Denn da viele mir nach dem Leben ſtanden, hatte er doch noch ſo viel von Schaam übrig, daß er mich ihnen nicht dahingab.

Meine erſte Bemühung bey meinem Eintritt an ſeinen Hof war nun, zu unterſuchen, ob wirklich die Philoſophie ſeine Seele ergriffen habe, wie eine Flamme, oder ob der Ruf, der in Athen erſchollen war, grundlos wäre?

Es iſt ein Mittel, wie man ſolche Dinge erforſchen kann, und das Mittel iſt nicht allein an ſich nicht unanſtändig, ſondern es iſt insbeſondere bey den Großen, und bey allen denen ſehr wohl zu gebrauchen, die nur ihren Kopf mit dem angefüllt haben, was ſie etwa in den Hörſälen der Philoſophie auffangen konnten, welches, wie ich bald genug zu bemerken Gelegenheit hatte, allerdings bey dem Dionys der Fall geweſen iſt. Dieſes Mittel beſteht darin, daß man gleich den Leuten die große Schwierigkeit ihres Unternehmens vor Augen lege, und ihnen geradezu ſage, wie viel Mühe ſie ſich geben, wie viele Arbeit ſie unternehmen müſſen, wenn ſie zum Zweck gelangen wollen. Wenn nun der, dem man das ſo hinlegt, wenn der einen wahren Ruf zur Philoſophie hat, und wenn der Gott in ſeinem Herzen ihn zu ihren hohen Lehren geſchaffen hat; dann freut er ſich des mühſamen Wegs, tritt ihn muthig an, und entſchließt ſich, ihm ſein ganzes Leben, das ihm ſonſt zur Laſt würde, zu widmen. Dann ſtrengt er jede Kraft ſeiner Seele an, und reißt ſeinen Führer mit ſich fort, bis er entweder mit ihm zum erwünſchten Ziele gelangt, oder ſelbſt die Stärke erworben hat, mit eigenem Geiſt allein die glorreiche Bahn zu vollführen. Zu dem Zweck formt er nun ſein ganzes Leben; immer und in allem, was er thut, ſchwebt ihm die Philoſophie vor dem Auge, und bis auf ſeine Speiſe und Trank wiegt er alles ab, damit ſeine Seele immer freyen Schwunges ſey, zu lernen, zu behalten, zu denken, und was daran ihn ſtören könnte, iſt ihm verhaßt und ein Greul!

Diejenigen aber, die nicht mit ganzer Seele von der Philoſophie durchglühet ſind, ſondern, welchen nur einige philoſophiſche Ideen die Oberfläche gefärbt haben, wie die Sonne die Körper bräunt, die ihr ausgeſetzt ſind, wenn die hören, wie viel ſie zu lernen haben, wie viele Arbeit ihnen bevorſteht, wie ſehr ſie, um auf dem Weg, den ſie wandeln wollen fortzukommen, jeden körperlichen Genuß beſchränken müſſen, die fühlen dann bald, daß ihnen das viel zu ſchwer iſt, und ziehen die Hand weg von einer Laſt, die ihre Kräfte ſo weit überſteigt. Noch giebt es aber einige, die ſich ſelbſt überreden, daß ſie ſchon den ganzen Umfang der Philoſophie gefaßt, und alle dieſe Mühe nicht weiter nöthig hätten. Und ſelbſt bey denen, die auf dieſe Art durch Trägheit und Wolluſt von der Arbeit abgeſchreckt werden, iſt jenes Mittel das beſte und ſicherſte, damit ſie wenigſtens dann die Schuld nicht auf den Lehrer werfen können, ſondern ſie in ſich ſelbſt finden, wenn ſie am Ende fühlen, wie

wie unvorbereitet und wie unmächtig ſie ſind, das groſſe Werk zu vollenden.

So nun ſagte ich auch dem Dionys, was ich ihm nach dieſer Bemerkung ſagen muſte. Ueber alles andere aber, was ich ihm ſonſt zu ſagen gehabt hätte, habe ich mich gegen ihn nicht herausgelaſſen. Auch brauchte ich es nicht; denn er gab ſich bey mir das Anſehen, als ob er ſo vieles und dazu das wichtigſte ſchon alles wüſte, und es von andern gelernt hätte. Er ſoll ſogar über das, was er damals hörte, eine Art von Syſtem geſchrieben, und es für ſeine eigene Erfindung ausgegeben haben, woran diejenigen, welche er etwa gehört haben möchte, keinen Theil hätten. — Doch, das weiß ich nicht gewiß. Andere aber kenne ich wohl, die auch über dieſe Dinge geſchrieben haben; ich zweifle aber daran, ob ſie ſich ſelbſt verſtehen. Doch traue ich mich von ihnen und von allen denen, welche über diejenige Dinge, mit welchen meine Philoſophie ſich am meiſten beſchäftigt, geſchrieben haben, oder noch ſchreiben werden, ſie mögen nun ſagen, daß ſie ihre Lehren von mir gehört, oder daß ſie dieſelben von andern empfangen, oder gar, daß ſie ſelbſt ſie erfunden hätten; von denen allen traue ich mit Zuverſicht zu ſagen, daß ſie, wenigſtens wie ich die Sache anſehe, nie etwas davon gehört haben können. Auch habe ich nie etwas darüber geſchrieben, noch werde ichs. Denn von andern Dingen kann man wohl reden, von dieſen aber nicht. Sondern wenn man mit und in dieſer Gedanken viel gelebt hat, dann erſt zündet ſich von ſich ſelbſt i der Seele, wie von einem ſpringenden Funken des Feuers, ein Lich an, das dann zehrt aus ſich ſelber Zwar bin ich überzeugt, daß das, was ic geſagt oder geſchrieben habe, beſſer geſag werden kann; aber das thut mir doch weh wenn man meine Sachen mir ſchlecht nach ſchreibt. Wenn ich glaubte, daß man ſolche Dinge in ihrer ganzen Fülle und Würde dem Volk vorſagen, oder ſie ihm zu leſen geben könnte; zu was würde ich mein Leben beſſer anwenden können, als über Dinge zu ſchreiben, die dem Menſchen ſo wichtig ſind, und ihren Augen zu enthüllen das Heiligthum der Natur. Jeder Verſuch dieſer Art iſt aber ſchon gefährlich, und nur mit den Wenigen darf man ihn wagen, welche mehr nicht als einen Fingerzeig brauchen, um ſelbſt zu finden. Bey den andern würde man entweder dieſe hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausſetzen, oder man würde ihre Seele zu leeren Hoffnungen ſpannen, und zum eitlen Wahn der Kenntniß großer Geheimniſſe.

Ihr werdet mir erlauben, noch länger bey dieſen Betrachtungen zu verweilen; denn aus dem, was ich noch darüber ſagen werde, wird euch manches andere, was noch zu der Geſchichte meines Aufenthalts bey dem Dionys gehört, klärer werden. Die Verwegenheit aber derer, welche über ſolche Sachen ſich öffentlich herauslaſſen, läßt ſich, wie ich ſchon öfter ſagte, und Euch nun auch zeigen werde, leicht darthun.

Drey Dinge gehören dazu, um einen Gegenſtand, welcher es auch ſey, wiſſenſchaftlich zu bearbeiten; das vierte iſt die Wiſſenſchaft, und das fünfte iſt der Gegenſtand ſelbſt und ſein wahres Seyn. *)

---

*) Dieſe Stelle ſcheint mir über Plato's Philoſophie und über die Philoſophie überhaupt ein großes Licht zu verbreiten. Bekanntlich lehrte Plato nach, wie es nicht unwahrſcheinlich iſt, der Schule des Heraklid, daß die Materie immer ſchwankend und unſtät flöſſe, alſo eigentlich nur Eigenſchaft, Affection wäre; daß aber einem jeden Dinge ein eigenes Weſen, das er oft Idee nennt, unterläge, das feſt und unveränderlich bliebe. Dieſe Idee nun, dieſes feſte, unveränderliche Weſen, das ſich nur in der Seele und durch die Seele anſchauen läßt, dieſes iſt das, was hier Plato unter dem fünften verſtehet, wenn anders ich dieſe Stelle richtig verſtanden habe.

Dieſer Gedanke ſcheint mir auch ſehr gegründet; denn wir werden auf denſelben durch die unmittelbare Anſchauung unſrer eignen erſten werkenden Prinzipien in uns, und durch die gleichfalls unmittelbare Anſchauung unſers Leidens geführt, und dadurch berechtigt, einen analogiſchen Schluß auf die

Das erſte dieſer Dinge iſt der Nahme des Gegenſtandes, das andere iſt ſeine Beſchrei-

M 3

Objecte außer uns zu machen, der uns zwar nicht ins innere Heiligthum der Wahrheit führt, aber doch unſern Platz im Vorhof deſſelben ſo ſehr erleuchtet, als es uns nöthig iſt, um da den Dienſt unſrer Prieſterſchaft zu verſehen.

Es iſt jedoch nicht zu leugnen, daß die alten und neuen Philoſophen durch einen Mißbrauch dieſes analogiſchen Raiſonnements, und daß unter ihnen ſonderlich Plato im Objectiviren oft zu weit geht; aber mich dünkt, die allerneuſte deutſche Philoſophie zieht die der Menſchheit geſetzten Grenzen durch ihr Subjectiviren eben ſo ſehr viel zu enge zuſammen. Aus lauter Sorge, in ihr gereinigtes oder reinigendes Syſtem nichts empiriſches einſchleichen zu laſſen, ſondern alles auf lauter Grundſätze und Begriffe, die a priori entſtanden ſind, zu bauen, ſchneidet ſie den denkenden Menſchen gleichſam von der ganzen Natur und der um ihn lebenden, ihn immer mit ſich fortreißenden Schöpfung gänzlich ab, und macht ihn vielleicht in einigen Dingen um etwas gewiſſer, aber wahrhaftig weder weiſer noch beſſer, wenn anders die Weisheit noch will, daß man ſich in ſeine Verhältniſſe ſchicke. Es mag ſeyn, daß dieſe Philoſophen ſehr große Urſache hatten, eine Kritik der reinſten Philoſophie im engſten Verſtand des Wortes, Philoſophie, zu geben, und mir ſcheinen ſie einen glücklichern und beſſern Weg gegangen zu ſeyn, als die alten Skeptiker, die im Grund eben dieſe Abſicht gehabt haben mögen. Aber Kritik der Philoſophie iſt nicht deswegen Kritik der Vernunft. Jene kann vielleicht zu ihrer Demüthigung auf die engen Kreiſe der bung, das dritte die Darſtellung des Gegenſtandes, das vierte iſt dann die Wiſſenſchaft.

apodiktiſchen Gewißheit eingeſchränkt werden; warum maßt ſie ſich an das Schild: Hier findet man Wahrheit, auszuhängen? Aber nicht ſo die Vernunft. Die Vernunft, dünkt mich, kann den, der ihrer Leitung ſich ergiebt, nicht in engere Grenzen ſchließen, als diejenigen ſind, in welchen er iſt, und wem es ſcheint, daß, wie einige alte Stoiker prahlten, die Vernunft in der Hungersnoth gebiete, ohne zu eſſen glücklich zu ſeyn, dem würde wohl Shakeſpear mit Recht die Frage vorlegen können: ob er auf den beeiſten Alpen wärmer werde, wenn er an das Feuer denke?

Die Vernunft kann die Schlüſſe aus Analogien und aus Wahrſcheinlichkeiten eher nicht entbehren, als bis ſie entweder das Weſen, den Grundſtoff, alle Prinzipien der Dinge erkennt; oder, bis ſie ſich losmacht von der Sinnlichkeit, von dem Willen, von der Empfindung; oder endlich bis die ihr a priori unbekannte Welt aufhört, auf ſie zu wirken. Dann mag ſie über Realitäten oder Phänomene abſprechen wie ſie will, nichts hindert ſie dann in jedem Augenblick zu ſagen: Ich weiß nicht. Aber ſo lang ſie die Geſetzgeberin des Willens ſeyn muß, ſo lang ſie zu den Phänomenen ſagen muß, du gefällſt mir, und du gefällſt mir nicht; ſo lang muß ſie ſelbſt die Phänomene als Wirkungen von Realitäten anſehen, und nach Analogien, Inductionen und Wahrſcheinlichkeiten über deren Urſachen richten und urtheilen, und nach ihren Urtheilen dem Willen ſeine Geſetze geben. Eine Kritik, die der Vernunft dieſes abſpräche, würde ſie nicht reinigen, ſondern entmannen; und mich dünkt ſogar, eine Philoſophie, die ſich durch eine ſolche Reinigung ſo ſehr von der Vernunft ſeques-

Um dieſes recht verſtändlich zu machen, will ich ein Beyſpiel von einem ſolchen wiſſen-

ſtirte, würde ſelbſt Gefahr laufen, bald in eine bloße Formgebungs = Manufactur auszuarten, welche in kurzem alle Materie verlieren, und in der nächſten Generation im Denken den alten ſcholaſtiſchen Peripatetismus einführen würde, welchem dann immer im Handeln, zumahl da, wo dem Vorurtheil und dem Aberglauben ihre zähmende Kraft benommen worden iſt, der regelloſeſte Libertinismus folgt, bis ſich beyde in der Barbarey verlieren. Ein Syſtem, das beynahe alle Wirklichkeit, das Gott und Unſterblichkeit wegkritiſirt, und die Tugend ſo metaphyſiſch ſublimirt, daß ihre Geſtalt kaum mehr zu ahnden iſt, läßt nichts beſſers hoffen. Und obgleich das allerneuſte Reinigungsſyſtem uns eine Sittlichkeit a priori, und ſelbſt Realität, Gott und Unſterblichkeit, die daſſelbe uns mit der einen Hand genommen hat, mit der andern wieder zu geben ſcheint; ſo giebt es doch dieſe eben ſo wieder, wie man in einigen ſchwachen Gerichtshöfen dem, den das Urtheil als einen Betrüger verdammt, ſeine Ehre durch die froſtige Clauſel, ſeiner Ehre unbeſchadet wieder zu geben pflegt, und die Sittlichkeit, die uns dieſes Syſtem aus dem Schiffbruch der Vernunft rettet, iſt ſo feinnervig geworden, daß ſie den Kampf mit dem Laſter ſchwerlich mehr wird beſtehen können.

Ich gehe in dem Syſtem herum, und rufe der Weisheit, wie Orlandino in dem Zauberpalaſt der Lirina ſeiner Geliebten ruft; ich glaube ſie zu ſehen, aber wenn ich ſie ergreifen will, ſo entſchlüpft immer die Erſcheinung, die mich täuſchte, ſchaftlichen Gegenſtand geben, nach welchem dann alle übrige leicht zu beurtheilen ſind.

Der Zirkel ſoll der Gegenſtand ſeyn. Da habe ihr nun zuerſt den Nahmen. Die Beſchreibung oder Erklärung dieſes Gegenſtandes, als das Zweyte, wird mit den Zeichen

---

meiner Hand, und ſpottet noch unfreundlich meines Wahns. In Plato's Syſtem kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen; aber, wenn ich ihr doch ſo nahe komme, daß ich das Rauſchen ihres Gewandes vernehmen kann, ſo fühle ich wenigſtens, daß Lebensgeiſt auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Iſis nicht auf, aber er macht ihn doch ſo dünne, daß ich unter ihm die Geſtalt der Göttin ahnden kann. Macht uns die neue deutſche Philoſophie glücklicher, wahrer, beſſer, macht ſie uns nur gewiſſer, wenn ſie neue Schleyer auf die alten wirft, oder wenn ſie vielmehr gar die Göttin ſo verſchwinden macht, daß es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen?

Mich dünkt, das ſicherſte äuſere Kennzeichen der Aechtheit der Menſchen-Philoſophie iſt nicht das, daß ſie uns gewiſſer, ſondern das, daß ſie uns beſſer mache. Denn die Philoſophie, die uns nur Gewißheit giebt, ſchließt uns überall in Kreiſe ein, in welchen Vernunft und Menſchenſinn ſich doch nicht behelfen können; die aber, die uns beſſer macht, ſchlingt uns ein in die gränzloſe Harmonie des Ganzen.

der Worte gegeben. Das würde dann ſeyn: Eine Figur, deren Aeußerſtes überall gleich weit von dem Mittelpunkt abſtünde. Dieſe Figur nennt man dann auch eine Ründe, einen Kreis. Das dritte, die Darſtellung, kann entweder gezeichnet und wieder ausgelöſcht, oder gedrechſelt und wieder zerſtört werden, und die Idee des Zirkels, welche der Gegenſtand von dem allen iſt, leidet darunter nichts, weil ſie etwas ganz anders iſt. Das vierte iſt die Wiſſenſchaft vom Zirkel, der wahre Begriff, die Vorſtellung deſſelben in der Seele. Das iſt alſo das vollſtändige Eins, welches alles andere unter ſich begreift, und unabhängig von den Worten in der Erklärung und von den ſinnlichen Bildern der Darſtellung blos in der Seele liegt; zum Beweis, daß das, was wir eigentlich Zirkel nennen, weder in dem Nahmen, noch in der Erklärung, noch in der Darſtellung geſucht werden muß.

An dieſes Vierte nun, an die in der Seele liegende Wiſſenſchaft, gränzt das Fünfte am nächſten, ihm iſt es am ähnlichſten und am meiſten verwandt; nicht ſo den drey übrigen.

Das, was ich nun hier von dem Zirkel ſagte, das gilt alles auch von dem geraden und krummen, von den Farben, vom Guten und Böſen und Gerechten; von allen Körpern, ſowohl von denen, welche die Kunſt hervorbringt, als von den natürlichen, vom Feuer, vom Waſſer und dergleichen, von allem was da lebt, und von allen Eigenſchaften und Neigungen und Fertigkeiten der Seele, und überhaupt von allem was gethan wird und gelitten wird.

Wer nun dieſe vier Dinge nicht vorher von einem Gegenſtand weiß, der kann auch das fünfte nie vollkommen erlangen. Denn, durch dieſe vier will man, außer dem, was ich vorher von ihnen ſagte, nicht allein die Beſchreibung der Dinge, ſondern man will das Weſen der Dinge ſelbſt mit unſern ſchwachen Wortzeichen geben. Und deswegen wird ein Mann von Sinn dieſe Dinge, und ſeine Wiſſenſchaft von den Gegenſtänden nie mit dem unveränderlichen Weſen der Dinge für Eins und das nämliche halten, wie ſie etwa mit dem ſchriftlichen oder bildlichen Ausdruck eins werden können. *)

---

*) Da Plato in dieſer ganzen Ausſchweifung nur die Urſachen anführen will, warum man alle fünf Stücke, die er zur vollſtändigen Erkenntniß fordert, nicht, weder in Worten noch in Bildern ausdrücken kann; ſo ſcheint er mir in dieſer ſehr abgekürzten Stelle mit den Worten ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα, ſagen zu wollen: die ſchriftliche oder die bildliche Darſtellung kann die ganze Wiſſenſchaft, alſo: die vier erſten Stücke der Erkenntniß wohl ſo umfaſſen, daß eine ſolche Darſtellung ganz iſt, was die Wiſſenſchaft iſt; aber ſo kann die Wiſſenſchaft nie eben das ſeyn, was das γνωτὸν καὶ ἀληθὲς, was die ſelbſtſtändige Idee, als das fünfte der Erkenntniß iſt. Uebrigens bemerke ich bey den Worten ἤ τὸ ὂν ἑκάστον, διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενὲς ꝛc. daß ich hier διὰ nicht wegen, ſondern mit oder durch überſetze, welches, nach den von Stephanus angeführten Beyſpielen, in einem attiſchen Schriftſteller wohl erlaubt iſt. Sollte es wegen überſetzt werden, ſo würde die Stelle ſchwerlich vollſtändig ſeyn. Oder man müßte ſie anders interpunktiren, und etwa das δὲ einſchieben dürfen; etwa ſo —

Nun laßt uns die Sache noch weiter betrachten, um auch das recht zu verſtehen.

Ein jeder Zirkel, den wir auf das Papier hinmahlen oder ausdrechſeln, hat ſehr vieles in ſich, das mit dem fünften Stück, welches wir zur vollkommenen Wiſſenſchaft fordern, nicht übereinſtimmt. Denn dieſer gezeichnete Zirkel hat überall etwas von der geraden Linie in ſich; das Weſen des Zirkels aber hat nichts, nicht das allermindeſte in ſich, das gerad wäre. Eben ſo iſt auch der Nahme dem Gegenſtand auf keine Weiſe weſentlich. Denn, was wir jetzt mit dem Wort krumm bezeichnen, könnten wir ja eben ſowohl gerad nennen; und

---

ἢ τὸ ὂν ἑκάστου. διὰ δὲ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές, ὧν ἕνεκα u. ſ. w. In welchem Fall alles ſchöner zuſammenhienge, und die Stelle ſo zu überſetzen ſeyn würde: Denn außerdem wollen dieſe vier Dinge nicht nur die Eigenſchaften, ſondern auch das Weſen der Dinge geben. Aber, wegen der Schwäche der Worte, womit ſie dieſe zu geben unternehmen, wird niemand wegen dieſer ihrer Anmaßung auch ſie und ſeine Ideen, und dieſe vier Stücke der Wiſſenſchaft, mit dem unveränderlichen Weſen der Dinge für Eins und das nämliche halten, u. ſ. w.

das gerade, krumm; und thun wirs, ſo wird auch dieſe verkehrte Benennung eben ſo wenig dem Gegenſtand weſentlich werden.

Eben das kann man auch ferner von allen Beſchreibungen und Erklärungen der Dinge ſagen. Denn, da ſie aus Worten und Redensarten beſtehen, ſo ſind ſie eben ſo unſicher und wandelbar. Es läßt ſich alſo bey den vier erſten Stücken, von welchen ich ſpreche, Zweifel auf Zweifel häufen, und überall die Ungewißheit eines jeden zeigen. Das ſchlimmſte aber iſt, daß da, wie ich vorhin bemerkte, das Weſen der Dinge und ihre Eigenſchaften ſehr von einander unterſchieden ſind, die Wiſſenſchaft doch der Seele, welche nicht die Eigenſchaften, ſondern das Weſen der Dinge ſucht, nur das geben kann, was

---

meine kritiſche Kenntniß der Sprache iſt aber zu gering, als daß ich hier etwas zu behaupten wagte. In der Hauptſache ſagt hier Plato eben das, was er am Schluß des Phädrus ſagt, und beyde Stellen erklären einander ſehr gut.

ſie nicht ſucht, und was, weil es nur durch Worte und ſinnliche Darſtellung gegeben werden kann, immer wieder durch Worte und durch das ſinnliche Gefühl ſo leicht widerlegt werden mag, daß die Menſchen ſo zu ſagen immer in lauter Ungewißheit und Zweifeln herumgeworfen werden. *) Wenn wir nun aus Mangel einer guten Ausbildung nicht gewöhnt worden ſind, das Wahre zu ſuchen, ſondern uns mit Worten begnügen; ſo können wir in unſern Schulſtreitigkeiten uns wohl ſo lang vor Spott und Lachen hüten, als wir über die vier Dinge ſtreiten, wenn wir nur die Kunſt verſtehen, ſie hin und her zu zie-

---

*) Dieſe in dem Original ſehr verworrene Stelle hoffe ich nicht unrichtig ausgedrückt zu haben. Plato will darin die Unzulänglichkeit aller menſchlichen Lehren über die Weſen der Dinge damit beweiſen, daß ein jeder Denker ſeine Gedanken und Ideen von dem Weſen eines jeden Dings anders nicht als durch Worte und durch ſinnliche Darſtellung in einen andern übertragen kann. Nun, ſagt er, jene ſind zweydeutig, und dieſe muß es einem jeden überlaſſen, ſich ſeine Idee ſelbſt zu bilden. Alſo iſt es nicht anders möglich, als daß ſolche Lehren immer Irrthümer und Mißverſtand veranlaſſen müſſen.

hen, und Worte mit Worten zu widerlegen. Aber, wenn man uns dahin bringt, daß wir aus dem, was das fünfte iſt, antworten ſollen, dann kann uns ein jeder, wer nur will, zum Schweigen bringen. Wer dennoch ſolche Dinge in Worten oder ſchriftlich ausdrücken will, oder wer aus dieſem Theil des Wiſſens antworten will, den kann man dem großen Haufen, der ihn hört, als einen Mann darſtellen, der von Dingen ſpricht oder ſchreibt, von welchen er nichts verſteht. Denn dieſer große Haufe weiß nicht, daß ſeine Seele nicht widerlegt worden iſt; ſondern daß aller Tadel und Zweifel allein auf die Natur der vier Dinge fällt, welche in ſich fehlerhaft und voller Mängel iſt. *) Nur die genaueſte Un-

---

*) Mich dünkt, dieſe Stelle rechtfertigt den Plato ſehr gegen diejenigen, welche ihn beſchuldigen, daß er mit Vorbedacht ſo dunkel wäre. Alle Philoſophie der Menſchen kann nur die Morgenröthe zeichnen, die Sonne muß geahndet werden. Diejenigen Philoſophen, welche die Sonne ſelber mahlen wollen, haben ſicher nur eine Theaterſonne gegeben; — und viele haben, weil ſie dieſe billig verachteten, und hinter der Morgenröthe nichts ahndeten, ſich be-

terſuchung, und eine oft wiederholte Betrach
tung eines jeden dieſer vier Stücke, von je
dem Ende und jeder Seite, kann endlich in
gut geſchaffnen Seelen mühſam die Wiſſen
ſchaft erzeugen. In den Seelen aber, di
übel gebohren ſind, wie die Seelen der mei
ſten zum Lernen und zum Faſſen des Geiſte
der Worte, übel gebohren ſind, in dieſen wir
das alles ſchlecht und verdorben, und Lince
ſelbſt könnte dieſe nicht ſehend machen. <M
einem Wort, weſſen Seele nicht von Natu
mit dieſen Dingen verwandt iſt, den kan
weder ſein Gedächtniß, noch irgend eine F
higkeit ſeines Geiſtes in dieſe Verwandtſcha
bringen. Denn in einer ihnen fremden N
tur keimen ſie nie. So wird auch der, d
von Natur kein Gefühl für das Schöne un
das Gute hat, wenn er auch noch ſo fäh
und noch ſo geſchickt in andern Dingen i

u

---

gnügt, und zu rathen, lieber gar nichts mehr ſ
zu wollen. Und das thue, wer mag, nur han
er alsdann nicht, als wenn er etwas ſähe.

und umgewandt, der, welcher zwar dieſes Gefühl beſitzt, aber keine Fähigkeit des Geiſtes hat, nie etwas vorzügliches weder in der Kenntniß der Tugend noch in der Kenntniß des Laſters leiſten. Man muß zugleich das Weſen der Dinge, ſowohl in ſich, als in allen ſeinen Abweichungen kennen, und dazu gehört viele Anſtrengung und Zeit, wie ich im Anfang ſchon bemerkt habe. Denn nur durch eine mühſame Zuſammenhaltung und Vergleichung eines jeden Nahmens, jeder Erklärung und Beſchreibung der Dinge, jeder Erfahrung der Sinne, durch eine aufrichtige Prüfung derſelben, und eine, Wahrheit, nicht Prunk ſuchende Rede und Widerrede unter denen, deren Meinungen verſchieden ſind, nur dadurch kann die richtige Einſicht und der Verſtand der Dinge, ſo weit menſchliche Kräfte reichen, gefunden werden. Und deswegen wird ein weiſer Mann ſich ſehr in acht nehmen, die innere Anſicht der Dinge, wie ſeine Seele in ihren geheimen Arbeiten ſie ſieht, der Menge in Schriften zu leſen zu geben, und ſie ihrem Urtheil und ihrer Eiferſucht zu unterwerfen. Alſo, mit einem Wort, muß jeder, der ſelbſt Sinn hat, wenn er irgend eine Arbeit von einem ſolchen denkenden Mann entweder über die Geſetzgebung, oder über ſenſt etwas in die Hand bekommt, gleich merken, daß der Schriftſteller nicht alles, was er über dieſen Gegenſtand dachte, dargelegt, ſondern daß er noch vieles in dem innerſten ſchönſten Theil ſeiner Seele liegen hat. Sollte aber der Schriftſteller wirklich alles geſagt haben, dann haben nicht die Götter, ſondern die Menſchen ihm den Verſtand geraubt. *)

---

*) Auch dieſe Stelle ſcheint mir etwas verwirrt. Ich deutete ſie anfangs ganz auf den Leſer. nun aber dünkt mich, iſt nur der Vorderſatz auf den Leſer zu ziehen, und der Nachſatz auf den Schriftſteller. Plato ſcheint mir übrigens hier nicht auf den ſonſt ſehr richtigen Gemeinplatz, daß man nicht alles vor dem großen Haufen bekannt machen müſſe, zu zielen; ſondern er ſagt vielmehr, daß ſelbſt die Philoſophie ihre unerklärbare, nur fühlbare Geheimniſſe habe, und tadelt mit einiger Härte diejenigen Philoſophen, welche mehr nicht denken, als was ſie

Wer nun dieſen meinen Bemerkungen oder dieſen meinen Grillen nachdenkt, der muß ſich überzeugen, daß, wenn Dionys oder ſonſt jemand, er ſey nun größer oder kleiner, etwas über den Urſprung oder über das Erſte der Natur geſchrieben hat, er von meiner Meinung darüber entweder nichts vollſtändiges gehört, oder daß er, was er hörte, nicht richtig verſtanden haben kann. Denn, hätte er es, ſo würde er das alles eben ſo heilig gehalten haben, als ich, und würde ſich nicht unterſtanden haben, dergleichen Dinge auf eine ſo ungeſchickte und dem Gegenſtand

auch ſagen können, und die ſich dieſer ihrer Beſchränktheit noch rühmen. Mich dünkt, er würde, wenn er noch lebte, ſein [illegible] μάλ᾽ εὖ ἄμουσοι, auf manche Abhandlung und manches Lehrbuch der neuen Philoſophen ſchreiben. Ob mit Recht oder mit Unrecht, das werden diejenigen, welche die Philoſophie gebrauchen, um durch ſie weiſer zu werden, und die, welche durch ſie nur gewißer werden wollen, ſehr verſchieden beantworten; die aber, welche die Philoſophie nur wie Marktwaare, die man nach dem Geſchmack der Kundſchaft einrichten müße, brauchen, werden über beyde und über Plato ſelbſt die Achſeln zucken.

unangemeſſene Art dem großen Haufen vor die Augen zu werfen. Dionys kann auch damit ſich nicht entſchuldigen, daß er dergleichen nur zu ſeiner Erinnerung niedergeſchrieben hätte. Denn, wenn die Seele einmal dieſe Ideen gefaßt hat, ſo iſt gewiß nicht zu beſorgen, daß ſie ihr je wieder entfallen ſollten; auch ſind ſie in wenige Worte zu faſſen. Oder hat ihn vielleicht ein ſtrafbarer Ehrgeiz verleitet, entweder ſelbſt für den Erfinder ſolcher Dinge gehalten zu werden, oder zu zeigen, daß er eines Unterrichts gewürdigt worden, den er nicht verdiente, und mit der Ehre, mein Schüler geweſen zu ſeyn, zu prahlen? Iſt das, und konnte er das nach einer einzigen Unterredung mit mir, ſo mag es ſeyn. Denn, Gott weiß, (wie die Thebaner ſagen) ich habe ein einzigesmahl mit ihm über dieſe Dinge mich herausgelaſſen, und nie mehr. Ferner wird auch ein jeder, wer ſich die Mühe geben will, den weitern Erfolg meines Umgangs mit dem Dionys zu leſen, leicht einſehen können, warum ich nur einmal, warum ich nicht mehrmal und nochmal und öfter mit ihm darüber geſprochen habe. Denn entweder muß Dionys alles das, ſeys aus einer einzigen Unterredung mit mir, ſeys aus dem Unterricht anderer, ſeys endlich aus eigener Kraft, erkannt und vollſtändig überſehen haben; oder es muß ihm nicht werth der Mühe geſchienen haben, öfter darüber mit mir zu reden, oder er muß gefühlt haben, daß ſolche Betrachtungen weit über ſeinen Geſichtskreis liegen, und daß er viel zu ſchwach iſt, ſein Leben nach den Geſetzen der höhern Tugend einzurichten. Sollte er das, was ich ihm ſagte, zu unwürdig geachtet haben, um ſich mehr damit abzugeben, ſo werden viele Zeugen gegen ihn auftreten, die von dergleichen Dingen ungleich beſſer urtheilen können als er. Hat ihm aber das, was ich ihn lehrte, würdig genug geſchienen, daß eine liberale Seele ſich damit beſchäftige, es zu lernen und ihm nachzuſpüren; ſo muß er ein wunderbarer Menſch ſeyn, daß er dennoch den, der ſolche Wiſſenſchaften beſaß, und ihn in dieſelben einleiten konnte, ſo wenig achtete. — Und wie gering er mich achtete, das will ich euch nun erzählen.

Ich war nicht lange wieder bey ihm, als er damit anfieng, daß er, gegen den Buchſtaben ſeiner eigenen Briefe, den Verwaltern des Dions befahl, dieſem den Ertrag ſeiner Güter und ſeine übrigen Einkünfte nicht weiter in den Peloponnes nachzuſchicken, wie er bis dahin gethan hatte, und das zwar unter dem Vorwand, weil dieſe Güter nicht meinem Freund, ſondern ſeinem Sohn gehörten, deſſen Pflegſchaft er, als ſein Oheim, über ſich habe. So führte er ſich alſo damals auf, und aus dieſer Aufführung konnte ich auf ſeinen geprieſenen Eifer für die Philoſophie ſchlieſſen. Ein ſolches Betragen mußte mich nothwendig verdrieſſen, und noch dauerte damals die gute Jahrszeit und die See war mir noch offen. In der That hatte ich jedoch weiger Urſache, über den Dionys böſe zu ſeyn, is über mich ſelbſt, und über die, die mich e gezwungen hatten, zum drittenmal die Scylla zu umſchiffen, um die grauſame Cha-ibdis nochmals zu bereiſen.

Voll dieſes Unmuths ſagte ich alſo dem Dionys geradezu, daß ich nun, da ich ſähe, wie unwürdig er den Dion behandle, unmöglich bey ihm bleiben könne. Der Tyrann fühlte nur zu gut, welchen Nachtheil es ihm bringen würde, wenn ich ſo bald wieder zurück käme, und ſelbſt dieſe Nachrichten von ihm nach Griechenland brächte. Er ſuchte mich alſo auf alle Weiſe zu beſänftigen, und bat mich was er konnte, zu verweilen. Da ich mich aber nicht überreden laſſen wollte, verſprach er mir, mich ſelbſt auf ſeinen eignen Schiffen nach Haus führen zu laſſen. Denn, ich war ſo feſt entſchloſſen, abzureiſen, daß ich lieber das geringſte Boot miethen, und mich allen Gefahren ausſetzen, als ſo unverdienter Weiſe ein ſolches Unrecht gelaſſen ertragen wollte. Als nun Dionys merkte, daß nichts mich von meinem Vorſatz abbringen konnte, fiel er auf einen andern Ausweg. Er kam nemlich gleich des andern Tags zu mir, und that mir ziemlich einleuchtende Vorſchläge. „Du und ich, ſagte er mir, wir entzweyen uns ſo oft mit einander über den Dion und ſeine Sachen, daß es wohl endlich einmal Zeit iſt, dieſe Händel beyzulegen. Um deinetwillen will ich nun das für den Dion thun. Er ſoll ſein ganzes Vermögen haben, und mag ferner damit in dem Peloponnes bleiben; auch ſoll ihm mein Reich nicht verboten ſeyn, ſondern er ſoll zu uns kommen können, ſo oft du und ich und ſeine Freunde es gemeinſchaftlich gut finden. Jedoch unter der Bedingung, daß du, deine Freunde und Dions Freunde mir für ſeine Treue bürget. Auch muß Dion für das Geld und Gut, das ich ihm zuſchicke, euch im Peloponnes oder in Athen Sicherheit leiſten, und daſſelbe dort irgendwo, bey wem ihr es gut findet, niederlegen. Alle Nutzungen davon ſoll er haben, aber das Capital ſoll er ohne euren Willen nicht angreifen. Denn ich geſtehe dir, ich fürchte, daß er das Geld zu meinem Nachtheil anwenden würde, wenn er es in die Hand bekäme; denn die Summe iſt nicht gering. Auf dich aber und auf die Deinigen traue ich ſehr. Nun überlege das, und halte nur noch dieſes Jahr bey mir aus. In dem künftigen Frühjahre kannſt du dann reiſen, und dem Dion ſein Vermögen ſelbſt überbringen, das er dir allein zu verdanken hat; denn nur du haſt ſo viel bey mir auswirken können.“

Als Dionys dieſes ſagte, zürnte ich nicht wenig, doch hielte ich an mich, und verſprach ihm, die Sache zu überlegen, und ihm morgen meine Antwort wiſſen zu laſſen. Und ſo giengen wir auseinander.

Da ich nun ſo allein der Sache nachdachte, giengen mir allerley Gedanken durch den Sinn. Endlich ſiel mir ein, wie, wenn Dionys mir das nur ſo ſagte, und im Grund ganz andern Sinnes wäre, und ich gieng nun doch wieder nach Haus, er aber und andere meldeten dem Dion, welche annehmliche Vorſchläge der Tyrann gethan hätte, wie gering aber ich auf den Nutzen meines Freundes bedacht geweſen wäre, da ich nicht das geringſte dagegen leiſten, und nicht einmal meine Abreiſe aufzuſetzen mich hätte bewegen laſſen wollen? Und dann, wie wollte ich fort, wenn der König den Schiffern verböte, mich einzuſchiffen, oder wenn er ihnen nur ſagte, daß, wenn ich gienge, es ohne ſeinen Willen geſchehe? Welcher Schiffer würde mich dann aufnehmen, wenn er mich aus dem Haus ſeines Herrn kommen ſähe? Ja, wie ſollte ich nur aus dem Haus kommen, da ich in dem Garten wohnte, und voraus wuſte, daß die Thürhüter mich ohne des Königs ausdrückliche Erlaubniß nicht einmal zur Thür hinaus gehen laſſen würden? Bliebe ich hingegen das

hr über da, ſo hätte ich doch wenigſtens
it, dem Dion zu ſchreiben, wie es um mich
he, und wie es mir gegangen wäre. Hielte
ionys nachher ſein Verſprechen, ſo hätte ich
h ſo viel ausgerichtet, daß meine Reiſe
ht ganz vergebens wäre; denn nach einer
ligen Schätzung belief ſich doch Dions Ver-
gen wenigſtens auf hundert Talente. Frey-
ſahe ich auf der andern Seite auch wohl,
ß, wenn Dionys, wie es nicht unwahr-
einlich war, mich hintergehen ſollte, ich
ch oft in einer ſehr mißlichen Lage befinden
rde. Indeſſen ſchien es mir doch immer
beſten, dieſes Jahr noch auszudauern,
d den Dionys in die Nothwendigkeit zu ſez-
n, ſich durch die That ſelbſt zu entlarven.

Nachdem ich dieſen Entſchluß gefaßt hatte,
ng ich am andern Tag zum Dionys, und
erſprach ihm, daß ich noch bleiben wollte.
o viel aber, ſetzte ich hinzu, vermag ich
cht über den Dion, daß ich in ſolchen Din-

gen für ihn entſcheide. Ich bate ihn alſo, er ſollte nebſt mir das, was wir verabredet hätten, ihm zuſchreiben, und wir wollten ihn fragen, ob er damit zufrieden wäre oder nicht, oder was er ſonſt verlangte? Dieſes Schreiben aber müſſe bald ablaufen, und alles, was den Dion betreffe, müſſe inzwiſchen bleiben, wie es iſt. Das ſagte ich, und das wurde eben ſo wie ich es ſage, unter uns ausgemacht. Inzwiſchen fuhren die Schiffe ab. Da ich nun nicht mehr reiſen konnte, wurde Dionys auf einmal andern Sinnes. Er habe, ſagte er mir nun, ſich beſſer beſonnen. Es ſey nicht das ganze Vermögen des Dions, das er ausliefern wolle, ſondern nur die Hälfte wolle er hergeben, und die andere für den Sohn deſſelben aufheben. Ueberhaupt habe er beſchloſſen, das Ganze zu Geld zu machen, und die Hälfte des Erlöſes mir für den Dion mitzugeben, die andere Hälfte aber bey ſich zu behalten für den Knaben. Und das ſchiene ihm das billigſte.

Durch dieſe Erklärung des Dionys wurde ch nicht wenig betroffen, doch ſchien es mir ergeblich, etwas einzuwenden. Ich begnügte nich alſo nur zu antworten: es ſchien mir, daß man des Dions Erklärung erſt abwarten, und ihm nun auch dieſen Vorſchlag melden müſſe.

Dionys fieng hierauf an, das Vermögen des Dions mit dem größten Leichtſinn um jeden Preis, wem und wie er wollte zu verkaufen, mir aber ſagte er kein Wort davon, und ſo ſprach auch ich nichts weiter mit ihm über die Angelegenheiten des Dion; denn ich ſahe wohl, daß ich doch nichts ausrichten würde, und glaubte für die Ehre der Philoſophie und für meinen Freund alles gethan zu haben, was ich konnte.

In den folgenden Tagen lebten wir dann beyde ziemlich geſpannt miteinander. Ich trachtete von meiner Seite nach nichts, als wie ich von dem Mann wieder loskommen könnte, gleich einem Vogel, der aus ſeinem

Käfig ſich retten will. Er aber dachte auf nichts als auf Mittel, wie er mir ausweichen könnte, ohne dem Dion das Seinige auszuliefern. So ſtanden wir; aber in ganz Sizilien glaubte man nicht anders, als daß wir die beſten Freunde wären.

Während der Zeit war Dionys, gegen die Grundſätze ſeines Vaters, damit umgegangen, ſeinen alten Lohnſoldaten ihren gewöhnlichen Sold zu ſchmählern. Dieſe aber wollten ſich das nicht gefallen laſſen, und verſammelten ſich in ihrem Zorn, um ſich ſelbſt Recht zu ſchaffen. Der König wollte ſie anfangs mit Gewalt zwingen, und ließ ſeine Burg vor ihnen verſchließen; aber die Truppen rottirten ſich um die Mauern, und fiengen ein ſo wildes Kriegsgeſchrey an, daß Dionys am Ende voller Angſt nicht allein alles nachgab, ſondern von ſelbſt den Aufrührern noch mehr verſprach, als ſie vorher gefordert hatten.

Da der Aufruhr geſtillt war, wollte verlauten, daß Herakiid der Anſtifter deſſelben geweſen wäre; und dieſer fand, ſobald er das vernahm, für gut, auf die Seite zu gehen, und ſich zu verbergen. Dionys ließ ihn aufſuchen, da er aber nicht wuſte, wie er ſeiner habhaft werden könnte, ließ er den Theodotus zu ſich in den Garten rufen. Ich war damals eben auch in dem Garten, doch hörte ich nicht, was ſie miteinander ſprachen; was aber Theodot nachher in meiner Gegenwart ſagte, das habe ich wohl gehört, und noch erinnere ich mich deſſen deutlich. „Ich rathe hier dem Dionys,“ ſagte er zu mir ſelbſt, „er ſoll mir verſprechen, daß, wenn ich den Heraklid ihm hieher ſchaffe, er uns über die Verbrechen hören möge, deren nun dieſer Mann beſchuldigt wird; und findet dann Dionys für gut, daß er die Inſel verlaſſe; ſo ſoll er ihm erlauben, mit ſeinem Weib und ſeinen Kindern in den Peloponnes zu gehen; erlaubt er ihm aber in dem Land zu bleiben; ſo ſoll er, ſo lang er dem Dionys nichts in den Weg legt, auf ſeinen Gütern bleiben, und ſeiner Einkünfte genießen. Ich habe ſchon einmal an denſelben geſchrieben, ich will ihm auch noch einmal ſchreiben, daß er kommen ſoll; vielleicht daß mein zweyter Brief ihn ehe überredet, wenn er auf meinen erſten nicht traute. Aber, Dionys, dich bitte ich, mir zu verſprechen, daß, wenn er auf dem Land oder in der Stadt von irgend jemand angetroffen werden ſollte, ihm nichts geſchehe, wogegen er fortgehen ſoll, ſobald du es willſt. Verſprichſt du das, Dionys?" Darauf ſagte Dionys: „Ja, ich verſpreche dirs, und ſollte er in deinem eigenen Hauſe gefunden werden, ſo ſoll ihm mehr nicht geſchehen, als was wir eben miteinander ausgemacht haben."

Gleich andern Tags kamen aber Eurybius und Theodotus eilend und voller Angſt zu mir gelaufen, und Theodot fragte mich: haſt du gehört, was geſtern Dionys in deiner Gegengewart dir und mir wegen des Heraklids verſprochen hat? Freylich, ſagte ich, habe ichs gehört. Und eben nun, fuhr er fort, laufen ſeine Trabanten überall herum und ſuchen ihn, und ich fürchte, er iſt noch wo in der Gegend; nun bitte ich dich, laß uns ohne Zeit zu verſäumen zu dem König gehen.

Ich ließ mich bewegen und gieng mit ihnen hinein. Als wir vorgelaſſen wurden, ſtunden die beyde, die mit mir gekommen waren, da und weinten. Ich aber ſagte: „Dieſe beyde beſorgen, daß du dem Heraklid nicht halten werdeſt, was du geſtern ſeinetwegen verſprochen haſt; und es ſcheint mir, er iſt im Vertrauen auf deine Zuſage zurück gekommen, und vielleicht irgendwo geſehen worden.“ Bey dieſen Worten brannte er auf, und wurde vor Zorn bald weiß, bald roth. Da warf ſich ihm Theodot zu Fuß, nahm ihn bey der Hand, und bat ihn mit Thränen, doch das nicht zu thun, was wir beſorgten. Ich aber unterbrach ihn und ſagte „Sey ruhig, Theodot, Dionys wird da Wort, das er dir geſtern gegeben hat, nich zu brechen wagen.“ Nun ſah er mich mi dem ſchrecklichſten Tyrannenblick an, un ſchrie: „Dir habe ich nichts verſprochen, we der groß noch klein.“ „Ja, du haſt,“ ri ich dagegen, „bey den Göttern! was dieſe nu bitten, das haſt du verſprochen!“ Und m dieſen Worten kehrte ich um, und gieng zu Thüre hinaus. Nachher unterließ Diony nichts deſto weniger, dem Heraklid nachzu ſpüren, aber Theodot hatte ihn gewarnt, un ihm gerathen zu fliehen, und Tiſias, den d König mit ſeinen Trabanten ihm nachſchickt konnte ihn nicht mehr einholen, weil er einig Stunden voraus hatte, und indeſſen in d Herrſchaft der Carthaginenſer ſeine Z flucht fand.

Dieſer Zufall ſchien nun dem Dionys e ſcheinbarer Vorwand, ſich mit mir zu übe werfen, um hernach in dem Beſitz der Güter des Dion zu bleiben.

Das erſte, was er nun that, war, daß er mir meine Wohnung in dem Schloſſe entzog, weil, wie er vorgab, die Frauen am Hof ein zehntägiges Opfer in dem Garten vorhätten, wo ich wohnte; ich ſollte alſo dieſe Zeit über bey dem Archedemus bleiben. Als ich nun da wohnte, ließ mich einmal Theodotus zu ſich bitten, und als ich kam, klagte er mir vieles vor über den Dionys, und tadelte manches an dem, was damals geſchahe.

Dieſen Beſuch hatte der Tyrann kaum gehört, als er auch davon einen, dem vorigen ganz ähnlichen Anlaß zu neuem Verdruß gegen mich nahm. Er ſchickte gleich zu mir und ließ mich fragen: ob es wahr wäre, daß Theodot mich hätte zu ſich bitten laſſen, und daß ich ihn beſucht hätte? Ich fande keinen Anſtand zu antworten: daß ich allerdings da geweſen wäre. Darauf ſagte der Mann, den der König geſchickt hatte: „wenn das denn iſt, ſo läßt Dionys dir ſagen: er fände es ſehr übel, daß du den Dion und ſeine Freunde immer ſo viel mehr achteſt als ihn.“ — Das ließ er mir ſagen, und von dem Augenblick an ließ er mich nicht mehr zu ſich kommen, indem er es für ausgemacht hielt, daß ich ein Freund des Theodots und des Heraklids wäre, und ihn hingegen zu ſehr haßte, als daß ich ihm wieder gut werden könnte, weil er das Vermögen des Dions nun ganz weggenommen hätte.

Nun blieb ich alſo weg von dem Schloß, und wohnte mitten unter ſeinen Lohntruppen. Da benachrichtigten mich aber bald einige von Athen, und unter dieſen auch einige meiner Clienten, daß ich bey den Soldaten ſehr verhaßt wäre, und daß viele von ihnen mir den Tod geſchworen hätten.

Jetzt war es alſo hohe Zeit, auf meine Rettung zu denken. In dieſer Abſicht ſchrieb ich denn an den Archytas und meine übrigen Tarentiniſchen Freunde, und erzählte ihnen, in welcher Noth ich mich befände. Und dieſe brachten es bey ihrem Volk dahin, daß unter dem Schein einer Geſandtſchaft Lamiskus, einer aus ihren Mitteln, mit einem Schiff herüber nach Sizilien geſchickt wurde. Dieſe Geſandten baten den Dionys, daß er mich entlaſſen ſollte, indem es nun nicht mehr anders ſeyn könnte. Dionys willigte endlich ein, und zahlte die Koſten der Reiſe. Das aber, was dem Dion gehörte, forderte ich weiter nicht, und erhielt es auch nicht.

Im Pelopones traf ich hierauf den Dion bey den Olympiſchen Spielen unter den Zuſchauern an, und da erzählte ich ihm alles. Auf dieſe Nachricht ſchwur er vor mir und meinen Freunden bey Gott, daß er nun ſich aufmachen und den Tyrannen zur Verantwortung ziehen wolle, für mich, wegen ſeines Freundetrugs, denn ſo nannte er und ſo ſahe er ſeine Begegnung gegen mich an, und ſuͤhnte ſich wegen ſeiner ungerechten Verbannung. Darauf uͤberließ ichs ihm, ſeine uͤbrigen Freunde, wenn ſie's wollten, zuſammen zu rufen; „aber was mich betrift," ſagte ich: „ſo weißt du, daß du und die andern mich gleichſam gezwungen haben, unter ſein Dach zu kommen, an ſeinem Tiſch zu ſpeiſen, und mit ihm den Goͤttern zu opfern; auch iſt dir nicht unbekannt, daß wir beyde, du und ich, bey ihm verlaͤumdet worden ſind, und daß er vermuthlich glaubte, wir ſtellten ihm nach, und wollten ihn um ſeine Krone bringen; dennoch hat er mich nicht getoͤdtet, wie er wohl konnte, ſondern jederzeit meiner geſchont. Ich kann alſo, wenn es auch ſonſt mein Alter erlaubte, mich nicht entſchließen, mit dir Gewalt gegen ihn zu gebrauchen. Da will ich euch beyden zur Hand ſtehen, wenn ihr euch freundſchaftlich einander nuͤtzlich seyn wollt; wollt ihr aber einander ſchaden, ſo ſucht euch andere Huͤlfe." Das ſagte ich ihm, in der

Hoffnung, das Unglück abzuwenden, das ſein Zug über Sizilien zu bringen drohte, und das mich ſehr bekümmerte. Aber ſie hörten mich nicht, und was ich ihnen ſagte, war vergeblich. Alles das Unglück, das wir nun vor Augen ſehen, haben ſie alſo niemand zuzuſchreiben als ſich ſelbſt. Aber wahr iſt es, wenn Dionys dem Dion ſein Vermögen nur hätte verabfolgen laſſen, oder wenn er ſonſt auf eine Art ſich mit ihm in Güte vertragen hätte; ſo würde das alles nicht geſchehen ſeyn, ſo viel wenigſtens Menſchen urtheilen können. Denn in dem Fall hätte ich wohl ohne große Mühe den Dion zurückgehalten. Sobald ſie aber einmal mit Gewalt auseinander giengen, da wurde das Elend allgemein.

Dion war übrigens wahrhaftig ſo geſinnt, wie ich geſinnt bin, und wie ich glaube, daß der denken muß, welcher mit weiſer Mäſſigung die Gewalt zu ſchätzen weiß, die er und ſeine Freunde und ſein Vaterland in Händen haben, und die ihm nur deswegen wünſchenswerth iſt, weil er durch ſie und durch den Beſitz wichtiger Stellen ſich verdient machen, und im Großen groß Gutes thun kann. Nie wird ein ſolcher ſein Vaterland und ſeine Freunde hintergehen, um Reichthümer zu ſammlen; noch wird er, wenn er arm iſt, ſich zu den Verräthern geſellen, und in ſeiner Nichtswürdigkeit, unfähig, ſich ſelbſt etwas zu verſagen, und gierig allen ſeinen Lüſten Genüge zu thun, die Vermöglichen umbringen, und ihnen als Feinden des Vaterlandes ihre Haabe nehmen, um ſeinen Anhängern und Geſellen ſeinen Raub zu zeigen, daß ſie ihm ſeine Armuth nicht mehr vorrücken dürfen. Wer ſo in ſeinem Vaterland zu Ehren kommt, und da, durch die Geſetze ſeines Pöbels, dem großen Haufen die Güter und das Vermögen der wenigen Wohlhabenden preis giebt, oder wer, wenn ſeine Stadt mächtig iſt, und andere kleinere unter ſich hat, dieſen wider das Recht das Ihrige nimmt, und ſeine

Stadt damit bereichert, deſſen Gewalt und Größe würde Dion und jeder rechtſchaffne Mann verabſcheuen, und ſie für einen Schandfleck ſeines Nahmens und ſeiner Familie halten. Ihm lag nichts an als die Sorge, wie er ohne vieles Blutvergießen, und ohne Vertreibung der Bürger, die Staatsverfaſſung am dauerhafteſten befeſtigen, und in ſeinem Vaterland die beſten und heiligſten Geſetze einführen könnte *) Aber, da er immer lieber Unrecht leiden wollte, als thun, und

---

*) Auch dieſe Stelle widerlegt die Beſchuldigung des Cornelius, daß Dion ſeinen Freunden das Ihrige geraubt habe, auf welche Herr v. Schirach ſo ſehr viel zu bauen ſcheint, und die wohl ſchon dadurch widerlegt wird, daß Cornelius ſelbſt erzählt, Dion wäre nach ſeinem Tod auf das innigſte von ſeinen Landsleuten bedauert worden. Es iſt wahrſcheinlich, daß Hr. v. S. dieſe Briefe des Plato nicht vor Augen hatte, da er ſeine Vorrede ſchrieb, in welcher er lieber den Plutarch ſelbſt verdächtig machen, als irgend ein gutes Wort für den Dion ſtatt finden laſſen wollte. Dion hat von der Undankbarkeit ſeines Vaterlandes ſo viel gelitten; ſoll denn auch noch die Nachwelt lieber wie der Syrakuſiſche Pöbel, als wie Plato von dem Mann ſprechen wollen!

am Ende gezwungen wurde, das äuſſerſte gegen ſeine Feinde zu wagen, da konnte er mit aller ſeiner Vorſicht ſeinem Fall nicht mehr entgehen.

Der rechtſchaffne Mann kann zwar, wenn er zugleich vorſichtig und klug iſt, von dem Böſewicht nicht leicht durchaus betrogen werden; aber es kann ihm doch bisweilen gehen wie dem beſten Schiffer, der zwar einen künftigen Sturm voraus ſieht, aber den, der auf einmal ausbricht, nicht ahndet, und in ihm verſchlungen wird. So überſahe auch Dion nur Eins. Er wuſte wohl, daß die, die ihn umbrachten, Böſewichte waren, aber daß ſie es in einem ſo hohen Grade wären, das wuſte er nicht. Und ſo iſt er gefallen, und hat ganz Sizilien in Trauer verſetzt!

Nun habt ihr gehört, was ich euch rathe und rathen kann. Ich habe geglaubt, daß ich mich bey der Geſchichte meiner zweyten Syrakuſaniſchen Reiſe länger verweilen müſte, weil ſie vielen eben ſo ſonderbar als zwecklos ſcheinen konnte. Doch werde ich wohl nicht zuviel geſagt haben, wenn ich einen oder den andern von euch überzeugen kann, daß ich Gründe und Urſachen genug hatte, warum ich auch dazu mich habe bewegen laſſen.

Siebenter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der achte.)

Plato an die Freunde und Angehörigen des Dion.

Gern will ich verſuchen, Euch ſo viel ich kann zu rathen, was ihr nun unter euren jetzigen Umſtänden zu eurem Beſten zu thun haben möchtet. Ich werde aber meinen Rath ſo einrichten, daß er nicht allein euch nützlich iſt, ſondern nur euch zuerſt, dann auch eurer Inſel, und endlich ſelbſt euren Gegnern und euren Feinden, wenn ſie nicht ganz im Laſter verloren ſind; denn wer das iſt, der iſt unheilbar, und nicht mehr zu retten. Merkt alſo auf das, was ich euch nun ſage.

Eure ganze Inſel iſt nun frey von dem Tyrannen; aber viele ſind noch da, welche den Deſpotismus wieder herſtellen wollen, und andere wollen ihm auf ewig ein Ende machen. Das iſt es, worüber ihr jetzt ſtreitet.

Gewöhnlich pflegt man nun wohl in ſolchen Sachen zu rathen, daß man überall alles thun ſoll, was uns und unſern Freunden nützlich iſt, und unſern Feinden am meiſten ſchadet. Auch iſt der Rath nicht übel; aber es iſt auch leicht einzuſehen, daß man ſelten jemand übels thun kann, ohne ſelbſt darunter zu leiden. Mich dünkt, ihr braucht nicht weit umher zu ſehen, um euch zu überzeugen, wie wahr dieſe Bemerkung iſt. Denn ihr ſeht alle Tage, wie es unter euch in Sizilien hergeht, und wie viele immer an der Hand ſind, das Uebel zu vergelten, das einer dem andern thun will. Ich brauche alſo darüber mehr nichts zu ſagen, vielmehr ſeyd ihr ſelbſt Meiſter in dieſer Erfahrung.

Schwerer iſt es hingegen, ein Mittel zu finden, wie man beyden zugleich, den Freunden und den Feinden, Gutes thun, wenigſtens alles ſo einrichten könne, daß beyde am wenigſten dabey leiden; und findet man auch ein ſolches Mittel, ſo iſt ſeine Anwendung noch ſchwerer. Das iſt alſo beynahe mehr von den Göttern zu erbitten, als von den Menſchen zu helfen! So laßt es uns dann von Gott erbitten, mit welchem man doch alles Denken und Thun anfangen ſoll, und erhört er uns, ſo wird er uns auch einen guten Rath eingeben.

Vor eurem jetzigen Bürgerkrieg hat eine Familie über euch und über eure Feinde geherrſcht, welche eure Voreltern erwählt haben, als ſie und die Sizilianiſchen Griechen Gefahr liefen, ganz unter die Gewalt der Carthaginenſer zu kommen.

Damals beſtellten ſie den Dionys wegen ſeiner Jugend und ſeiner Tapferkeit zu ihrem Feldherrn, und gaben ihm ſeinen ältern Bruder, den Hipparimus, zu, der ihm mit ſeinem Rath an die Hand gehen ſollte, und beyde wurden auf die Art, zum Beſten der Sizilianiſchen Griechen, eure Oberherren, die wir Tyrannen nennen. Seys nun, daß die Götter euch damals beſonders beyſtanden, oder ſeys, daß dieſe eure Regenten wirklich vorzügliche Regententugenden beſeſſen, oder daß beydes zuſammen mit Hülfe der Bürger jener Zeiten euren Staat errettete; ſo wurde euer Vorfahrer wenigſtens gerettet, die Urſache mag liegen wo ſie will.

Wenn ihr nun das bedenkt, ſo ſcheint es denn doch billig, daß euer Staat ſich denen, welchen er ſeine Rettung ſchuldig iſt, dankbar erzeige. Es kann ſeyn, daß der Tyrann, dem ſich euer Staat unterwarf, in der Folge der Zeit die Gewalt mißbraucht habe, die ihr ihm ſchenktet. Deswegen leidet er nun theils wirklich ſeine Strafe, theils mag ſie ihm noch werden. Aber wer kann euch Bürge ſeyn, daß ihr unter euren jetzigen Umſtänden die verdiente Strafe ihm anzuthun vermögt? Freylich, wenn ihr ohne große Gefahr und Mühe ihm ganz entgehen, oder wenn er und die Seinen ſo leicht wieder ihren alten Platz behaupten könnten; dann würde man wohl etwas anders rathen müſſen, als was ich euch rathen werde. Erinnert euch aber, wie oft ihr auf beyden Seiten die Hoffnung hattet, daß ihr nun nur noch einen kleinen Schritt zu thun hättet, um auf den Punkt zu kommen, wo ihr alles nach eurem Sinn einrichten könntet? Aber wie vieles, wie unüberſehliches Elend hieng an dem kleinen Schritt, und noch ſeht ihr kein Ende. Vielmehr ſcheint jedes überſtandene Leiden nur der Anfang zu einem neuen zu ſeyn; und in dem unſeligen Kampf wird zuletzt der Ariſtokrate mit dem Demokraten zu Grund gehen, und aller Wahrſcheinlichkeit nach das Geſchlecht der Griechen in Sizilien unter Puniſche und Opiſche Herrſchaft gebändigt werden.

Jedem Griechen iſt daran gelegen, ein ſolches Unglück zu verhüten. Wer demnach etwas beſſers und etwas ſchicklicheres zu ſagen hat,

hat, als ich, der ſage es, und ihn ſoll der ehrenvolle Nahmen eines Griechenfreundes lohnen. Was aber mir das beſte für euch insgemein, und der Gerechtigkeit am gemäßeſten ſcheint, das will ich mit aller Freymüthigkeit ſagen, und gleich einem Schiedsrichter zwiſchen den Tyrannen und den Tyrannenfeinden, einem jeden rathen, was ich ſchon längſt gerathen habe.

Was alſo den Tyrannen betrift, rathe ich einem jeden, der dieſen Nahmen trägt, daß er ihn ablege den Nahmen, und mit ihm zugleich die Werke der Tyrannen, und daß er ſeine Gewalt monarchiſch mache, wenn er kann. Das kann aber ein jeder, wie uns das Beyſpiel des rechtſchaffnen und wahrhaftig weiſen Lykurg beweiſt. Denn als dieſer ſahe, daß die ehemaligen Monarchen von Argos und Megene ſich zu Tyrannen aufwarfen, und dadurch ſich und ihren Staat zugleich verdarben, da errichtete er, um ſein Geſchlecht und ſein Vaterland zu retten, den ſpartaniſchen Senat und das Ephorat, welche die monarchiſche Form erhalten ſollten, und ſie auch in dem Volk zu ſeinem Ruhm erhalten haben. *) Denn nun regierte das Geſetz die

---

*) Zu Plato's Zeit glaubte man noch Herodots Erzählung, welcher auch Xenophon folgte, daß Lycurg die Ephorn eingeſetzt habe. Schon Ariſtoteles ſchreibt aber dieſe Einrichtung dem Theopompus zu, der ungefähr 100 Jahre nach dem Lykurg lebte. Vielleicht hat Theopompus die Einrichtung des Lykurgs nur erweitert, oder Herodot hat, wie es zu geſchehen pflegt, die ganze politiſche Verfaſſung von Lacedämon dem zugeſchrieben, der ſie zuerſt begründet hat. Das weiſe Wort aber, welches Theopompus ſeiner Königin bey dieſer Gelegenheit geſagt hat, iſt von allen Schriftſtellern bey dieſer Gelegenheit dem Ariſtoteles nachgeſchrieben worden, und doch iſt es noch nicht bis in die Cabinette unſrer Regenten gekommen. Die Königin warf nämlich nach Art der Weiber, welchen jede Aufopferung immer ſchwerer wird, ihrem König vor, daß er durch Einführung der Ephorn die königliche Gewalt geſchwächt habe. Er aber antwortete: Verſtärkt habe ich ſie, weil ich ſie dauerhafter gemacht habe. — Vielleicht hätte er ihr auch noch ſagen können: Sey ruhig, ich habe die Ephorn nicht mir und den Königen von Sparta, ſondern ich habe ſie nur unſern Miniſtern und Geheimenräthen und Dienern entgegengeſetzt; und iſt es nicht beſſer, daß das Volk uns leite, für welches wir da ſind, als daß unſre Diener uns regieren, die nur für uns da ſind.

Menſchen; nicht die Menſchentyrannen das Geſetz.

Und alſo iſt denn nun auch die Summe meines Rathes, daß diejenigen, welche nach der Tyranney ſtreben, dieſes Glück, das nur den in ihrer Gierigkeit nimmerſattlichen Thoren ſchmeicheln kann, ärger fliehen als den Tod; vielmehr, wann ſie es erreichen, ihre Tyrannengewalt zur Monarchie umformen, und Staatsgrundgeſetze annehmen ſollen, denen ſie ſich unterwerfen, und unter welchen nicht allein ihre Unterthanen ihnen mit beſtem Willen gehorchen, ſondern auch ſie ſelbſt auf die erſte Stufe menſchlicher Ehre ſteigen werden!

Aber eben ſo rathe ich auch denen, welche nur immer nach Freyheit, Freyheit ſchmachten, und das Joch der Knechtſchaft als das größte Uebel fliehen, denen rathe ich, ſich zu hüten, daß ſie nicht aus einem unreifen, unbeſonnenen Drang zur Freyheit in das Elend ihrer Voreltern fallen, die aus einer grenzenloſen

Liebe zur Freyheit ſich in die fürchterlichſte Anarchie geſtürzet haben. Denn euer ſizilianiſches Volk, das vor dem alten Dionys und dem Hipparinus die Staatsgewalt in der Hand hatte, das hielte ſich wohl für ſehr glücklich, als es in dem Taumel ſeiner Schwelgereyen ſeinen eigenen Obrigkeiten gebiethen konnte. Damals huben ſie den Rath der Zehnmänner auf, der vor dem Dionys den Staat verwaltete, und richteten ohne Geſetz nach bloßer Willkühr, damit ſie ja niemand, ſelbſt nicht dem Geſetz und dem Recht zu gehorſamen brauchten, ſondern überall von allem frey wären. Und gerade dieſe unbändige Freyheit machte ſie zu Sklaven des Tyrannen. Denn ſowohl die Unterwürfigkeit als die Freyheit iſt das größte Uebel des Menſchen, wenn eins oder das andere keine Schranken kennt. Jedes in ſeinen Grenzen iſt ſein größtes Heil! Die Götter herrſchen mit Maas; aber, wo der Menſch herrſcht, kennt er keins. Gott iſt dem Weiſen ſein

Geſetz; ſeine eigene Willkühr iſt das Geſetz des Thoren! *)

*) Es iſt merkwürdig, daß zu der Zeit des trojaniſchen Kriegs und eine kurze Zeit hernach beynahe eine jede der polirten griechiſchen Nationen von Königen regiert wurde, und daß, ſo lange dieſe Könige Hirten ihres Volks waren, wie Homer ſie immer nennt, das Volk ihnen mit Treue und Ehrfurcht als Götterſöhnen anhieng. Kurz nach dieſem trojaniſchen Krieg änderte ſich die Meinung des Volks, wie ſich die Sitten der Könige änderten, und jedes ſeufzte nach der Demokratie, bis zu der Zeit des Peloponeſiſchen Kriegs. Kaum aber merkten da die Völkerſchaften, wie unzuverläſſig auch dieſe Regierungsart wäre, als wieder ſelbſt die feinſten Philoſophen, wie hier Plato, und Ariſtoteles in allen ſeinen politiſchen Schriften, für die Monarchie und irgend ein Ideal von Ariſtokratie, welche ſie ſich nicht als Regiment des Adels, ſondern als Regiment der Beſten dachten, zu erklären anfiengen. Eben dieſe Bemerkung können wir auf die römiſche Geſchichte anwenden, wenn wir ſehen, wie dieſes Volk von der Monarchie zur falſchen, nämlich zur Adel-Ariſtokratie, von dieſer zur Demokratie, und von dieſer wieder zur Monarchie übergieng. Das merkwürdigſte iſt aber, daß ſelten und ſo viel ich mich jetzt erinnere, keine Nation dieſen Kreislauf zweymal machte. Wenigſtens hörte Griechenland und Rom auf, Nation zu ſeyn, als dieſe beyden Völker zum andernmal aus der monarchiſchen Verfaſſung zu der Demokratie zurücktreten wollten; jene nach der Niederlage des Perſeus, dieſe nach Cäſars Tod. Selbſt Syrakus machte dieſe Erfahrung. Es ſcheint alſo der Rath, den Plato hier

Auf dieſe Grundſätze nun, die in der Natur der Dinge liegen, gründe ich meinen Rath, und ich bitte die Freunde des Dion, ihn als einen gemeinſchaftlichen Rath von ihm und von mir aufzunehmen; denn in der That, ich drücke nur das mit Worten aus, was er ſelbſt, wenn er noch lebte und vor euch ſtünde, euch ſelber ſagen würde.

Und was würde er ſagen? Merket auf, und hört!

O ihr Syrakuſaner, würde er ſagen, bemühet euch vor allen Dingen ſolche Geſetze zu finden, welche nicht den Zweck haben, euern Geiſt blos auf Handel und Geld und auf die Wollüſte des Lebens zu kehren, ſondern gedenket, daß drey Dinge ſind, für die ihr ſorgen müßt; für eure Seele, für eurem Leib, und dann auch für euer Vermögen. Unter

---

giebt, wenigſtens ſo weit ſehr weiſe, daß die Syrakuſaner keine Demokratie mehr, ſondern nur eine auf Grundgeſetze beſchränkte Monarchie einführen ſollten.

dieſen gehört der Seele die erſte Sorge, die zweyte dem Leib, denn er iſt ihr unterworfen; auf die dritte und letzte endlich darf das Vermögen Anſpruch machen, denn das iſt nur da um beyder willen. Werdet ihr nach dieſer Ordnung eure Geſetze einrichten, dann kann es nicht fehlen, daß ſie nicht gut ausfallen, und euch wahrhaftig glücklich machen ſollten. Zwar ſagt man, die Reichthümer machten glücklich; aber das iſt ein thörigtes Wort, und nur Kinder ſagens und Weiber, und Weiber und Kinder werden die, die ihm trauen. *)

---

*) Es iſt eine alltägliche Bemerkung, daß in den Cabinetten der Großen meiſt nur die Finanzen und das Soldatenweſen und die auswärtigen Geſchäfte alle Sorge der Regenten an ſich zieht, und an einigen großen Höfen habe ich bemerkt, daß man diejenigen Miniſter und Räthe, die man unthätig machen wollte, oder auf deren Fähigkeit man wenig hielte, zu dem Fach des Studienweſens, oder der Kirchenſachen, manchmal auch der Juſtizſachen verwies. Die Geſchichte der Europäiſchen Staatseinrichtungen macht dieſe Ordnung der Dinge, welche die Platoniſche umzukehren ſcheint, ſehr begreiflich; aber es würde zu wünſchen ſeyn, daß ein Mann von Erfahrung und Einſicht das politiſche Problem welche Ordnung die beſte iſt, aufzulöſen ſich bemühte

Wenn ihr mir folgt, und euer Leben nach ſolchen Geſetzen einrichtet, dann werdet ihr durch die Erfahrung ſelbſt euch überzeugen, daß ich wahr rede; denn die Erfahrung iſt der beſte Richter in allen Dingen. Habt ihr nun einmal ſolche Geſetze feſtgeſetzt, ſo ſeht, in welchem Zuſtand ihr euch jetzt befindet. Weder ganz Sieger, noch ganz beſiegt. Unter ſolchen Umſtänden, dünkt mich, ſollte es nun wohl am gerechteſten und am nützlichſten ſeyn, wenn ihr einen Mittelweg träfet, und eine Staatsverfaſſung errichtetet, bey welcher beyde Parteyen, ſowohl die, welche alle Obergewalt verabſcheuen, als auch diejenigen, welche ſie wieder in ihre Hand zu bringen trachten, ſich begnügen könnten. Die letztere dieſer beyden Parteyen hat doch im Grund auch ein Recht, über eure Staatsverfaſſung mit zu reden, da es nicht zu leugnen iſt, daß ſie durch ihre Vorfahren den Staat ſelbſt aus der Hand der Barbaren geriſſen haben. Denn wäre der Staat damals zu Grunde gegangen, ſo wäre ja auch jetzt für ihn nichts mehr zu hoffen. Gebt alſo nun jenen die Freyheit, aber unter der Hand der Monarchie, und dieſen gebt die Gewalt, aber die beſchränkte monarchiſche, untergeordnet den Geſetzen, die den Bürger, aber auch den Monarchen zähmen, wenn er ſie übertreten will. Nach dieſen Grundſätzen nun wählt, ohne Argliſt, und in vollem Zutrauen, unter der Leitung der Götter, euch eure Könige. Zuerſt meinen Sohn *) aus Dankbarkeit, die er zweyfach von euch verdienet hat. Einmal meinetwe-

---

*) Der Sohn des Dion hatte ſich, vor ſeines Vaters Tod ſchon, von dem Fenſter hinuntergeſtürzt, weil er die Zucht nicht ertragen konnte, womit Dion ihn beſſern wollte. Dieſes wußte wahrſcheinlich Plato nicht. Einige wollen den Hipparinus, von dem Plato gleich ſpricht, für einen Sohn des Dions halten; aber das war er nicht, ſondern dieſer war ein Sohn des ältern Dionys, wie aus dem, was Plato hier über ihn ſagt, ſchon erhellt. Den jungen Sohn des Dions, den ſeine Frau gleich nach ſeinem Tod gebahr, und der kurz hernach nebſt ſeiner Mutter durch Verrätherey in das Meer geſtürzt wurde, konnte Plato auch nicht meinen, weil er am Schluß dieſes Briefs von deſſen Einwilligung

gen, und dann zum andern meines Vaters wegen; denn dieſer hat das Vaterland zu ſeiner Zeit von den Barbaren, ich aber habe es nun zweymal von ſeinen Tyrannen befreyt, wie ihr alle mir das Zeugniß geben müßt. Zum andern König beſtellt den Sohn des Dionys, der meines Vaters Nahmen trägt. Er hat dieſen Vorzug ſowohl wegen des Beyſtandes, den er euch nun leiſtet, als auch wegen der Rechtſchaffenheit ſeines Charakters verdient; da er, des Tyrannen Sohn, dennoch ſo eifrig für eure Freyheit kämpft, und dadurch ſich und ſeinem Geſchlecht für ewige Zeiten einen Nachruhm erwirbt, der glorreicher iſt, als der übermächtige und rechtloſe Beſitz der Tyranney. Dieſen beyden ſetzt, durch gütliche Uebereinkunft beyder Theile, den Feldherrn eurer Feinde, den Dionyſius dem Sohn

---

in die neue Regierungsform ſchickt, die ohnehin bey einem Kind nicht Platz findet. Mir ſcheint es aber am wahrſcheinlichſten, daß Plato von dem traurigen Tod des ältern Sohns des Dions nichts wußte.

s Dionyſius *) bey; vorausgeſetzt, daß er
ch den Grundgeſetzen eurer neuen Monarchie
nterwirft, welches er thun wird, wenn er
enkt an die Unbeſtändigkeit des Schickſals
nd an ſeinen Wechſel, und wenn er noch ei-
iges Gefühl des Mitleidens für ſein Vater-
and, für die verwaiſten Tempel, für die
Gräber ſeiner Voreltern hat, und nicht lieber
alles und alles zu Grund gehen laſſen, und
am Ende ſelbſt in die Gewalt der Barbaren
fallen will.

Wollt ihr nun dieſen drey Königen entweder eben die Geſetze vorſchreiben, unter welchen die Lacedämoniſchen Könige ſtehen, oder wollt ihr lieber ſie noch enger einſchränken, und etwas anders über ihre Regierungsgewalt gemeinſchaftlich feſtſetzen; ſo macht es ungefähr auf die Art, wie ich euch ſchon geſagt habe, und nun noch einmal ſage.

---

*) Plato verſteht nicht hier den vertriebenen Tyrannen ſelbſt; denn ich ſehe nicht, daß dieſer außer dem Hipparinus, welcher ſich zu den Freunden des Dion geſchlagen hatte, noch einen Sohn gehabt hätte.

Wenn die Familie des Dionyſius und Hipparinus zum Beſten eurer ganzen Inſel die Waffen niederlegen, dem Elend, das euch jetzt überall umgiebt, ein Ende machen, und ſich mit der Ehre, die ihr ihnen für jetzt und für die künftige Zeit anbietet, begnügen will; ſo ſetzt vor allen Dingen eine Geſandſchaft von beyden Theilen nieder, welche den Frieden ſchließe, wozu ihr Inländiſche, oder Fremde, oder von beyden, und ſo viele als ihr miteinander ausmacht, wählen mögt. Dieſe laßt dann die Grundgeſetze entwerfen, und eine Staatsverfaſſung feſtſetzen, in welcher die Könige zu Vorſtehern des Gottesdienſtes, der Opfer und der Feyerlichkeiten, die etwa ſonſt noch denen, welche euer Staat als ſeine Wohlthäter verehrt, zukommen, beſtellt werden. Neben dieſen ſollte mit Beyſtimmung des Raths und des Volks ein beſonderes Rath von ungefähr 35 Perſonen angeordnet werden, der über die Geſetze wachte, und alles was Krieg und Frieden beträfe, unter ſich hätte. Ein anderer Senat ſollte die Gerichte in gemeinen Rechtshändeln verwalten. Zu den Gerichten über Verbannung und Tod ſollte eben der Rath der 35 beſtellt, und demſelben noch andere Richter zugegeben werden; aus denjenigen, welche zunächſt aus ihren Aemtern getreten wären, und zwar aus jeder Beamtung immer einer, der ſeine Stelle am beſten verwaltet hätte; und dieſe ſollten ein Jahr lang mit dem Rath über die Verbrechen, die den Tod verdienen, über Aufruhr und die perſönliche Freyheit der Bürger richten. Von dieſen Gerichten aber ſollten die Könige immer ausgeſchloſſen bleiben, damit ſie, wie die Prieſter, rein bleiben vom Blut der Bürger, und keinen Antheil an dem Urtheil der Gefangenſchaft und der Verbannung haben.

So lang ich lebte, hielte ich eine ſolche Einrichtung für die beſte, und noch denk ich eben ſo; und hätten fremde Verräther mich nicht gehindert, ſo hätte ich ſie, ſo wie ich unſre Feinde beſiegt hatte, gewiß unter euch eingeführt. Nachher wollte ich, wenn mir alles nach meinem Wunſch gegangen wäre, die Städte Siziliens wieder aufbauen, und ihre alten griechiſchen Einwohner wieder dahin berufen; die Barbaren aber, ausgenommen diejenigen, welche uns gegen die Tyrannen beygeſtanden haben, wollte ich dann ganz von der Inſel vertreiben.

Und das, eben das iſt es, was ich euch nun allen zu überlegen gebe, was ich euch zu thun rathe, und worauf ihr alles anzulegen habt, und wer euch in dem entgegen iſt, den ſeht an als einen Feind eures Staates. Ihr könnt auch das alles ohne große Mühe ausführen. Denn was nur von zween Köpfen abhängt, und was dieſen ſo leicht als das Beſte erſcheinen wird, das kann man mit Vernunft nicht für unmöglich halten: Ich meine nämlich die zween, den Hipparimus, den Sohn des Dionys und den meinigen.*) Denn, willigen dieſe ein, ſo werden alle andere Syrakuſaner, welchen der Staat nur noch etwas am Herzen liegt, wohl eben ſo denken.

Und nun nahet euch den Göttern mit Gebet, und denen, welchen ihr nach den Göttern Ehrfurcht ſchuldig ſeyd, und ruft eure Freunde, und redet freundlich mit euren Feinden, und ruht nicht, bis ihr das, was wir euch jetzt geſagt haben, gleich göttlichen Träumen, die ſich den Wachenden offenbaren, glücklich und muthig ausgeführt und ſtandhaft vollendet habt.

---

*) Plato ſcheint hier zu vergeſſen, daß er vorhin drey Könige beſtellt haben wollte, und daß ſeiner Meinung nach die beyden Hipparine, Dions und Dionyſens Söhne, auf einer Seite ſtanden, Dionys auf der andern. Es hätten alſo alle drey überredet werden müſſen. Es wäre dann, daß er geglaubt hätte, wenn nur diejenigen, welche an der Spitze der Freunde des Dions ſtanden, ſeinen Plan billigten, daß alsdann Dionys wohl werde zufrieden ſeyn müſſen. Dieſer Brief muß übrigens nach dem Tod des Calippus geſchrieben werden ſeyn, welcher nach Dions Fall ſich ſelbſt zum Tyrannen von Syrakus aufwarf, und welchem erſt Hipparinus folgte.

Achter Brief.

(In der gemeinen Sammlung der fünfte.)

Plato an den Perdiccas. *)

Ich habe, wie du verlangteſt, dem Euphräus gerathen, ſich ferner mit den Geſchäften, die er für dich übernommen hat, abzugeben; auch halte ich mich für verbunden, den Rath der Freundſchaft, in dem, wie man ſagt, etwas heiliges iſt, ſowohl über das, was du ſonſt verlangſt, als insbeſondere darüber, wie du dieſen Mann am beſten brauchen kannſt, dir nicht vorzuenthalten. Denn nützlich kann dir derſelbe allerdings in vielen Rückſichten werden, insbeſondere aber wird er es dir in einem Punkt ſeyn, wo es dir jetzt am meiſten fehlen wird, theils wegen deiner Jugend, theils weil junge Regenten gerade in dieſem ſelten gute Rathgeber finden. Jede

---

*) Vermuthlich Perdiccas der dritte, König von Macedonien.

Jede Regierungsform hat, wie jedes Thier, eine Art von eigner Sprache. Anders ſpricht die Demokratie, anders die Oligarchie, und wieder anders die Monarchie. Dieſe Sprachen alle glaubt ein jeder zu verſtehen, aber nur wenige ſind es, die ſie in ihrer Gewalt haben. Welche Regierungsform nun die ihr eigne Sprache, ſowohl gegen die Götter als gegen die Menſchen ſpricht, und auch ſo handelt wie ſie ſpricht, die wird blühen und ſich lange erhalten. Nimmt aber eine die Sprache der andern an, ſo geht ſie unfehlbar zu Grunde. Dieſe Sprache zu führen, dazu wird nun Euphäus, der auch ſonſt ein wackerer Mann iſt, ſehr geſchickt ſeyn. Und zuverſichtlich hoffe ich, daß er ſo gut als einer an deinem Hof zu finden wiſſen wird, wie die Monarchie ſprechen muß. Dazu gebrauche ihn alſo, und ſicher wirſt du und er davon großen Vortheil haben.

Aber, wer das hört, wird vielleicht ſagen, Plato giebt ſich, wie es ſcheint, das Anſehen, als ob er wiſſe, was wenigſtens in der Demokratie gut und nützlich iſt, und doch iſt er in derjenigen, in welcher er lebt, und in welcher er reden und rathen könnte ſo viel er wollte, noch nicht ein einzigmal aufgeſtanden, um nur ein Wort zu reden.

Wer das ſagt, dem kann man antworten: Plato iſt zu ſpät in dem Volk gebohren worden. Sein Vaterland iſt zu ſeiner Zeit ſchon veraltet, und von denen, die vorher gerathen haben, an zu viele Dinge gewöhnt worden, die dem entgegen ſind, was er zu rathen hatte. Wäre das nicht, wie gern würde er ſeinem Staat wie ſeinem eigenen Vater gerathen haben. Nun aber ſieht er zu gut, daß er ſich vergebens in Gefahr ſtürzen, und daß doch alles gehen würde, wie es geht. Nichts würde alſo mein Rath nuzzen, und fühlten wir vollends, daß wir unheilbar ſind, ſo würde man mich ohnehin lanſen laſſen, und meinen Rath noch überflüſſiger finden. *)

---

*) Daß dieſe Stelle verdorben und wohl unheilbar ſey, haben mehrere geſehen. Um ihrer willen traute ich mir aber den Brief nicht mit Stephanus für unächt zu erklären, da Cicero eine charakteriſtiſche Stelle daraus anführt in dem 1. B. 9. Br. ad Familiares. Auch dünkt mich iſt der Uebergang von dem Plato als dritte Perſon, auf ihn ſelbſt, in der erſten, im Briefſtyl zumal nicht zum Beweis gegen die Aechtheit des Briefes anzuführen. Meine Ueberſetzung ſagt, was Plato ſagen konnte, weil ich nicht verſtande, was er ſagen wollte.

Neunter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der ſechſte.)

Plato an den Hermeas, Eraſtu und Coriſkus.

Die Gottheit ſcheint mir aus huldvoller Liebe euch ein vorzügliches Glück beſcheert zu haben, wenn ihr es gut zu benutzen wißt. Ihr wohnt ſo nahe beyſammen, und ſeyd auch zugleich einer dem andern in den wichtigſten Dingen des Lebens ſo nöthig. Dem Hermeas würde weder ein Beyſtand einer Armee an Reuterey und Fußvolk, noch ganze Haufen Goldes ſo wichtig und zu jedem Wunſch ſeines Lebens ſo nöthig ſeyn, als Freunde guter Sitten, auf die er ſich verlaſſen kann; und der Eraſt und Coriſkus haben zu ihrer ſchönen Geſtalt, ich muß es ſagen, ſo alt ich bin, einen weiſen Führer nöthig, der ſie hüte und ſchütze gegen die Verführungen der Laſterhaften und Nichtswürdigen. Denn, da ſie ſo lang unter uns guten und rechtſchaffnen Menſchen gelebt haben, konnten ſie keine Erfahrung des Böſen erwerben, und deswegen iſt ihnen der Beyſtand der Weiſen ſo nöthig, damit ſie feſt anhangen an der wahren Weisheit, und nicht verführt und hingeriſſen werden, ſich zuviel mit dem abzugeben, was die Menſchenklugheit fordert, die freylich auch ſo nöthig iſt. Einen ſolchen Beyſtand kann aber niemand ihnen beſſer leiſten, als Hermeas, der, wenn jemand ſchon von Natur ſo weiſe iſt, und der durch ſeinen Fleiß und ſeine Erfahrung noch ſeine angeborne Weisheit ſo ſehr vermehret hat.

Was ſoll ich euch alſo nun ſagen? Dir, Hermeas, ſage ich, und ſchwöre ich, und bezeuge ich, daß du nirgend treuere Nachbarn finden wirſt, die deines Vertrauens würdiger wären, als den Eraſt und den Coriſkus, die ich wohl und beſſer kenne als du. Ich rathe dir alſo, dieſe nicht nur obenhin, ſondern mit aller Wärme der Freundſchaft und der Liebe

an dich zu ziehen. Dem Craſt und Coriſku
aber rathe ich, des Hermeas Liebe herzlich zu
erwiedern, und durch gegenſeitige Liebe da
Band der vollkommenſten Freundſchaft zu
ſchließen. Wenn aber einer unter euch dieſ
eure Freundſchaft irgend einmal (denn menſch
liche Dinge ſind nie ganz ſicher) zu trübe
ſchien; ſo ſchreibt mir und meinen Freunden
was ihr irgend gegen einander habt. Den
wenn es nicht etwas ſehr wichtiges iſt, da
eure Freundſchaft trennt, ſo hoffe ich, da
mein Zureden, gegründet auf das was a
ſtändig und recht iſt, gleich einem Zauberlie
euch dann nur noch enger und wärmer m
einander vereinigen werde, als ihr es gew
ſen ſeyd. Und dieſe eure Vereinigung wi
dann, wenn ihr dort und wir hier, wie
die Kräfte unſerer Seele verſtatten, mit ei
ander fortphiloſophiren, unſere Grundſätz
unter denen wir nun, wie unter Götterſpr
chen, Götterwahrheit ahnden, zur völlig
Gewißheit erheben; wo nicht — doch, d

ſage ich nicht! Ich will nur gutes weiſſagen, und meine Weiſſagung wird, wenn es den Göttern gefällt, nur Gutes geben!

Dieſen Brief müßt ihr alle drey leſen, und zwar wenn ihr könnt, zuſammen; wo nicht, ſo leſet ihn wenigſtens ſo oft es euch möglich iſt, und verbindet euch durch ein heiliges unverbrüchliches Geſetz zu allem, was recht und gut iſt. Verſchwört euch dabey zum gemeinſchaftlichen Fleiß in der Arbeit des Geiſtes und der Wiſſenſchaft ſeiner Schweſter, und das gelobt Gott, dem Herrn aller Dinge, dem Urquell, dem Vater, dem Herrn aller Gegenwart und Zukunft, den wir, wenn wir uns mit reinem Herzen der Philoſophie heiligen, ganz erkennen werden, ſo weit die ſeligen Menſchen ſich ihm nahen können. *)

---

*) Schon lange hat man behauptet, daß dieſer Brief von den Platoniſchen Chriſten wäre untergeſchoben worden; vermuthlich weil die ältern Kirchenväter auch darin Spuren von der Lehre der Dreyeinigkeit finden wollten. Ich kann weder dieſe Spuren in dieſem Brief entdecken, noch etwas, das einen

Zehnter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der neunte.)

Plato dem Archytas von Tarent

Archippus und Philonides ſind zu mir gekommen, und haben mir die Briefe, die du ihnen mitgegeben haſt, und Nachrichten vo

---

ſolchen Argwohn begründen könnte, und das Zeugniß der Alten, unter welchen Diogenes dieſen Brie neben den andern anführt, ſcheint mir einen ſolchen Verdacht hinlänglich zu widerlegen. Dennoch tritt Herr Tiedemann demſelben bey, weil, wie dieſer Gelehrte ſich ausdrückt, der Brief in einem Betſchweſter Ton geſchrieben wäre. Feyerlich iſt der Ton allerdings, aber nichts, das dieſen Namen verdiente, finde ich darin. Sollte denn unſer Jahrhundert ſo tief geſunken ſeyn, daß uns ſchon ein jeder Hauch von Himmelsluft anekelte? Die drey Freunde, an welche Plato ſchreibt, ſcheinen an ſeinen innern und geheimern Spekulationen über die Gottheit und die höhern Weſen Antheil genommen zu haben; die Wärme und die Feyerlichkeit, womit Plato ihnen in Anſpielung auf dieſe Betrachtungen ſchreibt, ſcheint mir alſo ſehr an ihrem Platz zu ſeyn; und ein gefühlter Enthuſiasmus für etwas hohes, edles, ſchönes und gutes, der ſich ſo ſehr an ſeiner rechten Stelle äußert, verdient doch wohl den trivialen Spottnahmen nicht, der bey dieſer Gelegenheit dem Herrn Tiedemann in der froſtigſten aller froſtigen Launen entfallen iſt.

dir gebracht. Ihre Staatsgeſchäfte, die ohnehin auch nicht ſehr mühſam waren, haben ſie bald ausgerichtet, von dir aber haben ſie mir gemeldet, wie wehe es dir thue, daß du von den Staatsgeſchäften dich nicht losmachen kannſt. Freylich iſt es wünſchenswerth in dem Leben, nur mit ſich zu thun zu haben, zumal wenn man ſeine Zeit ſo anwenden möchte, wie du es wünſcheſt. Aber du mußt doch auch gedenken, daß wir nicht allein für uns da ſind, ſondern daß auch unſer Vaterland, unſre Eltern und Verwandten und unſre übrigen Freunde gerechte Anſprüche auf uns zu machen haben. Auch muß man den Umſtänden, die unſer Leben leiten, ſich unterwerfen, und wenn das Vaterland uns ruft, Hand an das gemeine Weſen zu legen, ſo wäre es unanſtändig, ihm nicht zu gehorchen; zumal da ſo viele ſchlechte Menſchen, die das Beſte des Vaterlandes nicht vor Augen haben, ſich ſo leicht der leeren

Stellen bemächtigen. *) Doch genug v
dem. Für den Egekratus werde ich nun u
auch in der Zukunft ſorgen, ſowohl deinetw
gen, als wegen des Phrynio, ſeines Vater
und in der That auch, weil es der Jüngli
ſelbſt verdient.

---

*) Plato ſcheint hier ſeinen Grundſätzen zu widerſp
chen. Aber vermuthlich war Tarent damals n
nicht ſo ſchlecht, als es etwa einhundert Jahre h
nach wurde, und der Einwurf, daß, wenn ſich
Gutgeſinnten der Staatsgeſchäfte entziehen, i
Plätze mit lauter Schlechten gefüllt werden, iſt n
dann wichtig, wenn die Guten das verhindern k
nen. Iſt es aber mit einem Staat ſchon einm
ſo weit gekommen, daß die Schlechten das Ueber
wicht haben, und ſelbſt die Guten mit ſich fortr
ſen, wie Cato ſelbſt, als er die ungerechte Beſ
nehmung von Cyprus übernahm, durch den Clodi
und ſeine Partey, und als er das Volk beſtech
half, um den Bibulus zum Conſul zu machen, v
dem halben Senat fortgeriſſen wurde, dann iſt a
ſelbſt dieſer Einwurf denen, die ſich dem Staat e
ziehen, nicht entgegen.

Eilfter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der zehnte.)

Plato an den Ariſtodorus.

Ich höre, daß du nun einer der innigſten Freunde des Dions biſt, und daß du bisher immer einen Charakter und eine Weisheit der Sitten gezeigt haſt, wie die Philoſophie ſie am meiſten fordert. Denn die Zuverläſſigkeit, die Treue, die Reinheit und Geſundheit der Seele, das halte ich für die ächte Philoſophie; alle andere Künſte und Kunſtſtückchen, die auf etwas anders gehen, die kann man, denke ich, wohl mit Recht nur Zierrathe nennen. Lebe wohl, und beharre in deiner Tugend wie du darinnen beharrſt.

Zwölfter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der eilfte.)

Plato dem Laodamas. *)

Ich habe dir ſchon einmal geſchrieben, daß es dir zu dem Endzweck, wovon du ſchreibſt, ſehr verträglich wäre, wenn du ſelbſt zu uns

---

*) Laertius erwähnt zwar eines Briefes des Plato an den Laodamas, und derjenige, welchen ich hier überſetze, iſt Plato's nicht unwürdig. Dennoch zweifle ich an ſeiner Aechtheit. Denn, 1) kennt, ſoviel ich weiß, niemand den Laodamas, an welchen er geſchrieben ſeyn ſoll. 2) führt auch, ſoviel ich weiß, niemand die Einladung des Plato, worauf dieſer Brief antwortet, an, obgleich die der Arkader, der Thebaner, der Cretenſer, der Eläer angeführt wird. 3) muß Plato damals, da er dieſen Brief geſchrieben haben ſoll, man mag ſeine Geburt in die 87 oder 88ſte Olympiade ſetzen, noch lange nicht 30 Jahre alt geweſen ſeyn, weil er bey des Sokrates Lebzeiten ſoll geſchrieben worden ſeyn. Damals war aber gewiß ſein Ruf nicht ſo groß, noch ſcheint es mir wahrſcheinlich, daß er damals ſchon ſo reif über dieſe Dinge geſchrieben haben ſollte, noch würde er ſeine ſchwächliche Geſundheit und ſein Alter als einen Grund, warum er die Reiſe, die an ihn verlangt wurde, nicht zu übernehmen wage, angeführt haben. Wollte man zwar unter dem Socrates, deſſen dieſer Brief gedenkt, hier den jüngern Socrates verſtehen, wie Herr Tennemann vorſchlägt, ſo würde die letzte Schwierigkeit gehoben ſeyn. Allein

nach Athen kommen wollteſt. Freylich würde, da du das nicht kannſt, nach dieſem nichts beſſer ſeyn, als wenn nach deinem Verlangen Sokrates zu dir käme, oder ich. Allein Sokrates iſt nun krank, und mir würde es nicht anſtändig ſeyn, wenn ich käme, und doch das nicht ausführen könnte, was du verlangſt. Und vieles hoffe ich in der That nicht davon, aus mehrern Urſachen, die aber einen allzulangen Brief erfordern würden, wenn ich ſie ganz ausführen wollte. Außerdem würde in meinem Alter auch meine Geſundheit, die ohnehin ſehr wankend iſt, eine ſolche Reiſe und die Gefahren zu Waſſer und

man weiß dann doch von dieſem Socrates zu wenig, als daß man hier eine ſolche Vermuthung für mehr als eine Möglichkeit halten könnte, und die übrigen Schwierigkeiten bleiben dann doch immer in dem Weg liegen. Sey ihm indeſſen wie ihm wolle; ſo iſt der Brief immer für unſre neuen Solone, an welchen wir ſo reich ſind, ſehr wichtig; mich aber wird er ſehr tröſten, wenn ich es, wie ich jedoch nicht vermuthe, etwa einmal bedauern ſollte, daß ich mich bisweilen bemüht habe, den Eifer der modernen Geſetzgeber eben dahin lenken zu wollen, wo dieſer Brief den Laodamas hindeutet.

zu Land, die ohnehin jetzt überall zu befürchten ſind, nicht ausſtehen. Indeſſen will ich dir und deinen Coloniſten etwas ſagen, das freylich, wie Heſiod ſich ausdrückt, euch widrig ſcheinen wird, und übel zu begreifen. Denn, wenn ihr glaubt, daß die Geſetze allein, wären ſie auch noch ſo gut, hinlänglich wären, einen Staat in Ordnung zu bringen, ohne Aufſicht auf die Sitten der Bürger und der Knechte in ihrem täglichen Leben, daß ſie dieſe weiſe und gut einrichten und erhalten, wenn ihr das glaubt, ſo irrt ihr ſehr. Habt ihr nun jemand, dem ihr dieſe Aufſicht anvertrauen könnt, dann gebt ſie ihm, und er wird das alles einrichten. Müßt ihr aber erſt jemand zu dieſer Aufſicht erziehen laſſen, dann fürchte ich, wird es euch an beyden fehlen, an Erziehern und an Eleven.

Bittet alſo jetzt nur die Götter um ihren Beyſtand. Denn beynahe alle Staaten ſind eben ſo wie eure Colonie entſtanden, und erſt nächher ſind ſie durch den Lauf der Dinge, wenn wichtige Vorfälle ſie ergriffen, Kriege ſie anfochten, oder ſonſt etwas, das großen Einfluß hatte, ſich ereignete, auf einen guten Fuß geſetzt und wohl eingerichtet worden, wenn bey ſolchen Gelegenheiten ein großer Mann aufſtand, der einen mächtigen Einfluß hatte.

Das alles müßt ihr nun voraus überlegen. Bedenket alſo wohl, was ich ſage, und hoffet nicht, daß ohne Ueberlegung ſich ſo etwas wohl von ſelbſt zu Stand bringen laſſe. Lebt wohl.

Dreyzehnter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der zwölfte.)

Plato an den Archytas.

Die Erzählung, die du mir geſchickt haſt, habe ich mit vielem Vergnügen empfangen, und ihren Verfaſſer ſehr bewundert. Er ſcheint

mir in der That ſeiner großen Vorfahren wü
dig zu ſeyn, denn er ſoll von den Myräe
herſtammen, welche die tapferſten der Troj
ner waren, die, wie die Fabel ſagt, unt
dem Laomedon die Waffen ergriffen habe
Meine Aufſätze, um welche du ſchreibſt, ſi
noch nicht ganz ausgearbeitet; doch habe i
ſie dir geſchickt. Daß ſolche Dinge wohl ve
wahrt werden müſſen, darin ſind wir zu ſe
gleichen Sinnes, als daß ich dich deswege
beſonders zu erinnern hätte. *) Lebe wohl.

---

*) Der Brief des Archytas, welchen Diog. Laerti
aufbehalten hat, und welcher dieſe Antwort d
Plato veranlaßt haben ſoll, lautet ſo:

Es iſt mir angenehm, daß du wieder geſu
worden biſt, wie du mir ſchreibſt, und wie ich v
dem Dameskus vernommen habe. Deinen Auftr
wegen der hiſtoriſchen Nachrichten habe ich beſorg
auch bin ich nach Lukanien gegangen, und habe
Nachkommen des Ocellus geſprochen. Seine Au
ſätze über die Geſetze, über die monarchiſche Reg
rungsform, über die Frömmigkeit und über die E
ſtehung der Dinge habe ich ſelbſt gehabt, und d
einiges davon zugeſchickt. Das übrige iſt aber nic
mehr zu haben; ſollten ſie ſich wieder finden, ſo e
hälſt du ſie auch —

Druckfehler

zu den Briefen des Plato.

Seite X Zeile 9 ſtatt deswegen nicht, lies deswegen, nicht
S. 26 Z. 5 nach wurde er, ſeze, ſonſt.
S. 75 Z. 10 ſtatt wenn, leſe wem
S. 92 Z. 3 v. u. ſtatt nun, leſe nur.
S. 132 Z. 10 ſtatt könnten, l. konnten
S. 154 Z. 7 ſtatt, wer um Vortheils, l. wer um ſeines Vortheils
S. 222 Z. 4 ſtatt helfen l. hoffen
S. 222 Z. 4 v. u. ſtatt Hiparimus, l. Hiparinus
S. 223 Z. 4. ſtatt beſeſſen l. beſaßen.
S. 223 Z. 6 u. 7 ſtatt würde euer Vorfahrer, l. würden eure Vorfahren
S. 225 Z. 3 v. u. ſtatt Megene, l. Mezene
S. 226 Z. 6 ſtatt noch, nach
S. 227 Z. 6 ſtatt nimmerſattlich, l. unerſättlich
S. 234 Z. 6 v. u. ſtatt dem, l. den
S. 245 Z. 11 nach jemanden ſeze ein Comma.

Ordnung der Briefe des Plato in der Ueberſetzung.		Ordnung in den Ausgaben des Originals.
1.	—	1.
2.	—	13.
3.	—	2.
4.	—	3.
5.	—	4.
6.	—	7.
7.	—	8.
8.	—	5.
9.	—	6.
10.	—	9.
11.	—	10.
12.	—	11.
13.	—	12.

Johann Georg Schloſſers

Schreiben

an einen jungen Mann,

der

die kritiſche Philoſophie

ſtudiren wollte.

Lübeck und Leipzig,

bey Friedrich Bohn und Compagnie.

1797.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Denn die, ſo die Weiſheit nicht achteten, hatten nicht allein den Schaden, daß ſie das Gute nicht wußten, ſondern ließen auch ein Gedächtniß hinter ſich, den Lebendigen, daß ſie nicht mögen verborgen bleiben, in dem darin ſie irre gegangen ſind.

Buch der Weisheit. K. 10. v. 8.

Bayeriſche Staats- Bibliothek München

Vorrede.

Einige Anmerkungen welche ich zu meiner Ueberſetzung der platoniſchen Briefe beyzuſetzen für nöthig hielte, und welche ſich auf meine Anſicht von der kritiſchen Philoſophie bezogen, haben den Stifter dieſer Schule veranlaſt in der Berliner Monatſchrift vom May dieſes Jahres, mich der Anmaſſung eines vornehmen Tons in der Philoſophie zu beſchuldigen und mich darüber züchtigen zu wollen, “daß ich mich über die Zunftgenoſſen erhübe, und deren unveräuſſerliches Recht der Freyheit und Gleich-

„heit, in Sachen der bloſſen Vernunft, „verletzte."

Ich ſehe dieſe Beſchuldigung an, als einen Wink, der mich auffodert, das was ich in jenen Anmerkungen ſagte, weiter auszuführen, und es mit Gründen zu unterſtützen; und da ſich mir gerade eine Gelegenheit darbietet, dieſer billigen Foderung ein Gnüge zu leiſten; ſo habe ich nicht angeſtanden dieſe paar Blätter dem Publikum vorzulegen, aus welchen es dann leicht ſeyn wird, die Gründe worauf meine Anmerkungen zu den platoniſchen Briefen ruhen, heraus zu finden, und zu urtheilen, wie weit ich die Beſchuldigungen des Meiſters der kritiſchen Schule verdient habe.

Da ich in meinen Anmerkungen mich über den innern Zuſammenhang des kritiſchen Syſtems, als eines Syſtemenbaues nicht erklärt habe, auch darauf mich nicht einlaſſen will; ſo rede ich auch in dieſen Blättern bloß von dem Lehrgebäude im Ganzen, ſeiner Feſtigkeit, ſeinem Zweck. In dieſer Anſicht aber ſcheint es mir nicht nur viel ähnliches mit der Wolkenſtadt zu haben, die Ariſtophanes durch ſeine Vögel erbauen laſſen wollte, um die Götter von dem Weihrauchduft der Menſchen, die Menſchen von dem Einfluß der Götter abzuſchneiden; ſondern ich glaube auch, daß es auf lange Zeit, allen Zutritt zur Menſchenweisheit verſperren würde, wenn es je, die jetzige Generation in Deutſchland überleben ſollte. Und inſofern ſcheint mir dieſes Gebäude weder feſt, noch wöhnlich, noch ſchön, noch gut.

Ich habe das Stück der Berliner Monatſchrift, welches die Bekanntmachung dieſer Blätter veranlaßt hat, denſelben anhängen laſſen.

Uebrigens wird man, die in dieſe wenige Bogen eingeſchlichenen Druckfehler entſchuldigen, da ich zu weit von der Druckerey entfernt bin, um ſelbſt die Aufſicht auf die Correktur zu beſorgen. Die wichtigſten habe ich an dem Ende anzeigen laſſen. Eutin den 1ſten Auguſt 1796.

J. G. Schloſſer.

Ich habe Mühe zu begreifen, o Sohn meines alten Freundes, wie du beſorgen konnteſt, daß die Paar Kanntiſchen Blätter, welche du mir zugeſchickt haſt, mir einen unangenehmen Augenblick machen könnten; oder wie du hoffen konnteſt, daß ſie mich, der kritiſchen Philoſophie (ſo nennet man ſie ja auf den Bänken dieſer Schule?) näher bringen würde; aber noch ſchwerer wird es mir einzuſehen, wie du, mit einer Art von mißtrauiſcher Schüchternheit, mich um Erlaubniß bitten konnteſt, dich auch dem Unterricht dieſer Schule hinzugeben?

So lange du noch bey mir warſt, und ehe du die lezte Stufe der Jünglingsjahre erreicht hatteſt, verwahrte ich dich allerdings vor allem, was deine Gefühle erſticken, deinem Verſtand eine falſche Richtung geben, und deinen Blick an irgend eine Seite der vielſeitigen Pyramide der Philoſophie und der Wahrheit wie ſie unter Menſchen wohnen kann, feßlen könnte. Ich ſuchte durch die Schriftſteller des Alterthums, deinen Geſchmack männlich und feſt zu machen; durch die Bücher der heiligen Schrift, die Ehrfurcht vor der Menſchheit, die dort immer als die eigenthümliche Sorge der Gottheit vorgeſtellet wird, einzuflößen; durch die Geſchichte alter und neuer Zeiten, dir zu zeigen, wie es den Nationen und den einzelnen Menſchen ergangen iſt, welche dieſer Sorgfalt ſich unwürdig gemacht, und ihre beſſere Seele der Sinnlichkeit hingegeben haben, bis wir endlich in die Zeiten gefallen ſind, in welchen wir dieſe erſchöpft, und jene ihre Flügel verlohren zu haben ſcheinet. Ich habe dir in der philoſophiſchen Geſchichte gezeigt, durch wie unzählig viele Wege und Irrwege die Denker alter und neuer Zeiten, einem einzigen Ziel zuzulaufen ſich bemühten, und welche Umieſen zwiſchen allen ihren Wegen oder Irrwegen und ihrem Ziel in der Mitte liegen: Und endlich habe ich, mit den Werken und Schriften der Dichter und der Denker und der Künſtler unſerer Zeit, dir Muth eingeſprochen, indem ich dir zeigte, daß auch noch unter uns, gleichzeitiger Werth genug übrig ſey, uns zu tragen, zu halten, zu ſtützen wo wir es bedürfen, oder mit uns zu laufen auf der großen Bahn nach dem Ziel das in höhere Regionen ſteht.

So leitete ich dich, wie du weißt, bis an die Schwelle des Manns-Alters hin. Vieles verbarg ich vor dir; über vieles führte ich dich ſchnelle weg, damit dein noch zu ſchwaches Aug ſich nicht darauf verweile, und oft band ich dich, wie Ulyß an den Maſt, oder verſtopfte dir die Ohren vor dem Geſang der Sirenen.

Nun fängſt du aber an Mann zu ſeyn. Nun darf niemand mehr deine Ohren verſtopfen, ſondern dein beſſerer Genius muß dich wie Orpheus ſeine Argonauten, mit offenem Aug und Ohr an den Sirenen und ihrem Geſang vorbey führen. Der bande keinen an den Maſt, verſtopfte keinem die Ohren; ſondern er nahm ſelbſt ſeine Leyer in die Hand, und ſang höhere Lieder als die Verführerinnen im Meer ſie ſingen konnten; ſang von der Gottheit in ihrem Heiligthume, vom Werth des Menſchen, vom Reichthum der Tugend, und ſeine Helden verachteten die Verführerinnen und hingen an ſeinem Geſang. *)

Biſt du der Mann worden, o Sohn, den ich aus dir machen wollte; ſo kannſt du nicht allein ſicher, ſondern du mußt ſogar einen guten Theil deiner Zeit, dieſer neuen Philoſophie widmen, die vielleicht Epoche in der Geſchichte der Philoſophie machen, wenigſtens gewiß, wie etwa ein Meteor in der Chronik der Philoſophie ſofort erzählt werden wird. Aber warnen muß

---

*) Ὀρφεὺς τὴν ἐναντίαν Μοῦσαν μελῳδῶν. Apollod. Bibl. C. IX. §. 25.

ich dich, ehe du dich dieſem nicht gefahrloſen Weg vertrauſt. Glaube nicht, daß du ſorglos die Stimme dieſer Philoſophen anhören könnteſt, weil ſie ſo rauh, ſo heiſer, dem Ohr ſo unangenehm iſt, daß ſie wohl nie mit dem Geſang der Sirenen verglichen werden könnte. Homer ſagt nirgend geradezu, daß die Stimme dieſer Sängerinnen lieblich und angenehm wären. Das Wort λιγυς das er zweymal bey dem Sirenen-Geſang braucht, braucht er auch bey dem Geſchrey des Therſites. Die ὄπα μελίγηρυν verſprechen die Betrügerinnen nur von ſich ſelbſt, und das θέλγουσι ſetzt ganz und gar nicht ein angenehmes, gewiß kein ſinnlich angenehmes Gefühl voraus, ſondern es begreift jedes Ueberredungsmittel, ſelbſt den Betrug. Nicht alſo war es durch ihre Lieblichkeit und Anmuth wodurch die Sirenen die Leute anzogen; ſondern ſie feſſelten ſie durch die ſchönen groſſen Verſprechungen welche ſie in der Ferne zeigten; durch ihre ſchmeichlenden Anreden; durch den Inhalt ihrer Lieder, von welchen Homer uns zum Glück ein kleines Probeſtück aufbehalten hat: “Lobenswürdiger Ulyß, großer Stolz Griechenlandes! komm, wer unſre ſüße Stimme hört, „wird ſehr weiſe und froh: wir wiſſen alle die „großen Thaten welche die Griechen vor Troja „gethan haben” ſo ſangen ſie, und, ſchön geſungen, oder ſchlecht, gefällt ſo etwas nur allzu oft. Alſo laß dich durch die rauhe barbariſche Sprache der kritiſchen Philoſophen nicht ſicher machen; ſondern erinnere dich immer, daß auch ſie, wie der Eleatiſche Fremdling bey dem Plato von den Sophiſten ſagt, überall behaupten, ohne ihre καθαρσιν könne kein Menſch weiſe und glückſeelig ſeyn, und daß ſie allein ſich in dem Beſitz glauben, den Menſchen zu ſeiner wahren Menſchenwürde zu erheben. Lieder die ſolche Dinge verſprechen, ſind wohl meiſt lockender als die melodiſchten ſüſſeſten Töne!

Der Meiſter der kritiſchen Philoſophen iſt in einem Zeitalter hervorgetreten, in welchem dergleichen Verſprechungen nur allzu wirſam ſind.

Der immer anwachſende Geldreichthum, die Vermiſchung aller Stände, einige glückliche Fortſchritte in Künſten und Wiſſenſchaften, und mehr als das alles, die leichten Siege über einige plumpe Aberglauben und einige grobe Irrthümer, das alles hat den Menſchen unſrer Zeit, ein Selbſtvertrauen eingeflößt, wodurch nun jede, auch die abgeſchmackteſte Erwartung von Selbſtſtändigkeit, von Unabhängigkeie, von unbeſchränkter Freyheit, in jedem Herzen ſo begierig aufgenommen wird, daß die Weisheit die Wage unſrer Kräfte und unſrer Fähigkeiten, vergeblich vor unſere Augen hält.

So phantaſtiſch der Geldreichthum iſt; ſo wenig innern Werth das Geld hat; ſo iſt doch ſeine Wirkung ſo groß, daß es dem, der es beſitzt, ein Analogon der perſönlichen Kräfte giebt, das in ſeiner Wirkung, den Naturkräften beynahe gleich kommt. Die aufallendſte Wirkung dieſer kleinen Allmacht war, daß durch ſie die Schiedemauer zwiſchen den Ständen, die weifeſte Einrichtung, welche die Thorheit der Menſchen, durch eine Art von Wunder hervorgebracht hat, beynahe ganz zerſtört worden iſt. Und wie dieſe fiele, floſſen die Thorheiten, die Laſter, die Fehler der Höfe und des Adels und der Gelehrten und der Menge ſo zuſammen, daß nun in dieſem ſtehenden Pfuhl, Alle, alles zu ſeyn, und alles ſeyn und werden zu können, glauben.

Es konnte nicht fehlen, daß bey ſo vielen neueröfneten Mitteln in und durcheinander zu wirken, das Reich der Begriffe unter den Menſchen nicht hätte erweitert, die Nacheiferung nicht hätte erweckt, manche verborgene oder gedruckte Springfedern nicht in freyeres Spiel hätten geſetzt werden ſollen. Da wuchs Erfindungskraft, da ſchwang die Phantaſie ſich empor, da gewann ſelbſt der Verſtand neue Nerven, womit er oft glücklich der Heucheley ihre Larve abriß, und dem Vorurtheil den Scepter zerbrach. Stolz auf dieſe Thaten und übermüthig durch ſeine Triumpfe über alte Götzen, die nicht fielen weil er ſie ſtürzte, ſondern weil durch das Alter ihre Füſſe moderig worden waren, will nun dieſer kaum ſeinen Knabenjahren entlaufene Verſtand, noch mit den Striemen der Ruthe auf dem Rücken, alles und alles ſtürzen. Iſt wo ein Flecken in der Weisheit der alten Zeiten, ſo ſoll die Weisheit ſelbſt unter ſeine Füſſe getreten werden. Iſt wo ein Mißgriff in der Ausſpendung religiöſer Ideen mituntergelaufen; ſo ſoll alle Religionslehre vernichtet werden; hat wo die bürgerliche Gewalt ihre Zügel zuviel angezogen, oder ſie etwas von dem ganz richtigen Gleis abgelenkt; ſo ſollen die Zügel nun ganz zerriſſen, und Weisheit, Religion und Regiment alles, allein in die Hand, des alles überſehenden, alles ſchätzenden, alles richtenden, alles zertrümmernden und wiederum ſchaffenden Verſtandes, gelegt werden.

Und wo, fragſt du, iſt denn der ſo viel verſprechende, ſo vieles umfaſſende Verſtand? du wirſt ihn bald genug in der Schule der Kritiker finden, wo er geſchaffen und angebetet, von vielen angebetet; von mehreren gefürchtet, von einigen myſtifizirt wird.

Die Straße zwiſchen den alles beweiſen wollenden Philoſophen, und denen, die nichts annehmen wollen, als was ſie beweiſen können, iſt enge, iſt mehr gewunden als die Symplegaden, und ſie liegt voller Klippen. Auf die Klippen kann ich dir deuten, o Sohn, deine weiſen Freunde können ſie dir vielleicht in der Nähe zeigen, aber das Ruder das dich durch ſie führt, muß in deinem eigenen Geiſt, der Wind der dich an den Klippen vorüber leitet, muß in deinem Herzen liegen. Prüfe alſo vor allem deinen Geiſt und dein Herz, ob du dich und die Grenzen die dem Menſchen geſetzt ſind, kennſt, und ob männliche Demuth in dir iſt: und dann wage dich unter dieſe Thraſonen, deren die Philoſophie von jeher mehr hervorgebracht hat, als die Cadettenſchule.

Aber das iſt noch lange nicht genug! Ehe du dich dieſen Hörſälen naheſt, mußt du vor allen

Dingen, für die ganze Zeit deiner Lehrjahre, und willſt du dich ganz in ihren Kreis einſchließen, für immer, deinen Menſchenſinn vor der Schwelle des Tempels ablegen. Einer der eifrigſten Schüler des Meiſters der Kritik, fordert dieſes ausdrücklich von allen, welche ſich wagen ſeinen Meiſter zu bekampfen. [a])

Menſchenſinn iſt Vernunft, wie der Menſch ſie hier auf der Erde in ſeiner Sphäre hat. Nach ihm richtet er ſeine Urtheile, ſeine Meynungen, ſeine Entſchlieſſungen, Hoffnungen und Erwartungen ein, und auf ihn verläßt er ſich, nicht weil er weiß daß er das Siegel der Gewißheit auf ſich habe; ſondern weil er den Widerſpruch nicht ertragen kann, daß in einer Welt, in welcher ihm überall Ordnung und Uebereinſtimmung vor Augen ſteht, er allein der Spott und das Spielwerk der Schöpfung ſeyn ſollte. Und dieſer Sinn iſt, ſo weit allen Menſchen gemein, als ſie deutliche Begriffe von der Sache haben, über welche ſie entſcheiden ſollen.

---

[a]) Herr **Schulze** dingt 6 Puncte mit denjenigen aus, welche das kritiſche Syſtem prüfen wollen; der dritte fordert: "Man appellire nicht nach der immer noch herrſchend werdenden Mode unſers Zeitalters, an die geſunde Vernunft oder den gemeinen ſchlichten Menſchenverſtand." Da ich das Schulziſche Werk gerade nicht bey der Hand habe; ſo citire ich dieſe Stelle aus Herrn Profeſſor **Will** Vorleſungen über die Kantiſche Philoſophie. Altdorf 1788. S. 116.

Sokrates und Plato und wer unter den alten und neuen unternahm für Menſchen zu philoſophiren, die alle waren weit entfernt den Menſchenſinn zu verwerfen, ſondern ſie drangen nur darauf, daß der Denker unterſcheide, was er mit Gewißheit wiſſe, was er glaube, und was er meyne, und dadurch gaben ſie dem Menſchenſinn ein Licht, mit welchem er ſich nie weit verirren kann. Die alten Sophiſten, warfen das alles durch einander, und jeder war nur bemüht, alles was in andern Schulen gelehrt wurde, wahres, wahrſcheinliches und falſches umzuſtoßen; hingegen das was er lehrte für lauter apodiktiſche, unwiderſprechliche Wahrheit anzugeben. Die neuen Kritiker geben ſich hingegen das Anſehen, als ob ſie ſorgfältig blos das Wahre und Gewiſſe zuſammen geſucht hätten; aber ſie verwerfen alles Wahrſcheinliche, ſo wie es der Menſchenſinn anſieht, und erlauben nur, dann und wann, und das ſehr ungern und gezwungen, einiges das nicht bewieſen iſt, als Poſtulat, nicht zu glauben, vielweniger anzunehmen oder etwas daraus zu ſchließen; ſondern bloß und allein zu denken. Auch nicht einmahl deswegen zu denken, weil der Menſchenſinn uns darauf führt; ſondern bloß darum, weil ſonſt ihr Syſtem nicht mehr ſeyn könnte. Da nun ihr Syſtem wahr iſt, ſo muß ſo etwas auf irgend eine Art (denn beſtimmen darfſt du hier nichts) gedenkbar ſeyn, was ſie ſo poſtuliren. So poſtuliren Sie Gott, die Unſterblichkeit und wer weis was mehr? — kann ein ſo poſtulirter Gott, eine ſo poſtulirte Unſterblichkeit, ſo poſtulirte Subſtraten der Erſcheinung, die deinen Sinnen vorkommen, deinen Menſchenſinn befriedigen; ſo ſage geradezu, du habeſt keinen, und deswegen iſt es nöthig, und bey den Kritikern conſequent, wenn ſie verlangen, daß man ihn ablege, und wenn ſie, wie Plato über ſein Auditorium ſchriebe, keiner der nicht Geometrie verſteht, darf hier herein, über das Ihrige ſchreiben: keiner der Menſchenſinn hat, darf hier herein. Kannſt du aber dich deines Menſchenſinns nicht entäußern, ſo wirſt du dem nicht Unrecht geben, deſſen Worte: Ich verachte den, der ſich ſeinen Gott ſelbſt macht, der Meiſter der Kritiker in den Blättern, die du mir zuſchickteſt, angeführt hat. Ich habe dieſe Worte zwar nicht geſagt, aber ich unterſchreibe ſie ganz. Denn, wer ein Syſtem macht, und Gott bloß denken läßt, weil ſonſt ſein Machwerk nicht beſtehen könnte, hat der ſeinen Gott nicht gemacht? Und hat der Meiſter der Kritiker den Gott nicht gemacht; ſo heuchelt er ihn blos, oder er nimmt ihn nur an, weil er zittert ihn zu leugnen! 3)

---

3) Was der Meiſter in ſeinem Blättchen ſagt, beweiſt nur daß wir das Weſen Gottes nicht kennen, und

Biſt du nun ſo weit in das Reine mit deinem Menſchenſinn, daß du ihn, wie ein Gewand ablegen und wieder annehmen kannſt, welches ſonſt allerdings ſehr ſchwer iſt; ſo mußt du anfangs ſchlechterdings keinen Werth darauf ſetzen, ob die Kritiker dich für einen Philoſophen gelten laſſen, oder für einen Myſtiker halten. Sie kennen nur dieſe zwey Klaſſen von Denkern. Und wer nicht kritiſcher Philoſoph iſt, iſt nothwendig Myſtiker. Iſt es dir alſo darum zu thun bey dieſer Schule für einen Philoſophen gehalten zu werden; ſo biſt du gleich Anfangs ihr Eigenthum. Du ſiehſt aus den Blättern welche du mir zugeſchickt haſt, daß ich, bloß deswegen, weil ich an Gott und an das Ueberſinnliche glaube, und den Beweiſen des Menſchenſinns mich lieber überlaſſe, als den Ihrigen, bey ihnen für einen Myſtiker gehalten, und für den

---

das wußte ſchon Simonides; aber wie es möglich iſt, ſich ein Weſen das menſchliche Eigenſchaften hat, zu denken, ohne in den Anthropomorphismus zu fallen, davon werde ich hernach ſagen was ich denke.

Unfug den meine ſeynwollende Philoſophie unter den Zunftgenoſſen anrichtet, gezüchtiget werden ſoll. Mit mir hat es nun zwar gute Wege, denn ich habe nie nach dem Titel eines Philoſophen, in dem Sinn in welchem er nun genommen zu werden pflegt gerungen; auch mag ich, aufrichtig zu geſtehen, nicht ſitzen wo die Kritiker ſitzen, in den finſtern Hölen, in welchen man bloß um des Schattens willen, ein Licht poſtulirt und bloß damit beweißt daß man ſehen könne, weil man mit der Hand an ſich etwas gefühlt hat, das wohl zum Sehen da ſeyn möchte. Aber bey dir hat es größere Gefahr. Du biſt jung, und frühe ſchon habe ich an dir bemerkt, daß du überhaupt gerne deinen Namen der Vergeſſenheit entreiſen und ihn, unter den großen Namen der Philoſophen, zum Ohr der Nachwelt bringen möchteſt. Auch hat es ſchon ſo viele gegeben, die ſich nur deswegen der Bohnen enthielten, weil ſie gern Pythagoräer genannt werden wollten!

Alles was um des Mannes willen, nicht um der Sache willen geſchieht, o mein Sohn und mein Freund, alles das iſt an ſich ſchon nichts werth; der aber, der ſich bloß deswegen der Philoſophie widmet, um mit dieſem Namen zu glanzen, der ſchändet zugleich ſich und die Sache! Die Philoſophie muß wie Socrates und Xenophon ſagten, und wie Cicero ihnen nachſagt, die Mutter des Lebens und die Meiſterin aller guten Thaten und aller guten Gedanken ſeyn. Jeden ihrer theoretiſchen Sätze, muß der Philoſoph an ſeinen Menſchenſinn, und jeden praktiſchen, in den Augenblicken an ſein Herz bringen, wo es frey von Leidenſchaften, zu ſtiller Prüfung ſeiner ſelbſt geſchickt genug iſt. Iſt dir eine ſolche Philoſophie genug, haſt du eine ſolche Philoſophie erworben, erſt dann kannſt du ſicher anhören was die Lehrer einer gar andern Philoſophie auf den kritiſchen Bänken zu ſagen haben, wo das, was ſie Denken nennen, immer allein geht, und auf welchen weder Menſchenſinn noch die Empfindung des

Herzens ein Wort ſagen darf, ohne der Afterphiloſophie beſchuldigt und in Jakob Böhmens Kammer verſchloſſen zu werden!

Das hören allein, mein Sohn, iſt aber in der Schule dieſer Philoſophen nicht genug; ſondern du mußt auch arbeiten. Freylich ſagt ſchon Heſiod, daß die Götter den Menſchen nichts ohne Arbeit gegeben haben; und die Philoſophie iſt im Grunde eine beſtändige Arbeit; aber man hat ſie bisher nur für eine liberale Arbeit gehalten, für eine ἀσχολια ἐνσχολῃ (Arbeit in der Muſe) wovon Plato in dem Theätet ſo liebenswürdig plaudert. Damit iſt aber dem Meiſter der kritiſchen Philoſophie nicht gedient. Er verlangt daß der Schweiß des Philoſophen noch an ſeinem Syſtem anklebe, daß man dieſem die Mühſeligkeit der Arbeit, die Schwielen der Hände und des Kopfs anſehen müſſe, wenn er Einen für einen Philoſophen halten ſoll; und in den Paar Blätterchen die du mir zugeſchickt haſt, beſchuldigt er mich, und wie mich dünkt, auch einige meiner Freunde, daß wir ohne Taglöhnerarbeit zu unſerer ſeynſollenden Philoſophie gekommen wären, nun aber eben ſo vornehm auf andere Philoſophen herabſähen, wie von den Tonguſen, bis zum deutſchen Dorfjunker und zum engliſchen Fuchsjäger, alle die, welche mit Nichtsthun reich geworden wären, auf die andern herabſähen, die ſich mit ſaurer Mühe aus dem philoſophiſchen Theten-Stand *) zur Meiſterwürde einer Schule empor geſchwungen haben.

Die Arbeit allein, ſollte es doch nun, wie ich denke, nicht ausmachen, ſondern das was aus der Arbeit herauskommt. Ohne Zweifel wird es dem Myrmekides von Mileſien und dem ſpartaniſchen Kallikrates auch viele Arbeit und Mühe gekoſtet haben, bis ſie ihre vierſpännige Wäglein unter ein Paar Mückenflügel verſtecken und ihr elegiſches Dyſtichon mit goldenen Buchſtaben, auf ihr Senfkorn auftragen konnten: dennoch ſagt Aelian der dieſes Geſchichtchen erzählt ſehr richtig, daß kein Mann

---

*) Theten, freye Taglöhner.

von Sinn den Fleiß und die Mühe dieſer Männer loben werde. [5])

Ich bin weit entfernt den Baum der Erkänntniß welchen der Meiſter der kritiſchen Philoſophen gepflanzt hat, für ſo gering zu achten, daß ihn ein Paar Mückenflügel bedecken könnten; ſondern ich will nur ſo viel ſagen, daß Mühe und Arbeit zwar von dem Fleiß des Hervorbringers, aber nicht von dem Werth der Sache zeugt. Wäre es anders, wie gerne wollte ich alle meine Anſichten und Gedankenreihen zu den Füſſen der fleiſſigen und mühſamgeſchäftigen kritiſchen Philoſophen niederlegen. — Denn, wer kann ihren Fleiß und ihre Mühe verkennen? wer die unbeſchreibliche Arbeit beſchreiben, die ſie brauchten, um ihre Maſchine zu Stande zu bringen, welcher man es anſieht, daß, ehe ſie, ſelbſt in den ſchwerfälligen Gang kommen konnte, den ſie nun zu gehen ſcheint, immer etwas daran zu flicken, hier eine Lücke zu füllen, dort einer

---

[5]) Aelian. var. hiſt. L. I. C. 17.

Friction zu begegnen, in einem andern Ort ein Hebel anzubringen, und an einem dritten noch ein Gewicht oder ein Rad anzufügen war, und welche denn, wenn nun alles fertig war, noch ſo maskirt werden mußte, daß viele über die Wirkung erſtaunen, und die nicht erſtaunen, über den Zweck der Wirkung, nicht zu ſehr erſchrecken ſollten?

In der That, ſo habe ich nicht gearbeitet um das, was ich aus Mangel eines andern Wortes, meine Philoſophie nennen muß, zu erwerben. Meine Arbeit beſchränkte ſich auf eine beſtändige Beobachtung meiner Selbſt, auf die Vergleichung des Zuſtandes meiner Seele, im Augenblick der Leidenſchaft, des Hoffens, Begehrens, Wünſchens, Verabſcheuens, mit dem ruhigern Zuſtand des Genuſſes der ſanfteren Freuden; der Billigung meiner Thaten, des zufriedenen Umherblickens. Ferner beſchränkte ich mich auf die Betrachtung der Lebensweiſe, des Entſtehens, des Aufblühens und Untergangs ganzer Nationen und einzelner Menſchen; Auf die ſorgfältigſte Verfolgung der Geſchichte in den heiligen Schriften, wie ſie in unnachahmlich hoher Einfalt die Leitung des Menſchengeſchlechts, durch eine Reihe irrdiſcher mit himmliſchen vermiſchter Begebenheiten, auf irrdiſche mit himmliſchen vermiſchte Zwecke fortleitet, bis zu dem Augenblick da in Chriſto alle irrdiſche Zwecke aus dem menſchlichen Verhältniß zur Gottheit verſchwinden, und eine ganz reine, ganz auf den künftigen Zuſtand nach dem Grab abzweckende Gottesverehrung eingeführt wird. Mein Beruf in dieſem Leben bande mich außerdem noch überall an Menſchen, machte mich überall aufmerkſam auf ihr Bedürfniß und auf meins, und auf die unzählichen Abweichungen von dem Ideal einer möglichen Glückſeligkeit der Menſchen, und lenkte meine Beobachtung auf die Urſachen des ewigen Widerſpruchs, in Weſen, die immer nach Glückſeligkeit ſchmachten, und immer noch einmal ſo viel Mühe anwenden, ſie zu ſtören, als ſie gebraucht hätten, um ſie zu erwerben. Aus dieſen und dergleichen Arbeiten entſtand dann in mir gerade kein Syſtem, aber doch eine zuſammenhängende Folge von Gedanken, die immer um deſtomehr von dem Theoretiſiren abwichen, je mehr ich beobachtete, daß die Anzahl der freywillig Tauben unter den Menſchen, bey weitem die größte wäre, und daß Demuth und Mißtrauen in unſere Kräfte, eben ſo wohl der Charakter der Weisheit, als des Chriſtenthums iſt!

Das, o mein Sohn, waren ungefähr meine Arbeiten, die vielleicht an ſich nicht ſehr mühſam ſind, und mir noch leichter wurden, da ich an den heiligen Schriftſtellern der Bibel, und an den Denkern alter und neuer Zeiten, ſo treu und ſo liebenswürdige Gehülfen hatte. — Aber dich, o dich erwarten in der Schule der Kritiker gar andere Arbeiten, und der Meiſter dieſer Schule hat ſehr Recht, wenn er den Fortſchritt ſeiner Kunſt, nach dem Maaß des Schweiſes abwiegt, den ihre Erwerbung koſtet.

Du mußt in dieſer Schule zuvörderſt wie ich dir ſchon geſagt habe, einen mehr als Herkuliſchen Kampf mit deinem Menſchenſinn antreten, und dieſer iſt wie Anteus auch nicht zu überwinden, ſo lange ſein Fuß noch den Boden des Wirklichen berühren kann; Ihn mußt du erſt ganz in die Welt der Abſtraktionen erheben und da in deinen Armen erſticken. Haſt du den überwunden, dann mußt du auch allen Hoffnungen, allen Ahnungen, allen Ausblicken auf das Ueberſinnliche, jedem Genius der Dichtkunſt, die Flügel abſchneiden, jedes Feuer der Andacht verlöſchen, jedes geheime Gebet deines Herzens erſticken, jede Grazie der Seele verſchwören; denn, wie die Grazie des Körpers in dem Spielraum der abgemeſſen feſten und der ſchlaffen Bewegung wohnt; ſo wohnt die Grazie der Seele in dem Spielraum zwiſchen der Dumpfheit und der alles beweiſenden Strenge des Geiſtes. Dein Ohr und dein Herz mußt du den höhern Geſängen von Salem, den männlich weiſen Dichtungen der Griechen und Römer, den gefühlbaren Liedern deiner Zeitgenoſſen verrieglen und verſchließen; denn was beweiſen ſie dir? was können ſie dir geben, das du mit Händen greifen könnteſt? Oder, wie kann je ein Poſtulat, ſelbſt auf Apollos Lippen ein Geſang werden, der bis in dein Herz übergieng? Und haſt du dich endlich ſo entkleidet, ſo gereinigt, ſo geſchält von allem, was deinen Geiſt von allem beweisbaren Wahren ablocken könnte, und alles Licht deiner Seele ſo weit verlöſcht, daß dir nichts mehr übrig bleibt als der Beweis, daß noch irgendwo ein Licht poſtuliret werden müſſe; dann mußt du erſt anfangen eine ganz neue Sprache zu lernen, die dir um deſto ſchwerer fallen wird, je ähnlicher die Laute dieſer, ganz andere Dinge bezeichnenden Sprache, mit denjenigen iſt, welche du bisher geſprochen haſt. Und in dieſer Sprache mußt du dich dann, wie einer der auf einem friſch geackerten Feld herum wandelt, von Satz zu Satz, durch hundert und hundert Parentheſen, Zwiſchenſätzen, Phraſeologien, und adjectivirten Phraſen durchwinden;

und endlich auch ſelbſt lernen, alle deine Gedanken in eben eine ſolche Sprache einzukleiden, die um die Gedanken herum liegt, wie das Fell um den Igel, der unwiederbringlich verlohren iſt, wenn eine einzige Stachel zurückgebogen wird und eine Blöße giebt.

Haſt du dich aber nun, auch zu dieſer mehr als Athleten Arbeit entſchloſſen, mein Sohn, ſo erwarte doch ja nicht daß du dabey auch eine Athleten-Koſt erhalten wirſt. Nicht das Oehl liefern die Kritiker um deine Glieder einigermaſſen in ihrer Gelenkigkeit zu halten. In ihrer theoretiſchen Philoſophie mußt du, wie die Schnecke im Winter, ganz in dich gewunden, bloß an dir ſelbſt zären; und in ihrer praktiſchen Philoſophie, ſpeiſen ſie dich mit einer Abſtraktion von einer ſo dünnen Luft, daß ſelbſt eine Cikade ſich nicht damit behelfen könnte.

Der Meiſter der kritiſchen Philoſophen ſuchte Wahrheit, da aber dieſe, wie Lucian ſagt, von den Göttern am Boden des Faſſes bis unter die Häfen verborgen worden iſt; ſo ſcheint er mir nur die Häfen gerüttelt, und auch das, was noch ganz erträglich klar war, getrübt zu haben. *)

Seit dem man die Decke auf der Iſis bemerkt hatte, wußten die Philoſophen und die Denker ſchon, daß der Menſch nichts erkennt, als Erſcheinungen von den Dingen, wie ſie ſich ihm darſtellen, und wenn denken, das iſt was wir uns davon vorſtellen, ſo iſt auch der Uebergang vom Univerſum des Seyns zum Denken, anders nicht möglich, als durch Erſcheinungen. Ein Geiſt der ſo dächte und erkännte, wie wir uns das Denken und das Erkennen vorſtellen, und der in Beſitz der Wahrheit ſeyn ſollte, müßte, außer ſeiner Denkkraft, noch a priori erkennen,

---

*) Ἀτεχνως γαρ ἐν τω πυθμενι δοκει μοι ὁ Θεος κατακρυψαι το φιλοσοφιας ἀγαθον, ὑπο την τρυγα αυτην. Lucian de Sectis.

daß in den Dingen die ihm erſcheinen, nichts ſeyn könnte, das irgend eine andere Erſcheinung in ihm hervorzubringen vermögte, als diejenige iſt, welche ſie ihm darſtellen. Und würde dieſes Weſen zugleich noch a priori erkennen, daß auch nichts ſeyn könne, nichts mögliches wirklich werden könne, das ihm nicht ſo, als wirklich, oder als möglich erſchiene; ſo würde ein ſolches Weſen allwiſſend ſeyn.

Dieſe oder ähnliche Betrachtungen führeten ehemals den uralten Parmenides auf ſein παντων χρηματων μετρον ἐϛιν ἀνθρωπος (der Menſch iſt das Maaß aller Dinge.) Das ſchon Plato vielleicht durch einen bloßen Mißverſtand, lächerlich zu machen ſuchte. *) Eben daher entſtanden nachher die Skeptiker, welche die Wahrheit der Erſcheinungen nicht läugneten, ſondern vielmehr deutlich ſagten, daß ſie dieſe ſie afficirende Erſcheinungen (τα κατα φαντασιαν παθητικα) welche ihnen aufgedrun-

---

*) Im Theätet.

gen würden, ἀβουλήτως ἄγοντα nicht verwürfen, vielmehr die Wahrheit der Erſcheinung zugäben; aber daß ſie nur das unentſchieden ließen, was über die Erſcheinungen dogmatiſirt werde. *).

Zwiſchen dieſen beyden ſtanden die Dogmatiker, welche alle die Ideen die ſie ſich von den Dingen in ihnen und außer ihnen gemacht hatten, für ganz übereinſtimmend mit den Dingen ſelbſt halten, und alſo alles, was ſie aus dieſen ihren Ideen ſchloſſen, über ſie dachten und behaupteten und bewieſen, für eben ſo gewiß in dem Univerſum der Wirklichkeit annehmen wollten, als es gewiß in den Schlußfolgen ihres Verſtandes erſchienen.

So viele fehlgeſchlagene Verſuche hätten endlich die Philoſophen wohl überzeugen ſollen, daß die Spekulation nicht für den Menſchen gemacht iſt, und daß die Philoſophie den Men-

---

*) Sextus Empiricus L. I. C. 7. n. 10.

ſchen, nicht ſo wohl in ſich beſtehende Wahrheit zu ſuchen, als Irrthümer zu vermeiden, lehren ſoll. Die Weisheit aber, die allein dieſe Schranken anweiſen kann, ruft eben ſo wohl vergebens an den Schloßhöfen und auf den Gaſſen, als in den Auditorien und den Cabineten der Philoſophen.

Der Meiſter der kritiſchen Schule erkannte wohl, daß die Forderung: Wahrheit, als Uebereinſtimmung der Ideen mit den Objecten zu finden, unmöglich an die menſchliche Vernunft gemacht werden könnte, doch ſollte der Philoſophie nicht allein der ſtolze Titel einer Wahrheitfinderin, verſichert, ſondern ſie ſollte auch auf ihn ſo eiferſüchtig gemacht werden, daß ſie nichts, was ſie nicht zu dieſem großen Namen berechtigt, in ihr Gebiet einlaſſen, ſondern allem andern höchſtens einen erbettelten Schutz gewähren dürfte.

Dieſe Abſicht war aber unmöglich zu erreichen, wenn ſich die Philoſophie nicht genau in die Gränzen der ſubjectiven Wahrheit einſchlöſſe. Der Meiſter der Kritiker begnügte ſich alſo die Wahrheit ſuchende Vernunft, bloß auf ein gewiſſes Drama des Denkens einzuſchränken, das ſo ſehr Drama wäre, daß weder das Theater, auf welchem die Handlung vorging, noch der Ajax, der dramatiſirt würde, aus einem andern Grund für wirklich zu achten seyn ſollten, als darum, weil ohne ſie, das Dramatiſiren ſelbſt unmöglich wäre.

Eine ſolche Forderung war an den Menſchen nicht zu thun, ſo lang das Ich, dem zu gefallen das Drama geſpielt wird, nicht ganz aus dem Aug gerückt wurde. Es erſcheint alſo bey ihm dieſes Ich ganz als ein Phantaſma, und wird bloß als Subſtrat einer Erſcheinung poſtulirt; das Amt aber das es bisher hatte, durch Zuſtimmung und Abſtimmung zu ertheilen, wird nun aufgehoben, und denken und urtheilen iſt Eins; das iſt, was von der Sinnlichkeit aufgenommen wird, und in ihre Formen, und in die Formen des Verſtandes gebracht, und von der Vernunft unter ihre Grundſätze gefaßt wird, iſt für dieſe Dramatis Perſonas wahr; Alles andere aber, Gott, Unſterblichkeit, alles Ueberſinnliche, alle Ordnung in der Welt, darf höchſtens vorausgeſetzt, angenommen, poſtulirt werden, und iſt nur, reſpectiv auf den Weltgebrauch in unſrer Vernunft ganz gegründet. [9]

Nie hat noch wohl ein Philoſoph ſo aufrichtig geſtanden, daß ſeine Philoſophie ganz unbrauchbar für Menſchen iſt, als der Meiſter der kritiſchen Philoſophie, deſſen Worte ich hier anführe, dieſes geſtanden hat. Gern, ſehr gern überlaſſe ich denen, welche ſich ein Geſchäfte daraus machen, dergleichen Dinge, auch wann ſie ſehen daß ſie zum Weltgebrauch nicht hinlänglich ſind, zu unterſuchen, denen ſage ich, überlaſſe ichs gern den Zuſammenhang und die Schlußfolgen dieſes kritiſchen Syſtems zu prüfen, und ſich in daſſelbe hinein oder aus demſelben heraus zu wickeln; Auch glaube ich, daß ſchwerlich jemand ſo ſehr gegen die Schule der Kritiker eingenommen ſeyn wird, daß er dieſen ihren Spekulationen Scharfſinn und Conſequenz abſprechen ſollte; Aber, da der Meiſter der kritiſchen Schule ſelbſt ſeine Philoſophie für unzulänglich zum Weltgebrauch hält, da er in ihr, kein Correctif des Meynens, des Glaubens, und aller andern ſchönen unentbehrlichen Hülfsmittel der Vernunft angiebt, als wenn ſie Anſpruch auf apodiktiſche Gewißheit machen wollen; Da das urtheilen und ſchlieſſen, nach Wahrſcheinlichkeiten, das wichtiſte Geſchäft der menſchlichen Vernunft in dieſer Philoſophie kaum über die Achſeln angeſehen wird; So ſollte doch dünkt mich auch, niemand für dieſes Syſtem ſo eingenommen ſeyn, daß er, was bloß Kritik der Spekulationen ſeyn kann, Kritik der Vernunft zu nennen wagte, noch weniger ſo weit, daß er dieſer Philoſophie alle Schulſtuben der Gymnaſien, alle Hörſäle, der, Philoſophie ſtudirenden Jugend; ſelbſt die Kanzeln und Catechiſationen und wie hier und da verſucht worden ſeyn ſoll, ſelbſt die Dorfſchulen einzuräumen wagen dürfte!

---

[9] Kritik der reinen Vernunft, 2te Aufl. S. 726. Und in dem Blättchen von dem vornehmen Ton, wird ebenfalls Gott bloß, zum Lebensgebrauch, angenommen.

Eben des Weltgebrauchs wegen, nicht um der Spekulation willen, ſitzen unſre Kinder an den Schultiſchen und auf den akademiſchen Bänken; des Weltgebrauchs wegen beſuchen wir die Kanzeln; des Weltgebrauchs wegen leſen wir die Schriften der Philoſophen; des Weltgebrauchs wegen iſt die ganze Philoſophie ehrwürdig, und werth eine Freundinn der Weisheit genannt zu werden; die Spekulation gehöret dahin, wo ſchon lang

> Apart they ſat and on a Hill retir'd,
> In Thoughts more elevate and reaſon'd high!
> Of Providence, Foreknowledge, Will and Fate,
> Fix'd Fate, free Will, Foreknowledge abſolute,
> And found no End, in wandring mazes loſt.

(abgeſondert ſie ſaßen und auf einem einſamen Hügel, in erhabenen Gedanken, und doch räſonnirten über Verſicht, Vorſehung, und Schickſaal, feſtes Schickſaal, und freyen Willen und unbedingte Vorkenntniß, und verloren in ihren Irrwegen, kein Ende fanden.)

Wie darf alſo eine Philoſophie allgemein werden, welche nur für dieſe Art von Spekulirer etwas, vielleicht mehr zum Zeitvertreib, als zur Bezähmung ihrer Dogmatiſir- oder ihrer Zweifelſucht geben kann? Und dann, wie darf überhaupt eine Philoſophie Anſpruch machen allgemein zu werden, die ſich nur in das Drama der Denkkräfte ihres Erfinders einſchränkt? Es ſey daß er ſein Drama a priori aus der Anſchauung ſeiner eigenen Acteur gefunden hat, wie kann er die Acteur die in einem andern Kopf auftreten, auch a priori erkennen? Schon Ariſtoteles glaubte mit ſeinen Categerien alle Functionen des menſchlichen Verſtandes erſchöpft zu haben; und doch hat der Meiſter wieder neue dazu gethan; wie wenn ein anderer noch andere fände, noch andere äſthetiſche Formen als Raum und Zeit, andere Verſtandesformen, Schemata, Vernunftprincipien? Was könnten der Meiſter und der Schüler einem ſolchen andern Logopoeten und ſeinem Logochortazemenen anders antworten, als wir können nur von unſrer eigenen Vernunft Rechenſchaft geben? Und denn bliebe immer die Frage übrig: ob die Vernunft des neuen Logopoeten oder des Alten, die beſte wäre?

Doch es entſtehe kein Neuer, wie lang wird das armſelige bloß zum Weltgebrauch geknüpfte Strohband, womit der Meiſter noch die Menſchheit an die Gottheit knüpft, wie lange wird es noch halten? Wie lange wird der Troſt, der aus der Idee einer göttlichen, für alles ſorgenden Vorſicht, ſo manches zerſchlagene Herz ſchon geheilet hat, noch ſeinen Balſam tröpfen laſſen? Wie lange wird der müde Wanderer noch aus der Anſicht einer erquickenden Ruhe in einem beſſern Leben, Kraft zur mühſeeligen Reiſe in dieſem, ſchöpfen können? — Wir haben in unſern Tagen ſchon einen unweiſen Dorfprediger ſeine Bauern, ſo nahe an die Gränze des Deismus führen ſehen, daß es nur noch einen Schritt brauchte, um ſie ganz hinüber zu führen — denn wie lange werden die Bücher des neuen Teſtaments, in welchem Moſes immer ſo ehrwürdig dargeſtellt wird, noch Grund des chriſtlichen Glaubens bleiben, wenn Moſes ein Betrüger war, wozu dieſer Mann, ihn, im Angeſicht ſeiner Bauerngemeinde macht? — Das haben wir in unſern Tagen an einem Bauernlehrer geſehen, und ganze theologiſche und juriſtiſche Conſeſſe, wagten ſich nicht ihn des chriſtlichen Lehramts unfähig zu halten. Wir haben zu unſern Zeiten theologiſche Lehrer auf berühmten hohen Schulen geſehen, die alles geſchichtliche in der chriſtlichen Religion für überflüſſig, und es für genug hielten, wenn wir uns unſerm

Spiritus Rector überliefern, der uns einleiten könnte in alle Wahrheit. Das haben wir geſehen, und tauſend Erfahrungen ſollten uns doch belehrt haben, daß Grundſätze, die, auch auf der höchſten Wahrſcheinlichkeit beruhen, wenn ſie erſt mit Mühe einige Schritte herunter zu ſteigen gezwungen worden ſind; leicht ganz zu Boden getreten werden können, wie Livius nach einer auch erſt ganz neuen Erfahrung richtig vom Monarchenglanz geſagt hat. [16]

Die Menſchenphiloſophie in deren Hütte denn doch der Menſchenſinn ſicherer, und das Herz geräumiger wohnen kann, hat ſich in Socrates und Platos, und ſelbſt in Lokes Schule. — Und wer kann dieſen abſprechen, daß ſie nicht feine, ſcharfſinnige Denker geweſen wären? — In dieſen Schulen hat ſich die

---

[16] Regiam majeſtatem difficilius a ſummo faſtigio ad medium trahi, quam a medio, ad ima praecipitari. Liv. L. XXXVII. C. 45.

Philoſophie für Menſchen, nie geſchämt neben dem Wiſſen, auch das Meynen und Glauben aufzunehmen, und Loke ſetzt das eigene Geſchäfte der Vernunft, in die Regulirung des Wiſſens und des Meynens; und zwar nicht um dieſes auszuſchlieſſen, ſondern um den Grund der Wahrſcheinlichkeit, worauf jede Meynung beruht, zu prüfen, und nach dieſer Prüfung die Richtigkeit der Urtheile zu beſtimmen.[11]

Wie kann man auch anders, wenn man nicht, denken und empfinden, die bloß der Methode wegen unterſchieden werden, für zwey, auch in dem Geſchäfte des Urtheilens verſchiedene Dinge angeben, und bey dem Philoſophiren über den Menſchen, nur eine Seite von ihm anſehen will? Und finden ſich da, wo man den ganzen Menſchen betrachtet wie er iſt; finden ſich da Flecken und Lücken und Mängel in ſeiner Vernunft; wie kann die Philoſophie anders den liebenswürdigen Titel einer Freundin der Weisheit anſprechen, als wenn ſie dieſer Vernunft auch in ihren Schwächen beyſteht, und ihr, wo ſie nicht im Stande iſt ſie zu gründen, wenigſtens mit Stützen zu Hülfe kommt? Das eigentliche Geſchäft der Weisheit beſtehet in der Abmeſſung der Kräfte mit den Unternehmungen. Warum wollen wir alſo, wenn uns eigene Kraft zum gehen mangelt, und wir doch nicht ſtille ſitzen können, uns nicht an den Krücken gnügen laſſen, die eine beſcheidene Philoſophie uns anbietet? Bloß dieſe Genügſamkeit im philoſophiren erlaubte den weiſen, alten Philoſophen, ihre Philoſophie, als Menſchenphiloſophie darzuſtellen, weil ſie mit höchſter Wahrſcheinlichkeit die Denkkraft anderer für analog mit der Ihrigen halten durften. Aber dieſe ihre Beſcheidenheit eröfnete ihnen auch zugleich eine weite Ausſicht um ſich herum und über ſich, in das Gegenwärtige und in die ferne Ewigkeit; und leitete ſie auf ihrem Weg ſo vorſichtig, daß wenn ſie auch wo irrten, doch ihr Irrthum oft ſchön, nie ſchädlich wurde.

---

[11] *Locke Eſſay* on humain Underſtanding. B. IV. C. 17. §. 2.

Kannſt du dich einen Vorhang über dieſe Ausſichten ziehen laſſen, mein Sohn; kannſt du Raum genug für deinen Geiſt finden, in dem Kreis in welchen dich die kritiſche Schule ſo einſeitig einſchließt; ſo wage dich hinein, und wohl dir, wenn du da Nahrung genug, ſey es auch auf Koſten deines Geiſtes, für dein Herz findeſt, um das zu jeder Tugend, jeder Hinſtrebung an Menſchenwürde zu erheben.

Zwar auch das Verſprechen dir die Kritiker. Aber, trügt mich nicht alles, ſo iſt es gerade auf der Seite, wo ſie vieles, vielleicht alles nehmen, und dir, wie ich vorhin geſagt habe, in lauter Wörterhauch nur ein, vielleicht berauſchendes, aber nicht ſättigendes Cikadenfutter reichen.

Alle praktiſche Wiſſenſchaften fodern, daß Regeln gefunden werden, nach welchen gewiſſe beſtimmte Kräfte gewiſſe Wirkung hervorbringen.

Die Moral als Wiſſenſchaft, iſt eine praktiſche Wiſſenſchaft; ſie erfodert alſo eben das, und ſie unterſcheidet ſich von den übrigen praktiſchen Wiſſenſchaften nur durch die Wirkung die hervorgebracht werden ſoll. Dieſe beſtimmt nothwendig auch die Regel, und da die Moral, wiſſenſchaftlich nicht hiſtoriſch behandelt werden ſoll; ſo ſetzt ſie voraus, daß die Kräfte die da wirken ſollen, nicht nothwendig wirken, das iſt, daß die Kräfte welche zu der Wirkung erfodert werden, auch eine andere Richtung nehmen, und ihrer Natur nach, ſogar das Gegentheil vornehmen können.

Bey der Anlage einer Wiſſenſchaft der Moral kommt es alſo vornehmlich auf die Beſtimmung der Wirkung, auf den Zweck der Praxis dieſer praktiſchen Wiſſenſchaft an. In dem Begriff der Moral liegt ſchon dieſer Zweck, nehmlich das höchſte Gut, nach welchem nun alle Regeln der Moral gerichtet werden müſſen, und welches der Meiſter der kritiſchen Schule ſelbſt als Object eines vernünftigen Begehrungsvermögens anzuerkennen gezwungen iſt. Dieſer Meiſter der kritiſchen Schule mußte nun aber nach ſeinen Grundſätzen dieſes höchſte Gut a priori finden. Und in der That mußten es alle gute Theorien der Moral, auch thaten es alle, obgleich die kritiſche Schule es nicht ſehen will.

Der Begriff Gut bleibt immer ein relativer Begriff: Will man ihn nun vollſtändig machen, ſo muß man die Relation mit in den Begriff aufnehmen. Der ganzen kritiſchen Sittenlehre liegt nun, wenn ich nicht ſehr irre, eben der Begriff des höchſten Guts zum Grund, welchen Ariſtoteles vom Schönen giebt. Μεγεθος ἐν ταξει, Größe, oder vielmehr Manchfaltigkeit die in Einem zuſammen ſtimmt. Auch hatten die alten Moraliſten der Griechen, wenn ſie einen καλοκαγαθον bezeichneten, wohl eben die Idee, indem ſie das καλον in den Charakter ſetzten, in welchem alles Große zuſammen ſtimmte; und das ἀγαθον in die Thätigkeit nach dieſem ſchönen Charakter zu handeln.

Dieſer Begriff ſteht nun dem Meiſter der kritiſchen Philoſophen freylich immer vor Augen, aber, da er das **Eine** worauf alles zuſammen ſtimmen ſoll a poſteriori nicht ſuchen durfte, und a priori auf einem ſchon getretenen Weg nicht finden wollte; ſo bliebe ihm nichts übrig, als in ſeiner Abſtraktionswelt zu verharren. [12])

---

[12]) Sehr vorſichtig warnt **Ariſtoteles** vor dem zuverſichtlichen Verfahren in der Moral. Er ſagt gleich in dem erſten Buch 1 Cap. ſeiner Ethik. Λεγοιτο δ' ἂν ἱκανως, εἰ κατα την ὑποκειμενην ὑλην διασαφηθειη. Το γαρ ἀκριβες οὐχ ὁμοιως ἐν ἁπασι τοις λογοις ἐπιζητητεον. (Es wird (in der Sittenlehre) wohl ſchon hinlänglich genug geſagt ſeyn, wenn nur alles, ſo bekannt und überzeugend dargethan worden iſt, als es der Gegenſtand erlaubt; denn die Strenge der Philoſophie, iſt nicht überall zu fodern.) Dieſe Mahnung wiederholt er noch einmal, ja er hält ſogar diejenige für ſehr ungebildete Leute, welche in der Moral die Strenge, die in andern Dingen erfoderlich iſt, verlangen. πεπαιδευμενου γαρ ἐστιν ἐπι τοσουτον τ' ἀκριβες ἐπιζητειν, καθ' ἑκαστον γενος, ἐφ' ὁσον ἡ του πραγματος φυσις ἐνδεχεται. Er führt auch oft die Urſache dieſes ſtrengen Urtheils gegen die Metaphy-

Um aber doch auch in concreto eine, in jedem Fall anwendbare Regel zu finden, nach welcher der Menſch, als Theil des Manchfaltigen, in irgend einem **Eins**, es ſey welches es wolle, mit dem übrigen Manchfaltigen zuſammen ſtimmen könnte; fiel er auf die vielleicht blendende, aber höchſt unzuverläſſige, und

---

ſiker der Sittenlehre an, weil es nämlich hier darauf ankomme, die Leute gut handeln, nicht darauf, ſie gut reden zu machen. Aber freylich, nach dem was der Meiſter in ſeinem Blättchen ſagt, iſt dem **Ariſtoteles** ſeine Philoſophie nach einem guten Anfang verunglückt, und nur den Zeiten des Meiſters iſt es vorbehalten geweſen, die Vernunft in das theoretiſche und praktiſche Feld einzutheilen und beyde Felder zu meſſen; Und in dieſem demüthigen Selbſtgefühl, konnte wohl der Meiſter nicht anders als zürnen, über den ſeelenvollen neueſten Ueberſetzer des **Plato**, der bey dem Lob, das er mit großer Beſcheidenheit dem **Ariſtoteles** gab, wohl nicht glaubte, daß der Meiſter ſich daran ärgern würde. und der als er die Incartade des Meiſters ſahe, lächelnd, dem unerbittlichen Philoſophen, wie **Encolpius** dem unerbittlichen Dichter zurief: Saltem nobis parce, qui te nunquam lapidavimus. Und in der That, da bekanntlich aller Anfang ſchwer iſt, und der Meiſter ſelbſt geſteht, daß **Ariſtoteles** Arbeit im Anfang ganz brauchbar iſt, und nur darf ich ſagen was ich denke, in der Menſchenphiloſophie höchſt unphiloſophiſche Regel: *Handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung nach deinem Willen zum allgemeinen Naturgeſetz werden ſollte.*

Dieſes iſt die Grundlage ſeiner Theorie der Moral die vielleicht ohne ſein Wiſſen, mit einer

im Fortſchreiten verunglückte; ſo hätte das Lob eines Philoſophen, der ſelbſt vom *Patricius* einem ſeiner ärgſten Widerſacher, εὑρετικώτατος, und αἰτιολογικώτατος genannt wird, den Meiſter nicht ſo böſe machen ſollen. Zumahl da es denn doch noch eine große Frage iſt, ob die kritiſche Philoſophie unſrer Zeit, je entſtanden wäre, ohne einen ſolchen Vorgänger? Und noch eine größere, ob die uralte Eintheilung der Vernunft wenigſtens der Philoſophie, in theoretiſche und praktiſche, eben dadurch, weil der Meiſter nun einzeln *meſſen* will, was unzertrennbar zuſammen fließt, unter den Händen der Kritiker nicht noch mehr verunglückt, als je etwas dem *Ariſtoteles* verunglückt iſt; Und ob gerade dieſes meſſen und ſcheiden, nicht der alten Scholaſtik wieder Muth machen wird ihr Haupt zu erheben, und die ganze Philoſophie abermahl zu einem Wortgewebe zu machen, in welches ſie ſich noch immer gehüllt hat, wenn ſie die Barbarey in Geiſt und Sitten einführen wollte.

viel ältern Idee des Schäftesbury zuſammen ſtimmt [13]) aus welcher nun, mühſelig und ſchwerfällig ein Syſtem erkünſtelt worden iſt, von welchem der engliſche Erfinder ſelbſt nicht wiſſen wird, ob er es für Parodie oder Nachbildung des Seinigen halten ſoll.

Wenn jemand bey allen ſeinen Handlungen ſolche Maximen zum Grund legen ſoll, welche durch ſeinem Willen zum allgemeinen Naturgeſetz gemacht werden ſollten; ſo müßte er doch, wie mich dünkt, vor allen Dingen den Geiſt des Naturgeſetzes, alſo das ganze Naturſyſtem, wenigſtens ſo weit kennen, als es der Wirkſamkeit, nicht nur der Menſchen, ſondern aller Intelligenzen möglich wäre, dieſem Syſtem nach, oder ihm entgegen zu arbeiten.

Ein ganz guter Wille, welchen der Meiſter der Kritiker von allem Imperativen ausnimmt, und der mit der reinen Vernunft ſo zuſammen lebt, wie ein Paar Genten, von welchen der eine immer, auch ohne Gehör, doch tanzt, wie der andere pfeift; ein ſolcher Wille ſetzt freylich, in ſeinem Kreis, nicht einmal dieſe Kenntniß in der Vernunft voraus; aber ein Wille der unter den Imperativen der Vernunft ſteht, fodert nothwendig, eine, über dieſes Naturſyſtem unterrichtete Vernunft.

---

[13]) *Schaftesbury* Characteriſtiks, on Virtue; wovon ich in dem IVten Theil meiner kleinen Schriften einen Auszug mit Anmerkungen habe einrücken laſſen.

Ich werde die kritiſche Schule und ihren Meiſter zu beleidigen ſcheinen, wenn ich ſie frage: ob in ihrem Syſtem irgendwo eine Offenbahrung dieſer Art zu finden, ob irgendwo ein Weg gezeigt worden ſey, wie man a priori zu dieſer Erkenntniß des Naturſyſtems kommen könne; und doch muß ich ihnen dieſe Frage vorlegen. Denn, wie ſoll meine Vernunft, ohne dieſe Kenntniß ihrem Imperativ auf irgend eine Maxime richten, wie von irgend einer Maxime ſagen können, ob ſie durch den unter ihren Imperativ gebeugten Willen, allgemein eingeführet werden ſollte?

Zwar hat der Meiſter der Kritik einen in ſich ſehr richtigen Satz zur Kuliſſe gebraucht, hinter welche er ſich verſtecken kann, wenn dieſe Frage an ihn geſchieht; nemlich den, daß es nicht auf die Handlung ſondern auf die Geſinnungen ankommen. Aber da die Abſicht der Moral nicht iſt, bloße abſtracte Geſinnungen anzugeben, ſondern, da ſie auch die Entſchließung und Handlung nach dieſen Geſinnungen vorſchreiben und lehren muß, wenn ſie brauchbar ſeyn ſoll; ſo kann es hier nicht genug ſeyn, wenn einer nur die Geſinnung kritiſch-moraliſch zu handeln, in ſeinem Herzen liegen hat; ſondern der kritiſch-moraliſche Menſch muß auch wiſſen, wie er in jedem Fall, zwiſchen verſchiedenen Handlungen wählen, und welche von dieſen ſeinen Handlungsweiſen allgemein eingeführet werden ſoll.

Geſetzt ein neuer Agis wollte in der völligen Reinheit ſeines Herzens eine allgemeine Gütergleichheit einführen; und ein eben ſo reiner Antiagis, wollte das Eigenthum reſpectiret haben; Geſetzt ein neuer Spinoza wollte in der Reinheit ſeines Herzens den Pantheiſmus einführen; Und ein Antiſpinoza predigte einen etwas mehr als poſtulirten Gott, und riethe dieſem zu dienen? Geſetzt ein neuer Paine wollte, treu dem Naturgeſetz der Freyheit, Thoren und Weiſe ihrem eigenen Regiment überlaſſen; Eine Antipaine aber bewieſe aus eben dieſen Naturgeſetzen, daß Thoren und Weiſe auf dieſe Art nie neben einander leben könnten? Geſetzt ein neuer Rouſſeau wollte alle Künſte und Wiſſenſchaften ſtürzen, und uns allen wieder gebieten zu leben.

> Non aliter primae quam cum ſurreximus umbrae,
> Glandibus et purae rurſus procumbere lymphae. 14)

(Wie wir lebten, da wir im Schatten der erſten Bäume erwachten, und uns zum Eichelmahl, und zum Trunk der hellen Quelle lagerten) Aber ein Antirouſſeau zeigte die wahre Weisheit an der Hand der Muſen; Geſetzt der kritiſch-moraliſche Menſch befände ſich zwiſchen

---

14) Satyra Sulpicia.

dieſen Theſen und Antitheſen, wo kann er ſeine Entſcheidung hernehmen, als aus der Kenntniß des Naturſyſtems, in welchem ſeine Entſcheidung allgemein gültiges Geſetz werden ſoll, und das ſeit den 3000 Jahren, in welchen man geſchrieben, gedichtet, gelehrt und philoſophirt hat, in ſo unendlich vielen, verſchiedenen Geſtalten dargeſtellt worden iſt? Und richtete er vielleicht in ſeiner Verzweifelung, oder Beſcheidenheit, ſein Aug bloß auf den ihn umgebenden, von ihm zu überſehenden Kreis; ſo wurde entweder ſeine ganze Schule ihm entgegen rufen: der Meiſter deutet weit hinaus, auf den Kreis, der alle Intelligenzen einſchließt. Oder er würde ſeine Lage ſo beſtimmen, ſo individualiſiren, daß unter der Beſtimmung jedes Laſter die Farbe der Sittlichkeit erhielte. Bey einer Leibesbeſchaffenheit wie die Meine, darf man allgemein huren; bey dem Grad von Liebe, darf man allgemein Töchter und Weiber entführen; bey einer ſolchen Neigung darf man allgemein Morden. Und bald wird das Intelligenzen-Recht derer die nicht denken wie er, läugnend, der Dominikaner nie, als nur für ſeinen Glauben, allgemein die Ketzer verbrennen, der Saracen nie, als nur für ſeinen, die Ungläubigen allgemein ſpießen laſſen wollen. — Wo die Gränze weiter hinaus geſetzt wird, als das Aug mit Sicherheit hinreichen kann, da wird alles Eckige rund; alles Große klein; und das Kleine verſchwindet ganz.

Scheine ich dir vielleicht Fälle vorauszuſetzen, die ſich nie ereignen, oder den Satz des Meiſters falſch anzuwenden; ſo ſehe einmal die Anwendung des Satzes durch, welche der Meiſter ſelbſt zu machen unternommen hat. [15])

Ein Selbſtmörder aus Selbſtliebe, will ſich der kritiſchen Moral wegen nicht umbringen; warum? weil die Natur, welche die Selbſtliebe eingegeben hat, dieſen Trieb nicht zur Zerſtörung eingegeben haben kann. Aber der kritiſche moraliſche Selbſtmörder poſtuliret ja Unſterblichkeit, weil er auſſer dem nicht Zeit haben könnte ſich kritiſch-moraliſch zu machen; was zerſtört er alſo anders als das Band an die Sinnlichkeit; Was verſchuldet er anders, als eine Verrückung in der möglichen Zeitfolge? Und wie wenn ein neuer Hegeſias πεισιθανατος ihm ein anderes Naturſyſtem vorhielte, in welchem deutlich geſchrieben ſtünde, daß dieſe Art Selbſtliebe dem Syſtem der Natur vollkommen gemäs wäre, indem Selbſtliebe nicht nothwendig Liebe zum Leben in der menſchlichen Ordnung der Dinge wäre? oder was ſoll der ſagen, der ſich aus Selbſthaß umbringt? Muß der nicht als ein ächt kritiſcher Moraliſt, ſich gerade nach der Maxime umbringen, nach welcher allgemein eingeführt werden ſollte, daß was nicht in das Ganze einſtimmen kann, aus dem Ganzen ausgeworfen werde.

---

[15]) Metaph. der Sitten, 2te Aufl. S. 53.

Ferner überzeugt der Meiſter einen der in der äußerſten Noth ein Verſprechen thun will, das er entweder nicht erfüllen kann, oder nicht erfüllen will, dadurch weil es nicht allgemein eingeführt werden könne, daß wer in der Noth iſt verſpreche, was er nicht halten wird, indem ſonſt der Zweck des Verſprechens weg fiele, und keines mehr geachtet werden würde. Aber wie? wenn jemand ihm in dem Naturſyſtem die überall erſcheinenden Ausnahmen vorhielte, und ihm bewies, daß das Naturſyſtem unter den nemlichen Umſtänden befehle, Verſprechen zu thun, die man nicht halten will, und daß außer dieſem Fall der Noth, die Verſprechen doch immer ihren Zweck erreichen müßten? Haben ja doch ſelbſt Carls des Vten blutige Geſetze ſo gar den Diebſtal aus Noth, von aller bürgerlichen Strafe ausgenommen; und hat ja erſt neulich ein Philoſoph behauptet, daß um das allgemeine Beſten willen, ein Regent ſeine Verträge gar wohl brechen könne. Und wird der Bruch eines durch ungerechte Gewalt erzwungen Verſprechens, Treu und Glauben vernichten?

Noch einer will ſeine Naturanlagen ungebraucht liegen laſſen, weil er zu leben hat; Aber, ſagt der Meiſter, er kann nicht wollen, daß dieſe Trägheit durch Naturinſtinct in uns gelegt ſey, da er als ein vernünftiges Weſen nothwendig will, daß all ſein Vermögen in ihm entwickelt werde, weil es ihm doch zu allerley möglichen Abſichten dienlich ſeyn könne. Mich dünkt, der Mann könnte dem Meiſter hier wohl antworten, daß er ihm, ſelbſtſüchtige Gründe vorhalte, daß er überhaupt ſeinen hypothetiſch-problematiſchen Imperativ mit dem Categoriſchen verwechſeln, und daß der catechoriſche Imperativ ihm den Genuß ſeines Vermögens, das ihm auch nicht vergebens ſey gegeben worden, anbefehle; daß die Natur ſelbſt in tauſend Pflanzen und Thieren durch ſchwelgeriſche Vegetation ſo oft die eigenthümlichen Kräfte und Vermögen, an der Entwickelung hindern, und daß, was man überall für den Luxus angeführt findet, ſelbſt durch ſein Nichtsthun, unendlich mehrere Vermögen in andern entwickelt würden, als er in ſich ſelbſt entwickeln kann; ja, daß ſelbſt ſeine Lebensart, wann ſie gleich nicht die Vermögen entwickelt die ſein Fleis entwickeln könnte, doch ſo vielen andern, die bey einer andern Lebensart verlohren würden, einen deſto lebhaftern Schwung geben müſſe? Würde Alcibiades, könnte er ſagen, der Retter ſeines Vaterlandes geworden ſeyn, wenn er ſeine philoſophiſchen Talente nicht hätte verroſten laſſen, um mit den perſiſchen Satrapen Trinken und Jagen zu lernen? und würde Attikus der Schutz und die Zuflucht ſo mancher Unglücklichen haben ſeyn können, wenn er ſeine politiſchen Talente mehr angebaut hätte, als ſeine Gabe in ſchöner Verborgenheit zu genießen, was ihm das Glück an Gütern zugeworfen hatte?

Endlich ſoll auch ein Hartherziger kritiſch-moraliſch dadurch erweicht werden, weil es doch Fälle geben könne, wo er der Liebe und der Theilnehmung anderer bedarf, und wo er, durch ein aus ſeinem eigenen Willen entſprungenes

Naturgeſetz der Härte, ſich ſelbſt alle Hoffnunnung des Beyſtandes beraubt. Auch hier kann der Mann ſich beklagen, daß er durch ſelbſtſüchtige Gründe zur Sittlichkeit, die viel höher liege, ermahnt werde; und daß der Meiſter abermahl die catechoriſchen Imperative mit den hypothetiſch-problematiſchen verwechſele. Er kann dagegen behaupten daß der categoriſche Imperativ ihm gerade zu befehle, ſich des Nothleidenden nicht zu erbarmen, weil die Noth von jeher die Erfinderin aller Künſte und Wiſſenſchaften unter den Menſchen geweſen wäre, weil ſie die Nerven der Thätigkeit am beſten ſpannen könne, und weil das: ich gebe, daß du thuſt, ein allgemeines Naturgeſetz wäre: kein Acker gebe ja Früchte, ohne Arbeit und Saamen, und was die Natur ohne Arbeit gäbe, das gäbe ſie nur den Thieren, nicht denen die irgend einen Anſpruch auf Intelligenzenſchaft hätten. Dieſe Sprache würde im Grund auch nicht nur Sprache des kritiſch-moraliſchen Geizhalſes ſeyn. Wie oft ſind den Klöſtern ihre armſeelige Kloſterſuppen verwieſen, wie oft iſt der Milde und der Freygebigkeit der armen Stiftungen der Vorwurf gemacht worden, daß ſie die Trägheit ermuntern? wie oft iſt ſchon das, als das beſte Mittel den Pöbel und insbeſondere die Bauern in Ordnung zu halten, angegeben worden, daß man ſie kurz halte, und Noth leiden laſſe; Ja, Schwift behauptet ſogar, daß ein wohlgenährter Dichter, oft ſeine Talente verliere, wie ſeine Gans nicht mehr, weder kakere noch die Flügel ſchwinge, ſeitdem ſie gemäſtet wäre. Wozu ſoll alſo nun auch hier der kritiſche Moraliſt ſich entſchließen, wenn er ſieht daß, er mag thun was er will, es immer zweifelhaft bleibt, ob ein allgemein einzuführendes Geſetz, auf ſeine Maximen gebaut werden kann, und daß, um dergleichen Maxime zu finden, man erſt eine genaue Kenntniß der ganzen Intelligenzennation, oder wie der Meiſter der Kritik ſich ausdrückt, des ganzen Reichs der Zwecke haben müſſe? Wie viel gehört ſchon dazu nur in einem kleinen Dorf zu finden, was für eine Maxime man allgemein eingeführet haben wollte; und wie mancher Streit iſt ſchon unter den rein geſinnteſten Bauern in der Dorfſchenke, oder in der Rathſtube darüber entſtanden, wenn gleich nur von einer Bau- oder Feuerordnung, oder einer Theilung der Gemeinheiten die Rede war, ſo leicht ſie ihr kleines Reich überſehen konnten; wo würde das Ende zu finden ſeyn, wenn man vollends ſeine Entſchließungen noch auf das Reich der Zwecke anwenden müßte?

Und durch das, was der Menſch nun ſo gar wenig, ſo ganz nur durch eine Abſtractionsidee kennt, ſoll dieſe unwiſſende, beſchränkte Vernunft die Gewalt bekommen, ihren categoriſchen Imperativen ein Gewicht zu geben? Allerdings ſagt der kritiſche Meiſter und allerdings rufen ihm die nachkritiſirenden Schüler nach, denn folgt der Wille nicht, ſo verliert der Menſch ſeine Achtung vor ſich ſelbſt, ſeine Menſchenwürde. Dieſe Achtung vor ſich ſelbſt, ſagen ſie, dieſe Menſchenwürde iſt es allein, welche ihm einen Stuhl im Conclav der Intelligenzen, einen Platz im Reich der Zwecke geben kann. Er glaube aber nicht daß er auf dieſem Stuhl weicher ſitze als anderswo, daß es auf dieſem Platz beſſer ſey; oder glaubt er es auch, vermuthet er es auch etwa mittelſt des Poſtulats der Gottheit, die da nothwendig gedacht werden muß, um das Reich der Natur, mit dem Maaß der Würdigkeit in ein Verhältniß zu ſetzen; ſo muß doch ja dieſe Erwartung eines weichern Stuhls, dieſe Hoffnung eines behaglichern Platzes, nicht Beweggrund ſeiner Handlung ſeyn; ſondern er muß nur kritiſch-moraliſch handeln, weil er weiß, daß er eine Intelligenz iſt, und überall muß er ſich ſagen können: des Siegers Sache gefiel den Göttern, die Sache der Beſiegten dem Cato! 16)

---

16) Sehr ſinnig ſagt Ariſtoteles το λεγειν ἐυχης ἐργον ἐςι· το δε συμβηναι, τυχης. Im Reden kann man idealiſiren wie man will, aber, in der Ausführung geräth es uns, wie es ſich fügt. Polit. L. VII. C. 12.

Es iſt dünkt mich nichts zugleich lächerlicheres und wenn ich die Wahrheit ſagen ſoll, abgeſchmackteres in der ganzen Natur, als ein Zwerg im Rieſenmantel; und vielleicht iſt nichts für jede Anſtrengung zur Thätigkeit gefährlicher, als die glänzende Darſtellung eines unerreichbaren Ziels. Die Phantaſie erhitzt ſich über dem hohen Preis, man rennt zu den Schranken, man kann den Augenblick in dem ſie ſich öffenen, den Trompetenſchall zum Lauf kaum erwarten; man ſieht ſchon Kronen und Kränze auf ſeinem Haupt; — Nun eröfnet ſich die Bahn, und nun öfne ſich auch das Aug über die Kräfte des Läufers der ängſtlich, zitternd, ermüdet, ſchon bey dem zweyten Schritt niederſinkt, und ſelbſt nicht einmal mehr nach dem Ziel verlangen mag, das er noch erreichen könnte; ſelbſt nicht mehr Euryalus zu ſeyn wagt, weil er es unmöglich findet Achill zu ſeyn.

Iſt es denn genug um den Menſchen zum Seraph und Cherub hinauf zu dichten, weil man in ihm bemerkt, wie der Meiſter der kritiſchen Philoſophie ſagt, daß wenn man ihm eine gute That erzählt, die ohne Intereſſe die ſogar mit eigenem Nachtheil verübt worden iſt; ſeine Seele ſich hebe, und er auch ſolcher Thaten fähig ſeyn möge? Iſt es genug dazu, daß der ruchloſeſte Böſewicht auch dann und wann tugendhaft zu ſeyn wünſche, wie eben dieſer Meiſter um des Menſchen Fähigkeit zu der Moral der Intelligenzen zu beweiſen, anführt? Auch der Sclav träumt wohl auf ſeinem Stroh vom Thron! Dieſe Beweiſe überzeugen mich wenigſtens nur davon, daß das Bild der Menſchentugenden in der Seele des Menſchen nie ausgelöſcht werden kann; nur davon daß dieſe Seele des Menſchen ihm immer zuruft, daß die Tugend ihn glücklich mache; nicht davon daß er für alles fühlbar gemacht werden könne, als für ſich. Ein ſolches Göttergefühl, iſt nur für Götter; und wer Göttergefühle auf Menſchengeſtalt anpaſſen will, der ſtellt uns den Berg Athos mit einer Stadt in der Rechten und einem Fluß in der Linken, für den Alexander hin, und verbirgt uns, daß wenn jener dem Sturm des Himmels und der Gewalt des Donners trotzt, dieſer durch einen Becher Weins zu Boden geſtürzt werden konnte um nie mehr aufzuſtehen, oder er führt uns vielmehr in einer Spottprozeſſion in den Tempel des Jupiter Ammons, wo uns ſelbſt die Schwalben am Dach Hohn ſprechen.

Und für Hohn, für bittern Spott über die Menſchheit muß man es halten, wenn man ſieht, wie der Meiſter der Kritiker ſeinen Schülern ein Ziel verhält, das über den Wolken hängt, und ihnen hämiſch zuruft, da fliehet hin! Es iſt nichts grauſamer als dem Gefangenen ein Lied von der Freyheit zu ſingen, und dem Hungrigen von dem Königsmahl zu erzählen.

Da ſitzen wir mit einem Aug das kaum den tauſendſten Theil der Erdfläche überſehen kann; und ſollen das Syſtem der Natur überſehen um Maximen zu finden, die dort allgemein einzuführen wären? Da ſitzen wir, gebunden in die Feſſeln der Sinnlichkeit, die wie der Meiſter geſteht hier unauflößlich ſind, und ſollen uns mit eigner Kraft empor ſchwingen in den Senat des Reichs der Zwecke; da ſitzen wir ängſtlich bemüht den Funken der Gottheit, der noch in uns übrig iſt, vor dem gänzlichen Verlöſchen zu bewahren; und wir ſollen glühen, wie die Sonne im Buſen der Vertrauten der Natur; da ſitzen wir und ſtoppeln mühſam aus der Erndte vieler Jahrhunderte ein Geſetzbuch für ein Paar Menſchenhaufen zuſammen, und können kaum nach zehn fruchtloſen Verſuchen ein halb erträgliches hinſtellen, und ſollen in hoher Autonomie, Geſetze finden, die alle Intelligenzen des Himmels und der Erde mit Beyfall beklatſchen; da ſitzen wir und dürfen kaum einen ſchwachen Gedanken von einem Leben nach dem Tod, kaum eine — nicht eine Idee, nur einen dürftigen Einfall von dem Daſeyn eines Gottes, mehr erbettlen, als poſtuliren, und ſollen, ſtolz auf unſer Bettlergewand, mit Menſchenwürde prahlen!

O weiſer, beſcheidener Epiktet, obgleich auch aus einer ſtolzen Schule! Was hatteſt du für Mühe ehe deine Schüler das Abentheuer der verbrochenen Oehlflaſche, und des geſtohlenen Weinſchlauchs mit ſittlicher Würde beſtehen konnten? Siehe hier was unſre Weiſen von ihren Schülern fodern! 17)

Es iſt eben ſo lächerlich einen Atlas hinzuſtellen, der eine Sonnenuhr trägt, als eine Mücke, mit dem Weltſyſtem auf dem Rücken. Die Alten ſtraften eben dieſe Anmaſſung in ihren mythologiſchen Erzählungen an Halbgöttern die ganz Götter ſeyn wollten, durch Bliz und Donnerkeile und demantene Ketten und auf ſie geſchleuderte Berge; an Menſchen aber die Göt-

---

17) Ἐκχειται το ἐλαδιον, κλεπτεται ὀιναριον, ἐπιλεγε ὁτι τοσουτου πωλειται ἀπαθεια, τοσουτου ἀταραξια. Epict. Ench. C. XII. Ed. Hein. Wird dein Oehlfläſchchen umgegoſſen, wird dir ein wenig Wein entwendet; ſo ſage: So theuer kauft man die Fühlloſigkeit, ſo theuer die unerſchütterliche Feſtigkeit.

ter ſeyn wollten, mit Spott und Hohn. Ihr Marſias der ſich vermeſſen hatte zu ſingen wie Apoll, verlohr für den Preis den er haben wollte, die Haut die er hatte, und ihre Arachne, die das Göttergewebe der Pallas zu übertreffen verſprach, mußte Spinnennetze weben, die wann ſie gleich um Jupiters Bildſäule gehängt würden, doch von jedem Hauch zerriſſen werden. Dieſe Arachne ſcheint mir eigentlich das Bild des, über Menſchenphiloſophie ſich erhebenden Syſtematikers zu ſeyn, der auch mit ſeinem Wortgewebe alle Weisheit, alles was ſchön und heilig unter den Menſchen iſt, zudecken und überſpinnen will! —

Dein guter Genius, mein Sohn, öffene dir die Augen, zu ſehen, ob in der Schule die du beſuchen willſt auf das Gewebe der Göttin der Weisheit nur gedeutet, oder ob es mit Spinnengewebe deinem Aug entzogen werden ſoll.

Und damit dein Genius nicht verachte dir hier an der Hand zu ſtehen; ſo laß mich dir nur noch eine Warnung geben, nemlich, daß du die Meynungen und die Lehrgebäude anderer Weiſſen, nie nach dem beurtheilſt, was dir dieſe Schule von ihnen ſagt.

Du ſiehſt aus den Blättern die du mir überſchickteſt, wie der Meiſter der Kritiker, alles, was aus Gründen der Wahrſcheinlichkeit von überſinnlichen Dingen behauptet wird, für einen leeren Myſtizißmus halten will.

Myſtizißmus ruhet auf einer eigenen Anſchauung des Ueberſinnlichen. Wer wagt zu behaupten, daß, weil er einer ſolchen Anſchauung nicht fähig iſt, auch kein anderer Menſch ſie haben könne? Die ſubjective Wahrheit ſolcher Anſchauungen, hängt von dem Bewußtſeyn ab, durch welches Organ ſie dem Myſtiker zugekommen ſind. Iſt er ſich bewußt, daß er eine ſolche Anſchauung, nicht bloß durch den Weg ſeiner Phantaſie gehabt hat, ſondern daß ſie ihm, durch einen untrüglichen, über den natürlichen Weg erhabenen Weg der Erkenntniß zugekommen iſt, und lebt er ſeiner Anſchauung gemäß; ſo darf niemand ſie ihm abſtreiten, als wer den Zuſammenhang mit dem was er ſieht, und dem was er nicht ſieht, und den Einfluß des Einen auf das Andere, anders woher, als aus ſeiner eigenen Seele beſtimmen kann. Der tiefſinnigſte Menſchenphiloſoph kann dünkt mich höchſtens nur in dem Fall ein wahrſcheinlichs Urtheil über ſolche Dinge fällen, wenn das, was der Myſtiker myſtiſch erkannt haben will, ſo beſchaffen iſt, daß das was wir ſehen, und in die Ordnung die wir in dem Sichtbaren erkennen, nicht daneben, wenigſtens nicht ſo beſtehen könnte. Wann ein Girard, ein Saintfoix und dergleichen, auf myſtiſch erhaltenen Befehl, die Unſchuld verführen will; wann ein Adept durch Anſchauung die Goldmacherkunſt erhalten zu haben vorgiebt; wann ein ethiopiſcher Prieſter durch myſtiſch erhaltenen Götterbefehl, ſeinen König morden will; dann iſt dünkt mich der Philoſoph und der Mann von Sinn, und wer Seele hat, berechtigt den Myſtiker entweder für einen Betrüger oder für einen Betrogenen zu halten. Wenn aber jemand der wirklich Tugend und Weisheit lehrt, behauptet, Gott habe ihn durch eine innere Anſchauung erweckt, Weisheit und Tugend zu lehren; wann ein anderer, in allem was ihm begegnet, Gott kindlich vertraut, und ein heiliges Leben führt, und der ſagt: Ein Engel Gottes habe ihm die Verſicherung gegeben, daß Gott den Menſchen ſeinen Beyſtand zum Guten verſpreche; wann noch einer, in dem Augenblick eines grauſamen Todes mit Freudigkeit ausruft: Ein Geſicht habe ihm Chriſtum Jeſum zur Rechten Gottes gezeigt; wer will einem ſolchen Myſtiker die ſubjective Wahrheit ſeiner Anſchauung wegſtreiten? Was hat der Menſch wonach er Menſchenfähigkeit beurtheilt, als ſein eigenes Exemplar? Und wie kann eine bloße Analogie mit dem was ich ſehe, mich berechtigen abzuſprechen, über das was dieſer Analogie unbeſchadet, noch weiter in dem Analogen Weſen ſeyn kann?

Aber anders iſt zu urtheilen, wenn man über die objective Wahrheit deſſen, was der Myſtiker behauptet, richten will. Da muß das Factum der Anſchauung erſt nach billigen Regeln der hiſtoriſchen Wahrheit beurtheilet werden; es muß unterſucht werden, ob der Myſtiker, in dem was von den natürlichen Kräften des Menſchen abhängt, alles leiſtet was ein Menſch im höchſten Grad der Exaltation unter ſeinen Verhältniſſen zu leiſten hat; es muß geſehen werden; ob der Menſch ſo lebt, daß ſein Leben ſeine eigne ſubjective Ueberzeugung beſtätiget; ob was aus der Anſchauung gefolgert werden ſoll, den Aufwand einer übernatürlichen Erkenntnißart erfordert; ob es übereinſtimmt mit der Idee von Gut und Bös, die in das Herz des Menſchen geſchrieben iſt, und die durch die Erkenntniß ſeiner Selbſt und der menſchlichen Verhältniſſe beſtättigt wird. Und hat eine Anſchauung irgend eines Lehrers, der ſein Wort mit ihr bekräftigen will, dieſe Kennzeichen, dann ſcheint es mir nicht allein unſchädlich ſondern oft nützlich und weis und gut, daß man ſich ihr überlaſſe; und der, der ſich bemüht den Eindruck der Lehre eines ſolchen Myſtikers aus dem Herzen der Menſchen auszulöſchen, der ſcheint mir nicht allein zu den Männern der plumpen Weisheit zugehören, gegen welche die Alten ſo ſehr ſchon geeifert, über welche ſie oft ſo bitter geſpottet haben; ſondern ich halte ihn auch für ein unfreundliches, hämiſches, neidiſches Weſen, das, weil es ſelbſt nichts hat worauf es ruhen kann, auch andern ihre Ruhe; weil es ſelbſt nichts hat worauf es hoffen kann, auch andern ihre Hoffnung nehmen will.

Siehest du den Myſtizißmus in dieſer Geſtalt; ſo wirſt du begreifen daß ich mich nicht zu ſchämen hatte, wenn meine Gedanken von dem Ueberſinnlichen; auf einem ſolchen ächten Myſtizißmuß beruhten. Ich rede aber hier nicht von dieſer unmittelbaren Quelle der Erkenntniß um mich zu vertheidigen; ſondern nur um dir zu zeigen, wie unzuverläſſig der Meiſter der Kritiker iſt, wenn er die Meynungen anderer darzuſtellen unternimmt. Ihm iſt aller Glaube an das Ueberſinnliche, ein Myſtizißmus, und kein Urtheil, keine Meynung von überſinnlichen Dingen, kann ſich nach ihm auf die Philoſophie des Wahrſcheinlichen gründen; denn, ſagt er, Wahrſcheinlichkeit der Erkenntniß und der Schlüſſe ſetzt eine Vergleichung der Partialerkenntniß für oder wider das Object voraus. Nun kann aber niemand eine Partialerkenntniß vom Ueberſinnlichen haben, alſo iſt auch keine wahrſcheinliche Erkenntniß davon, anders als durch Anſchauung möglich.

Ich weis nicht welche Partialerkenntniß des Ueberſinnlichen der Meiſter von dem ſodert, der nach Wahrſcheinlichkeiten etwas von überſinnlichen Dingen behauptet. Iſt wo ein Philoſoph der die Hände und Füße, Augen und Haare der überſinnlichen Weſen angeben will, dann trift dieſen freylich der Schluß des Meiſters. Aber, dann hat der Meiſter auch nur einen leichten Sieg, über einen Wahn gewonnen. Wenn aber der Philoſoph nur von den Eigenſchaften überſinnlicher Weſen ſpricht, dann kann er Partialkenntniſſe genug von dem haben, was er ihnen aus Gründen der Wahrſcheinlichkeit zuſchreibt. In einem ſchön gebauten Garten liegen Gründe genug, um Geſchicklichkeit im Gartenbau, bey dem Gärtner, wahrſcheinlichſt zu behaupten. Aus einem Buch das man lieſt, kann man mit höchſter Wahrſcheinlichkeit auf die Geiſteskräfte und die Geſinnungen ſeines Verfaſſers ſchließen. Warum ſoll man aus der Ordnung des Univerſums, nicht auf ein ordnendes Weſen, und aus dem was man in dieſem Univerſum weiter ſieht, auf die Eigenſchaften ſchließen dürfen, welche dieſes Weſen haben muß? Hat man nicht Partialkenntniſſe genug dazu, in der Beobachtung der Eigenſchaften, die ein Menſch haben müßte, wenn er nach ſeinem Verhältniß ähnliche Werke hervor brächte?

Aber dann ſchreit und klagt der Meiſter über Anthropomorphismus! Wer kann die Grachen dulden, wann ſie über Rebellion ſchreyen und klagen? das ganze kritiſche Moralſyſtem iſt ein durchgehender Anthropomorphismus! Gleich bey dem Eingang der Methaphyſik der Sitten gebietet der Meiſter von aller Anthropologie zu abſtrahiren; durch ſein ganzes kritiſches Sittenbuch kann er nicht oft genug wiederholen, daß ſeine moraliſchen Grundſätze für alle Intelligenzen im Himmel und auf der Erde gelten ſollen; und doch ſollen Menſchen, bloße Menſchen ſollen vermittelſt ihrer Autonomie, durch ihre Vernunft, Maximen aufſtellen, die allgemein, alſo in dem ganzen Intelligenzengebiet, eingeführt werden ſollen. Wo können Menſchen dieſe anderſt hernehmen, als aus ihrer eigenen Morphee? und thun ſie das, müſſen denn nicht alle Intelligenzen die Anthropomorphee auf ſich haben, oder die ganze Foderung iſt ein bloßes Wortſpiel.

Doch, ich will nicht retorquiren, ich will eigene Darſtellung meiner Meynung geben!

Mir ſcheint es ein Irrwahn, wenn man ſagt, ein Weſen bekomme dann Menſchengeſtalt, wann ihm menſchliche Eigenſchaften in ihrer höhern oder höchſten Exaltation zugeſchrieben werden. Wenn ein Weſen, zwar auf eben die Art ſähe wie wir; aber ſein Geſicht wäre ungleich ſchärfer als unſers, wenn er ungleich beſſer hörte, fühlte; wenn es nicht nur wüßte was in dem gegenwärtigen Augenblick geſchieht, ſondern was morgen und übermorgen geſchehen wird; wenn es nicht nur einen Centnerſtein, ſondern einen Berg aufheben; nicht nur einem Teich, ſondern auch dem Meer ſein Ufer anweiſen; nicht nur ein Licht, ſondern eine Sonne anſtecken könnte; würde dieſes Weſen nicht ein ganz anders Weſen ſeyn, als der Menſch? Die Zuſammenwirkung dieſer exaltirten Kräfte, würde es anders denken, handeln, fühlen machen, und weit ehe würde man ein Kind, einen Greiſen, oder einen Albino einen Neuton nennen können, als man ein ſolches Weſen noch Menſch nennen dürfte. Doch hätte es alle die Fähigkeiten und Kräfte des Menſchen.

Mir ſcheint alſo der Anthropomorphiſmus nicht in der Zueignung der menſchlichen Kräfte und Fähigkeiten zu liegen; ſondern ich finde ihn da, wo auch das Verhältniß dieſer Kräfte und Fähigkeiten nach dem Menſchenmaaß gemeſſen wird. Wenn Schakeſpear ſeine bittende Julia zum deſpotiſchen Miniſter ſagen läßt, was man alle Tage den Großen der Erde ſagen ſollte: Es iſt ſchön Rieſenkraft zu haben, aber man muß ſie auch brauchen wie ein Rieſe; ſo will der philoſophiſche Dichter eben das damit ſagen. Und wenn Moſes und die Propheten von Gottes Zorn und Eifer und Spott reden; ſo kann nur ein blödſichtiger Räſonnirer, Menſchenzorn, und Gotteszorn verwechſeln und die ehrwürdigſten Namen des Alterthums, unter die Namenliſte der Betrüger ſetzen.

Iſt nun aber ein Schluß auf das Ueberſinnliche aus Wahrſcheinlichkeiten, auch außerhalb dem Gebiete der Anſchauung möglich, wie durfte der Meiſter der Kritiker, die Philoſophie des

Wahrſcheinlichen, mit dem Myſtizißmus verwechſeln wollen? Wie konnte er, ich will nicht ſagen mich, denn darauf kommt nichts an, wie konnte er Plato und Pythagoras, die durch eben dieſen Weg der Wahrſcheinlichkeiten ſich von dem Ueberſinnlichen innigſt überzeugen ließen, des Myſtizißmus beſchuldigen?

Der Meiſter will in den Blättern die du mir zuſchickteſt, Plato den Briefſteller, mit Plato dem Dialogenſchreiber nicht gern verwechſeln laſſen, weil die Stelle ſeiner Briefe, von dem was zu der Wiſſenſchaft erfordert würde, zu myſtiſch wäre; und dann will er den Weg zeigen wie Plato zu ſeinen Ideenlehren gekommen iſt. Ohne Zweifel hat der Meiſter vergeſſen, daß eben die Stelle, um welcher willen er dem Plato die Briefe weg kritiſiren will, beynahe ganz in dem Phädrus wieder vorkommt. Doch wäre das auch nicht; ſo hat Plato überall ſeine Lehre von den Ideen ſo offenherzig angegeben, daß es dem Meiſter wohl nicht mehr der Mühe werth ſchiene ihn wegen des Verbrechens des Myſtizißmus zu vertheidigen, ſondern genug, wenn er nur den Weg zeigte, wie der griechiſche Weltweiſe etwa dahin gekommen ſeyn möchte. Und dieſer Hauptweg ſoll nun eben da gefunden werden, wo der Meiſter ſeinen Nebenweg fande, als er den Mathematikern entgehen wollte, welche die Gewißheit ihrer objectiven Wiſſenſchaft ſeinem ſubjectivirenden Syſtem entgegen ſetzen könnten. Aus dem zufällig von Plato gebrauchten Beyſpiel vom Zirkel, will der Meiſter ſchließen, daß Plato, durch die beobachtete Uebereinſtimmung der mathematiſchen Wahrheiten wie ſie der menſchliche Verſtand einſieht, mit den Objecten, wie ſie ſich uns darſtellen, eben ſo auf ſeine Lehre von den Ideen gekommen wäre; wie eben dieſe Beobachtung ihn auf ſein Formen der Sinnlichkeit gebracht habe.

Mir ſcheint dieſer Philoſoph wenn ich den ganzen Zuſammenhang, ſonderlich ſeiner moraliſchen Begriffe und Darſtellungen anſehe, auf einem gar andern Weg zu ſeiner Anſicht des Ueberſinnlichen gekommen zu ſeyn. Er hatte vermuthlich (denn wer wagt hier etwas zu beſtimmen,) in Sokrates Schule und unter ſeinen edlen Freunden oft gehört, und in ſeinem eignen ſchönen Herzen oft gefühlt, daß der Menſch göttlichen Urſprungs ſey, daß in ihm etwas bleibendes lebe, daß unabhängig wäre von den ewig fluctuirenden Beſtimmungen und Modificationen die er vor Augen ſahe. Er arbeitete ſich alſo mit Mühe durch dieſe Modificationen, und, wenn ich ſo ſagen darf, dieſe Behikeln des Bleibenden durch; und ſo lange es nur mit dieſen beſchäftigt war, fande er in ſeiner Seele, Bilder, ſich dieſe Dinge vorzuſtellen, und in ſeiner Sprache, Worte, dieſe Bilder zu bezeichnen. So bald er aber auf das Bleibende kam, fehlten ihm Bilder und Worte. Da nahm er ſeine Zuflucht zu der intellectuellen Anſicht in der Seele, nicht zu der Epohſie der Eluſiner, und dieſe intellectuelle Anſchauung iſt das fünfte das er zu einer vollſtändigen Wiſſenſchaft verlangt. Und dieſes fünfte iſt kein überflüſſiges Werkzeug in der Seele des Denkers, wenn es gleich dem Meiſter der kritiſchen Philoſophie, ein, wie er in der trivialſten Sprache des Volks ſagt, ein fünftes Rad am Wagen zu ſeyn ſcheint. Ihm war es, nicht ein Rad am Wagen, ſondern ein Flügel an dem weiſſen Pferd das den Wagen zieht, vielmehr Flügel am Wagenführer ſelbſt, womit er ſich wieder aufſchwingen ſollte über das Sinnliche, zur großen Fahrt, im Gefolg der Gottheit.

Wie Pythagoras auf ſeine Zahlenlehre gekommen iſt, mag der Meiſter ſo wenig wiſſen als ich, denn wer kann das Geheimniß das dieſer ehrwürdige Philoſoph unter ſeinen Zahlen verſteckte, ergründen? Aber Pythagoras war praktiſcher Philoſoph, und was ihm auch immer ſeine ſpätere Verehrer für myſtiſche und thaumaturgiſche Ideen und Thaten nacherzählen; ſo zeigt doch ſeine Geſchichte ſelbſt, daß er und ſeine ächten Schüler, nicht nur Lehrer, ſondern auch Märtyrer einer ganz praktiſchen Philoſophie geweſen ſind, und daß unter ſeinen Zahlen weder anmaſſender Myſtizismus, noch dürre Vernunftkritik, ſondern lebendige, ſeelenvolle, erhabene Wahrſcheinlichkeitslehren verborgen lagen, mit welchen er die Jünglinge, die Weiber und die Männer in Crotona nicht lehrte Formen zu machen, ſondern die welche ſie trügen, mit einem göttlichen Geiſt zu beleben. 18)

Schwerlich wirſt du, ſchwerlich wird jemand dieſe großen Männer des Alterthums in der Geſtalt wieder finden, die der Meiſter der kritiſchen Philoſophie über ſie hängt; aber noch

---

18) Seine Philoſophie war ſo praktiſch, daß er durch ſie in den Städten Großgriechenlandes die wahre Tugend-Ariſtokratie einführen wollte, und daß, als die falſche Adelsariſtokratie ſeine Schule ſtürzte, nach einer Bemerkung des Polybius im 2 B. 39 Cap. die gefährlichſte aller Staatsformen die Demokratie in ihnen die Oberhand bekam, bis ſie endlich ein Raub des Syrakuſiſchen Tyrannen wurden.

ſchwerer wird es dir werden, das Moralſyſtem das auf Glückſeeligkeit und Vollkommenheit gebaut iſt, in ſeiner Darſtellung zu erkennen.

Um beyde aus dem Herzen und aus dem Sinn aller guten Menſchen zu treiben, hielt er für gut, beyde zu trennen, obgleich beyde ſo innig vereint ſind, daß keins ohne das andere beſtehen kann.

Nach dieſer Trennung, ſieht der Meiſter das Syſtem der Glückſeeligkeit als ein bloßes Klugheitsſyſtem an, und ſpricht ihm alle Sittlichkeit ab, weil ein Moraliſt, der die Tugend bloß liebe, weil ſie ihn glücklich macht; ihr geradezu geſtehe, er liebe ſie nicht ihrer Schönheit, ſondern des Vortheils wegen, den er von ihr erwartet. Auch ſoll dieſer Grundſatz falſch ſeyn, weil das Wohlbefinden ſich ſo oft nicht nach dem Wohlverhalten richte.

Das Syſtem der Vollkommenheit, das aus dem Vernunftbegriff, nicht aus dem Begriff vom Willen Gottes genommen iſt, erklärt er zwar für beſſer, aber doch auch für ganz untauglich, weil der Begriff der Vollkommenheit ſelbſt leer, und es uns unmöglich wäre, die für uns ſchickliche Summe der Realitäten zu finden; auch drehe ſich dieſer Grundſatz in einem Zirkel, indem er, bey der Beſtimmung menſchlicher Vollkommenheiten, die Sittlichkeit vorausſetze: doch will der Meiſter dieſes Princip lieber annehmen ſehen als jenes, weil es doch die Entſcheidung der Frage, von der Sinnlichkeit ab, und ſie an den Gerichtshof der reinen Vernunft ziehe.

Nach dieſer Darſtellung hat der Meiſter der kritiſchen Philoſophen ſich bey dem Grundſatz der Glückſeeligkeit eine bloß ſinnliche Glückſeeligkeit gedacht; und einen ſolchen Grundſatz umzuſtürzen, brauchte es wenig Anſtrengung. Aber das Glückſeeligkeitsſyſtem, war bey vielen Alten, und allen denkenden neuen Philoſophen, immer unzertrennlich mit dem Syſtem der Vollkommenheit verbunden, und Glückſeeligkeit war bey ihnen eigentlich nichts, als Genuß der Vollkommenheit. Weit entfernt alſo, daß dieſes Syſtem die moraliſchen Reglen die es gab, vor den Richterſtuhl der Sinnlichkeit hätte ziehen ſollen, hängte es ſie lediglich und allein an das Urtheil der Vernunft über Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Da nun Glückſeeligkeit in einem Weſen das ſeinen Zuſtand fühlt, nirgend ſeyn kann, als wo Vollkommenheit iſt; ſo ſind die Grundſätze dieſes Syſtems auch ſo wenig empiriſch, als es der Begriff der menſchlichen Vollkommenheit ſeyn kann: Und der Moraliſt der nach dieſer Art von Glückſeeligkeit trachtet, ſagt der Tugend nicht, ich liebe dich, weil du mir Vortheil bringeſt; ſondern ich liebe dich weil du ſchön biſt; denn Vollkommen iſt ſchön: oder vielmehr, er ſagt ihr nichts, ſondern er ruht in ihrem Genuß. Und in dem Trachten nach dieſem Genuß beſteht die Sittlichkeit dieſes Syſtems. Zu ihm führt, nicht vortheilſüchtige Klugheit, ſondern Weisheit allein, die, ſo weit ihr Aug reicht, alles Ganz überſieht, und bloß aus dieſer Ueberſicht ihr Urtheil labziehet. — Auch wird dieſer Genuß, dieſe Glückſeeligkeit nie, kann ſie nie dem verſagt werden, der nach Vollkommenheit, ſo weit ſie ihm erreichbar iſt, mit allen Kräften zu ringen ſich angelegen ſeyn läßt. Warum mußte der Meiſter, mit ſo vielen Waffen der Sophiſterey in der Hand; mit der allmächtigen Wortſchöpfergabe die ihm eigen iſt; warum mußte er ſich den ausgeartetſten Schüler, des ausgeartetſten Epikureißmus zum Gegner wählen, um an ihm ſich ephemeriſche Lorbeere zu erwerben?

Doch, wenn man die Glückſeeligkeit auch ſo darſtellt, wie ſie allein dargeſtellt werden muß, als Genuß der Vollkommenheit; wie kann dieſem Begriff der dem Meiſter ſo leer ſcheint, irgend eine Hülle gegeben werden? — Allerdings nicht leicht in ſeinem ganzen Umfang; aber doch ſo weit als es nöthig iſt ein Syſtem der Moral auf ihn zu gründen, und immer leichter und ſichrer als dem Begriff vom Zweck des Reichs der Zwecke. Der Philoſoph kann in den Betrachtungen die er über den Menſchen anſtellt, allerdings die Liſte ſeiner Kräfte und ſeiner Empfindungsfähigkeiten aufnehmen. Er kann ſie allerdings nach ihren innern und äuſſern Verhältniſſen erkennen; er kann ſogar, wenn er erfahren hat, daß alle die Kräfte die bloß in dem Körper liegen, alle die Empfindungen die bloß dieſem eigen ſind, nach und nach abnehmen, endlich im Todt völlig aufgelöſt werden, und nur eine zeitlang unter dem Gebot der Vernunft ſtehen; wohingegen andere nicht in dem Körper liegen, ſondern in Etwas, das nach keiner bis itzt noch gemachten Erfahrung im Todt aufgelöſt wird; wenn er ſage ich das beobachtet hat, ſo kann er dieſe Kräfte und Empfindungen ſogar claſſifiziren, und Reglen finden, wornach ſie gegen einander zu proportioniren ſind. Eben dieſe Claſſification giebt auch zum Theil, nicht ſo wohl die Summe unſrer Kräfte, wie der Meiſter will, (denn dieſe findet ſich von ſelbſt,) als vielmehr die Grade an, wie weit wir jede einzelne

Kraft, in Verhältniß mit den andern hinauf ſtimmen ſollen, und wo dieſe Beſtimmung nicht daher zu nehmen iſt, da lehrt uns entweder bald jeder Blick in uns, jede Ausſicht auf unſere Verhältniſſe außer uns, wie eine Kraft mit der andern in ihr beſſeres Verhältniß zu ſetzen iſt. Oder, irren wir auch hier; ſo iſt doch der Wille vollkommener zu werden ſchon ein ſolches Correktif, daß, wo dieſer iſt, der Fehler ſelbſt am Arm der Tugend ruht. Es ſey daß die beyden Brutus und der corinthiſche Brudermörder Timoleon ihr Vaterland zu ſehr liebten; Es ſey daß Lukretia und Virginius den Werth der keuſchen Sitte zu hoch ſchätzten; Es ſey daß der alte Cato zu ſtreng gerecht war, wer wird aber wagen, ihnen Tugend und Sittlichkeit abzuſprechen?

Und wie kann der Meiſter ſagen, daß dieſes Syſtem der Glückſeeligkeit durch Vollkommenheit, ſich nur in einem Zirkel herum drehe, und von der Sittlichkeit auf ſeinen Grundſatz, von ſeinen Grundſätzen aber wieder auf die Sittlichkeit ſchließen müſſe? Der Trieb zur Vollkommenheit wird, ſo gar a priori aus dem Begriff eines empfindenden Weſens, das ſelbſt, wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grad, aus ſich machen kann, was es werden ſoll, geſchloſſen. Ein Weſen das ſo beſchaffen iſt, kann keinen andern allgemeinen Zweck ſeiner Wirkungen auf ſich ſelbſt haben, als den, zu werden, was es ſeyn kann. Es kann keinen Genuß der Glückſeeligkeit haben, als wenn es iſt, was es ſeyn kann. Du weißt, ich nenne dieſen Genuß gern, Liebe, 19) und willſt du dieſem Wort nicht gern ſo viele Gewalt anthun, kannſt du dich nicht durch ſo viele Zwiſchenbegriffe durcharbeiten, daß du dieſe Bedeutung rechtfertigſt; ſo iſt doch ge-

---

19) Wenn Liebe, und Begierde nach dem was man liebt, nicht einerley Begriff, mit zwey Worten bezeichnen ſollen; ſo muß dünkt mich, dieſes, das Streben nach einem Zweck, jenes, den Zweck bedeuten. Der Zweck des Strebens, iſt Genuß. Und da der höchſte Zweck des Menſchen, meiner Anſicht nach, Vollkommenheit iſt; ſo iſt die höchſte Liebe, Genuß der möglichſt höchſten Vollkommenheit. Auf dieſe Idee bezieht ſich meine Fortſetzung des Platoniſchen Geſprächs von der Liebe.

wiß Selbſtliebe allein da zu ſuchen, wo ein Weſen nach der Vollkommenheit ringt, und ihrer zu genieſſen trachtet. Aus dieſer Selbſtliebe die bey der Verbindung des Menſchen mit dem Weltſyſtem, alle Liebe, zu allem Schönen und Guten einſchließt, fließt alſo der Grundſatz der Vollkommenheit.

Ganz einen andern Urſprung hat aber der Begriff Sittlichkeit in dieſem Syſtem. So, wie dieſes Wort, Sittlichkeit, in dem kritiſchen Syſtem, die Uebereinſtimmung der Geſinnung, mit dem idealiſirten Geſetz des Reichs der Zwecke bezeichnet; ſo bezeichnet es nach dem Syſtem der Glückſeeligkeit in der Vollkommenheit, den Character der Geſinnung nach welcher eine Handlung dieſem Zweck der Vollkommenheit gemäß eingerichtet wird. Der Begriff der Sittlichkeit ſetzt alſo zwar den Begriff der Vollkommenheit voraus, aber dieſer folgt nicht aus jenem. Unſittlich iſt nach dem kritiſchen Syſtem, das, was aus ſelbſtſüchtigen Geſinnungen geſchieht;

nach dem Syſtem der Glückſeeligkeit in der Vollkommenheit, iſt unſittlich, was gethan wird, um eine andere Glückſeeligkeit zu erreichen, als die, welche in der Vollkommenheit liegt.

Und eben dadurch werden die Kritiker ſagen, erhebt ſich unſer Syſtem über das Eure, weil ihr bloß auf Euch ſeht, wir aber ſehen auf die gränzenloſe Geſellſchaft aller Intelligenzen. Wahr iſt es, dieſer Begriff ſcheint gröſſer, aber da ſeine Gröſſe, mit unſerm Aug nicht im Verhältniß ſteht, iſt er für Menſchen leer. Und das Syſtem der Glückſeeligkeit in Vollkommenheit ſcheint kleiner und iſt es nicht. Der Zweck von beyden iſt Einſtimmung in die Harmonie des Ganzen. Van dieſer haben wir, ſelbſt nach den Grundſätzen der Kritiker, kein principium cognoſcendi; und doch iſt ihre Moral ohne dieſe Harmonie ganz leer. Die Philoſophie die zum Weltgebrauch taugt, wie der Meiſter ſagt, begnügt ſich hingegen mit dem engſcheinenden Grundſatz der wahren Selbſtliebe, weil ſie zu dieſem ein principium cognoſcendi hat; und erſt wann ſie dieſen Grundſatz gefunden hat, hebt ſie ſich empor zur Harmonie des Ganzen durch die Ueberzeugung, daß eine ſolche Harmonie da iſt, und daß dieſe anders nicht erhalten werden kann, als wann die Glieder derſelben vollkommen ſind was ſie ſeyn können.

Und hier ſcheint mir der Standpunct zu ſeyn, aus welchem die Frage entſchieden werden kann, ob die Tugend in ſich, oder ob ſie nur um des Vortheils willen, den ſie uns verſchaft, liebenswürdig ſey? Da die Tugend in dem Menſchen, oder irgend in einer Intelligenz betrachtet, nichts ſeyn kann, als Kraft nach einem immer gleichen Geſetz zu handeln; ſo ſollte die Frage ſo geſtellt werden: iſt das Object der moraliſchen Tugend, Etwas das in ſich ſchön alſo liebenswürdig iſt; oder iſt es nur Etwas, das uns Vortheil bringt? Soll nun dieſes Etwas durch die Tugend erhalten werden, ſo muß es nach dem Begriff der Tugend, wie ich ihn angegeben habe, durch Befolgung eines, ſich immer gleichen Geſetzes erreicht werden können. Dieſes Etwas muß alſo harmoniſch ſeyn, denn nur die Harmonie, nur das in ſich übereinſtimmende, kann durch die Beobachtung eines ſich immer gleichen Geſetzes erreicht werden. Dieſe Harmonie aber iſt nicht möglich, wenn nicht alles was in ihr wirkt, auch das iſt, was es in Abſicht auf dieſe Wirkung, ſeyn ſoll. Etwas, das alles iſt was es in einem Verhältniß worin es ſich befindet, ſeyn ſoll, iſt in Rückſicht auf dieſes Verhältniß, vollkommen. Vollkommenheit iſt der höchſte Vortheil den ein Weſen, das auf ſich ſelbſt wirkt, und Empfindung von ſeinem Zuſtand hat, erhalten kann. Es muß alſo die Tugend zugleich darauf ſtreben, daß die Harmonie des Ganzen, und daß die Vollkommenheit eines jeden der nach dieſem Object wirkſam iſt, erhalten werde. Nun iſt die Harmonie in ſich ſchön; und die Erwerbung unſrer Vollkommenheit uns vortheilhaft; Alſo iſt die ganze Frage: ob das Object der Tugend in ſich ſchön; oder nur vortheilbringend iſt, eine domitianiſche Frage, die zwey Dinge trennt, welche nicht zu trennen ſind: und der, welcher nach der Tugend ſtrebt, um die Harmonie des Ganzen zu erhalten, alſo weil ſie in ſich ſchön iſt, der iſt eben ſo rein tugendhaft, als der, welcher ſich bloß vollkommen macht, ſicher, daß wenn er das erreicht, er in die Harmonie des Ganzen einſtimmen, und zugleich ſeinen Vortheil und ſeine Glückſeeligkeit erhalten werde. Oder iſt ein Unterſchied unter ihnen; ſo iſt es nur der, daß jener das Geſetz, nach dem Geiſt des Ge- Geſetzes, dieſer, das Geſetz nach ſeinem Buchſtaben befolgt; Beyde erkennen aber das Geſetz, nur aus ihrem eignen Weſen, und ſeine Sanction, nur aus ihren Empfindungen bey der Befolgung und bey der Uebertretung des Geſetzes. Es hat deswegen auch **Ariſtoteles** keinen Anſtand gefunden zu ſagen: τον μεν ἀγαθον δει φιλαυτον εἰναι, - τον μοχθηρον, οὐ δει. 20)

---

20) Ariſt. Eth. L. 9. C. 8. Der Gute muß ſich ſelbſt lieben, der Böſe kann es nicht.

und die Stoiker und Epikuräer waren, unter ſich und von den andern Philoſophen, nur darin unterſchieden, daß jene in ihrer ἀταραξεια [21]) zu viel auf die negative, dieſe in ihrer Εὐδαιμονια [22]) zu viel auf die poſitive Tugend bauten, wohingegen **Socrates** ſie in der ächten Weisheit des Lebens, **Plato**, in ihrem letzten Zweck, der Aehnlichkeit mit den Göttern, und der Peripatetiker, auf dem Mittelweg ſuchte, welcher ihm den menſchlichen Verhältniſſen am nächſten zu liegen ſchiene. Der Meiſter der kritiſchen Schule kann ſelbſt, ſo gern er wollte, ſich eines Hinblicks auf ein höchſtes Gut, folglich auf etwas das Vortheil bringe, nicht erwehren, damit er aber doch mit ſeiner übrigen Philoſophie a priori nicht ganz in dem Gedränge bleibe, vielleicht mehr, damit er etwas ſage das ſo alltäglich es iſt, doch noch von keinen Mund geſagt worden zu ſeyn ſcheine, hilft er ſich auch hier, wie in ſeiner Lehre von der Freyheit, mit unſerm Befugniß unſer Daſeyn als ein Noumenon in einer Verſtandswelt zu denken, und will es den alten und den neuern Philoſophen ſehr übel nehmen, “daß ſie die Glückſeeligkeit mit der Tugend in ganz geziemender „Proportion, ſchon in dieſem Leben der Sinnlichkeit haben finden, oder ſich ihrer bewußt „zu ſeyn, ſich haben überreden können.” 23) Und haben ſie das auch *in ganz geziemender Proportion nicht gedurft*; ſo ſehe ich nicht, wie eine bloße poſtulirte Ausſicht auf ein künftiges Leben, je nach dieſer Glückſeeligkeit ſo lüſtern machen könnte, daß Tugend unter uns nicht bald ein ganz leerer Name werden müſſe. In der That aber, kein beſcheidener Philoſoph hat noch hier ſchon dem Menſchen, die Glückſeeligkeit mit der Tugend, weiter als in einem, den wirklich tugendhaften Menſchen nie fehlenden Vorſchmack dieſer Glückſeeligkeit, verſprochen. Diejenigen welche Unſterblichkeit hoften, zeigten immer die Glückſeeligkeit

---

[21]) Unerſchütterlichen Feſtigkeit.

[22]) Glückſeeligkeit.

---

23) Kritik der praktiſchen Vernunft. S. 207.

jenſeits des Grabs; die welche ſie nicht hoften, lehrten nur, wie man die Segel einziehen, und nur nehmen ſollte, was man ſich ſelbſt geben könnte.

Es iſt unangenehm zu ſehen wie die kritiſchen Philoſophen, ſo manche doch ſo wenig verſteckte Ideen welche andern Syſtemen zum Grund liegen, ſo oft in ein falſches Licht zu ſetzen, ſich bemühen; Und doch iſt es erträglicher, wann ſie den Philoſophen, die nicht aus ihrer Schule ſind, fremde Mäntel nach Willkühr umhangen, als es iſt, wenn man ſieht, wie ſie die chriſtliche Religion mit den Ihrigen drappiren!

Ich bin nicht ſo unbillig daß ich den Meiſter der Kritiker beſchuldigen ſollte, er habe in ſeinem Buch von der Religion in den Gränzen der Vernunft, die chriſtliche Religion traveſtiren wollen, wie etwa Scarron zu ſeiner Zeit, und einige unfeine Jünglinge unſrer Zeit, die ſchönſten Denkmahle des menſchlichen Geiſtes ſehr jugendlich zu traveſtiren geſucht haben.

Der Meiſter wurde, wie es mir ſcheint, gezwungen, zu zeigen, wie die chriſtliche Religion neben ſeinem Vernunftgewebe noch beſtehen könnte. Er half ſich in dieſer Verlegenheit wie er konnte, und lacht vielleicht nun ſelbſt wenn er ſieht, daß ſo viele Doctoren der Theologie, Prediger und Schullehrer, aus dem Vorhang, hinter welchen er ſich nur verſteckte, ihre ehrwürdigſten Prieſtergewande ſchneiden, und auf Canzeln und Altären, in Schulen und Auditorien ſtattlich darein einhertreten.

Nach dem was der Meiſter in den wenigen Blättern die du mir geſchickt haſt, von einem Zeugen des Ueberſinnlichen ſagt, kannſt du dir wohl vorſtellen, was ihm Jeſus, als Verkündiger überſinnlicher Dinge ſeyn kann, und daß wenn Chriſti Wort ſich ſolche Dinge zu offenbahren anmaßt, dieſes Wort falſch ſeyn, oder ganz anders gedreht werden wird. So viel traute der Meiſter ſich doch auch nicht zu, daß ſelbſt er, ſeinem gläubigen Publikum zu-

Bayeriſche

muthen dürfe, Jeſum Chriſtum eben ſo gut zu poſtuliren als es ſich gefallen ließ, Gott zu poſtuliren. Er begnügte ſich alſo, nur eine Art von Ausweg zu zeigen, wie etwa, etwas der chriſtlichen Religion dem Wort nach ähnliches, von der Vernunft, in der Geſtalt die er ihr geben wollte, gerade nicht angenommen, ſondern doch zum Theil ſo geduldet werden könne, daß man einen Chriſten, der Anſpruch auf Menſchenvernunft machte, nicht ganz aus dem Intelligenzenchor verbannen müſſe.

In dieſer menſchenfreundlichen, brüderlichen Geſinnung hält er es alſo für ganz erträglich, wenn man, etwas platoniſirend, ſich in ſeinem poſtulirten Gott, irgend ein Ideal eines vollkommen kritiſch moraliſchen Menſchen denke, und dieſen etwa Gottes Sohn nenne, der zwar lange unſichtbar unter den Menſchen geweſen ſey, endlich aber ſich ſichtbarlich als Menſch gezeigt habe, um die Möglichkeit der Erreichung der höchſten kritiſchen Sittlichkeit darzuſtellen. Ob die Geburt und die Zeugung dieſes perſonifizirten Ideals natürlich oder unnatürlich ſey, brauche nun zwar die Vernunft nicht zu entſcheiden, doch thue ſie beſſer, wenn ſie eine natürliche Geburt annehme, weil ſich alsdann die natürlich gebohrnen Menſchen ehe nach dieſem Maaßſtab abmeſſen könnten.

Dieſes perſonifizirte Ideal könne man hernach wohl einen Triumpf über das böſe Principium dadurch davon tragen laſſen, daß es, ungeachtet aller Verſuchungen des böſen Principiums doch ſtandhaft an dem Geſetz der kritiſchen Moral: handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung, nach deinen Willen zum allgemeinen Naturgeſetz werden ſollte, verbleibe, und ſelbſt den ſchmählichſten Tod lieber erdulte, als davon abweiche.

So lang dieſes Ideal, frey von der Sinnlichkeit herum gieng, war es nun freylich hoch erhaben; ſo wie es ſich aber als Menſch perſonifizirte; erniedrigte es ſich offenbar. Dieſe Erniedrigung war aber nicht ohne Zweck. Denn das perſonifizirte Ideal ſollte Beyſpiel der höchſten Sittlichkeit für die noch unter den Imperativen ſtehenden Menſchen ſeyn. Es mußte alſo ſelbſt ſich in einem Stand zeigen, in welchem es auch unter den Imperativen ſtünde; damit man ſonſt nicht ſage: hätte ich auch den vollkommen guten Willen; ſo würde ich auch ſo handeln; Aber eben dieſes perſonifizirte Ideal, konnte doch von ſich ſagen, daß es ein vollkommenes Ideal ſey, denn es konnte dieſes von ſeinen Geſinnungen verſtehen.

Ob ſich nun alſo zwar dadurch die Idee von einem Gottmenſch gar wohl rechtfertigen laſſe; ſo äußern ſich doch noch drey Schwierigkeiten, wenn man einige andere Sätze der chriſtlichen Religion, mit dieſer Darſtellung von Jeſu Chriſto, als einem bloß zur Nachahmung hingeſtellten Ideal der Sittlichkeit, vereinigen will.

Die erſte dieſer Schwierigkeiten iſt: wie iſt die Heiligung möglich, da doch das perſoniſizirte Ideal weiter keinen als einem exemplificativen Einfluß auf die Menſchen hat; und die Thaten des Menſchen doch, wenn auch die Geſinnungen noch ſo rein ſind, immer mangelhaft bleiben. Die Antwort iſt leicht: Gott kann die Würdigkeit nur nach den Geſinnungen beurtheilen.

Die zweyte Frage iſt: wie kann der Menſch ſich ſeiner Seeligkeit verſichern? Auch die iſt nicht ſchwer; denn, da er wiſſen kann, wie er bey der Reinheit ſeiner Geſinnungen Fortſchritte zum Guten gethan hat; ſo kann er ſein Wachsthum mit der Zeitfolge voraus ſehen, und ſich verſichern, daß er endlich dem Ideal nachkommen werde, welche Verſicherung ſeines Zeugniſſes dann der Paraklet iſt.

Die dritte Frage iſt deſto ſchwerer. Nemlich, wie kann der, der eine Zeitlang geſündiget hat, und nun ſich beſſert, für das Vergangne büßen? der Meiſter ſagt, die Sinnesänderung iſt die Strafe für die vorigen Sünden. Der geänderte iſt ein Anderer, und wenn man dieſe Sinnesänderung, die nun des Sünders Geſinnung dem Ideal ähnlich macht, perſonifizirt, ſo kann man wohl ſagen, daß dieſes Ideal die vorherigen Sünden für ihn trägt, ſeyn Stellvertreter iſt, und durch Leiden und Todt dem Richter genug thut.

Das alles, fährt der Meiſter fort, iſt aber nun nur Verhältniß des Einzelnen Menſchen, zum Ideal; die Vernunft kann ſich aber auch eine ethiſche Geſellſchaft denken. Wie dieſe ausſieht, kannſt du dir vorſtellen; und daß dieſe auf keiner Geſchichte, auf keiner Offenbahrung beruhen kann, ſondern bloß aus kritiſch-ſittlichen Menſchen die einen reinen Religionsglauben haben, beſtehen muß, das verſteht ſich. Eine ſolche ethiſche Geſellſchaft, iſt nun eine Kirche.

Die Menſchen, fährt der Meiſter fort, ſind aber ſo ſchwach, daß ſie immer glauben, die bloße Geſinnung des rein Guten und die Thätigkeit nach dieſer Geſinnung, wäre nicht genug Gott zu gefallen, ſondern ſie müßten auch auſſer dem noch Gott dienen. Daher entſteht dann der Begriff einer gottesdienſtlichen Religion.

Aus dieſem Begriff folgt dann, weil die Vernunft nicht weis wie Gott, auſſer dem rein moraliſch handeln, gedient werden ſoll eine ſtatutariſche, eine geoffenbarte Religion.

Aber, man glaube ja nicht, daß weil die Vernunft unter Umſtänden eine ſolche ſtatutariſche Religion gut findet; Sie nothwendig von Gott geoffenbaret werden müſſe.

„Wir können vielmehr mit Grund annehmen, der göttliche Wille ſey, daß wir die Vernunft-Idee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen. Und ob die Menſchen zwar

„manche Form einer Kirche mit unglücklichem „Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch „nicht aufhören sollen, nöthigenfalls, durch neue „Versuche, welche die Fehler der vorigen best„möglichst vermeiden, diesem Zweck nach zu stre„ben, indem dieses Geschäft welches zugleich für „sie Pflicht ist, gänzlich ihnen überlassen ist.“ [24])

Du wirst gewiß, wenn du bis dahin gekommen bist, mich der Mühe überheben, weiter zu erzählen, was der Meister, aus der christlichen Religion machen will.

Alles übrige enthält ohnehin nichts als schon unzähligemahl gesagte und nach gesagte Wiederhohlungen von Einwürfen, gegen formale Religionsübungen, gegen gefühlloses Gebet, gegen irrige Vorstellungen des Glaubens und der Versöhnung, und Demonstrationen der Schädlichkeit aller Hierarchie und Pfafferey.

---

[24]) Kants Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft. S. 142.

Es war wohl von einem Philoſophen, der alles Zeugniß vom Ueberſinnlichen, alle Offenbahrung von dem Verhältniß der Gottheit zu dem Menſchen, geradezu für Unſinn erklärt, anders nicht zu erwarten, als daß unter ſeinen Händen Chriſtus Jeſus in einer froſtigen, ärmlichen, gezwungenen Dichtung, zu einem bloßen Ideal werde gemacht werden, wenn ein ſolcher Philoſoph gezwungen würde, den Namen Religion noch ſtehen zu laſſen, um die ſchwachen Brüder, ehe ihnen das volle Licht gegeben würde, nicht allzu ſehr zu erſchrecken, und um denen, die Amt und bürgerlichen Stand nicht gern ihrer Philoſophie aufopfern wollten, noch eine ſolche Maske in der Hand zu laſſen. So lange aber eine düſtere, anmaſſende Philoſophie den Menſchen noch nicht ſo ſehr aus dem Menſchen weg kritiſirt hat, daß ihm einiges Gefühl für die ſich ihm aufdringenden Argumente der Wahrſcheinlichkeit übrig bleibt, ſo lange muß es dieſem Menſchen ungleich unbegreiflicher ſeyn, daß die Bücher der heiligen Schrift ein Gewebe von Lügen menſchlicher Dichtung ſeyn ſollten, als daß Gott in ihnen ſich dem Menſchen offenbahret habe.

Es iſt in der ganzen Menſchengeſchichte kein Beyſpiel zu finden, es iſt, wenn man die Menſchen nur oberflächig anſieht wie ſie ſind, ganz ungedenkbar, daß ſich unter ihnen, vor mehr als drey tauſend Jahren, ein kleines, unbedeutendes, verachtetes Völkchen hätte zuſammen thun ſollen, das Mitten unter lauter den Sinnen ſchmeichelnden, mit leiblichen Augen zu ſehenden, mit leiblichen Händen zu greifenden abgöttiſchen Religionsdienſten ohne Philoſophie, ohne Kunſtkenntniß, ohne wiſſenſchaftliche Erleuchtung und Erweiterung des Geiſtes, doch, gerade die Hauptbegriffe, von der Einheit, Allmacht, Allwiſſenheit, höchſten Güte und Weisheit der Gottheit hätte haben ſollen, welche die ſtrengſte kritiſche Philoſophie, in ihrem poſtulirten Gott, annehmen muß, wenn dieſer Gott es ſeyn ſoll, von dem der moraliſche Menſch erwarten kann, daß durch ihn der Lauf der Natur ſo eingerichtet werde, wie er eingerichtet ſeyn muß, wenn er mit den Begehrungsvermögen rein moraliſcher Menſchen zuſammen ſtimmen, und ihnen das, was ihre Würdigkeit verdient, geben ſoll. Ein ſo beynahe metaphyſiſcher Begrif der Gottheit, lag nun gerade der iſraelitiſchen Religion zum Grund; An einem ſolchen Gott hing das unphiloſophiſchte aller Völker, und ſahe ringsherum, glänzende, ſichtbare Götter, angebetet, von ſtolzen, mutigen, glücklichen, den jüdiſchen Gottesdienſt und die Juden ſelbſt verachtenden Völkern, wurde oft von dieſen verführt, und kehrte immer wieder zurück; wurde unter üppige, abgöttiſche, Mediſche, Syriſche, Aſſyriſche Völker als Sclave verſetzt, und brachte immer ſeine Verehrung eines überſinnlichen Gottes zurück. Ich will nicht von ihrer Anhänglichkeit an ihren Gottesdienſt reden; man ſchreibe dieſe zu, welcher Urſache man wolle. Ich will nur das ſagen; Ob es wahrſcheinlich, auf einige Weiſe wahrſcheinlich iſt, daß ein Volk wie die Juden, ein Volk von welchem unter allen, gereinigte Begriffe von der Gottheit am wenigſten zu erwarten waren, dieſe Begriffe aus ſich ſelbſt nehmen, und ſie bey ſich erhalten konnte, ohne Einfluß eines höhern Weſens? Der unbillige Geſchichtforſcher mag nach Bollingbrock noch ſo viel in den Geſchichtserzählungen der heiligen Schriften alten Teſtaments kritiſiren, dieſen erhabenen Begriff von der Gottheit wird er immer und überall bey dieſem Volk antreffen, und ſtehen laſſen müſſen, und immer wird es ungleich leichter ſeyn ſeine Zweifel zu heben, als die Frage zu beantworten: wie kam das Volk zu dem Begriff, den die ganze übrige Welt, nicht nur nicht kannte, ſondern nicht einmahl faſſen konnte? Der beſcheidene Geſchichtforſcher aber wird nie ſich anmaſſen bey unſrer dürftigen Kenntniß der Sprache in welcher die Bücher des A. Teſt. geſchrieben ſind, bey dem Mangel anderer gleichzeitiger Denkmahle, nach ſo vielen tauſend Jahren, alte Geſchichte, nach neuen Begriffen zu beurtheilen; oder über kurz hingeſtellte Thatſachen, eben als wenn alle Umſtände ihm bekannt wären, abzuſprechen, oder den Geiſt der in dieſen Schriften webt, nach dem Buchſtaben der Schrift meſſen; die mit irrdiſchen Verhältniſſen verbundene Religion, nach dem Maakſtab einer blos geiſtigen Religion richten, und eine Reihe kleiner Wundergeſchichten geradezu verwerfen zu wollen, da er das gröſte Wunder, hohen, geiſtigen Begriff von Gott, in einem unphiloſophiſchen Ungelehrten Volk, nicht leugnen kann, vielleicht ſich gar geſtehen muß, daß er bloß dieſem Volk ſeinen eigenen Begriff von der Gottheit zu danken hat.

Und wenn nun in dieſem Volk, dem Bewahrer eines, ſonſt in der übrigen Welt unerhörten, kaum in einigen Philoſophen Schulen geahneten, reinen Begriffs von der Gottheit, ein Weſen wie Johannes, und nach ihm, ein Weſen wie Chriſtus Jeſus aufſteht, verkündigt, gehofft, erwartet, gerade zu der Zeit aufſteht, da der reine Begriff der Gottheit von den damal kritiſirenden Sadduzäern, verwiſcht; von den damal hierarchiſirenden Phariſäern verſtellt zu werden an ſing; Und beyde, mit männlicher Weisheit; und Jeſus Chriſtus noch auſſerdem mit gefühlter Gottheit, dieſen Begriff wieder in ſeiner alten Reinheit darſtellen wollen; Wenn dieſer Jeſus bey einem heiligen, mühevollen, einfältigen, unverkennbar ſchönen Lebenswandel, den ſo hin und hergeworfenen Sinn der Iſraeliten, wieder nach dem richtigen Ziel hinlenkt; den an formalem Gottesdienſt hängenden, rechten Gottesdienſt lehre; dem ängſtlich grüblenden, weiſen Glauben einflößt; dem an der Unſterblichkeit zweifelnden, ewiges Leben; dem muthlos die Hülfe Gottes kaum hoffenden, die Hülfe Gottes; dem an der Verzeihung ſeiner Fehler verzweifelnden, Verzeihung; nicht durch Schulargumente, ſondern aus eigener Kenntniß der Rathſchlüſſe Gottes, verheißt, verſichert, zuſagt, und ſein eigenes Leben, zum Pfand dieſer Verheiſung, dieſer Verſicherung, dieſe Zuſage hingiebt: wenn das alles geſchicht, das alles, von Schülern, Freunden, Nachfolgern Chriſti erzählt wird, wenn ihre Erzählung ſelbſt, das Gepräg ihrer Ueberzeugung an ſich trägt; Ihr Leben, die Fülle ihrer Ueberzeugung, ihr Todt die gewiſſe Zuverſicht ihrer Hoffnung verräth; Soll dann da noch, auch das alles, nichts als Dichtung, Täuſchung, Lüge, und Chriſtus und ſeine Schule ein Haufen von Schwärmern oder Betrügern ſeyn, weil das was ſie ſagen, die Gränzen der menſchlichen Erfahrung überſteigt, die der kritiſche Meiſter und ſeine Schule ſich einbildet, beſtimmt oder umfaßt zu haben?

Menſchenwerke kann man zerſtören, und des Werkmeiſters ſchonen; Aber ehe man die Werke der Weisheit zerſtöhren kann, muß erſt der Werkmeiſter, die Weisheit ſelbſt, geſtürzt werden! Und darum bannte die kritiſche Philoſophie aus ihrer Schule die demüthige, beſcheidene Weisheit, die das Zutrauen zur höchſten Wahrſcheinlichkeit, die das Beruhen auf dem Zeugniß heiliger Lehrer, die den Glauben an die chriſtliche Religion, wie einen Tempel hingeſtellt hatte, in welchem die menſchliche Vernunft, wann Zweifel an Zweifel ſie verfolgen und martern wollen, immer eine unverletzbare Freyſtätte findet! — Und die Hand die dieſen Tempel und ſeinen Baumeiſter zerſtören will, und dagegen nichts öffnen kann, als ein düſteres Labyrinth fruchtloſer Spekulationen, die Hand maſſet ſich an, Menſchen leiten, und Menſchenglück verbreiten zu wollen?

Doch ſie ſey dir, was ſie kann mein Sohn! Ich will ſie dir nicht verdächtig machen, prüfe du ſelbſt ihre Gaben. Wenn du noch der biſt, der du vor zehen Jahren warſt, da dergleichen planmäßige Verkünſtelungen und Mißſtellungen einfacher Dinge, dir ſo ekelhaft waren, daß du ſie nie zweimal anſehen wollteſt, — Und da du vor der Schändung ſchöner Dinge, verachtend die Augen wegwandeſt; ſo habe ich dir ſchon zu viel geſagt, und dich vielleicht ganz von deinem Vorhabrn abgeſchreckt. Das iſt aber mein Wille wahrhaftig nicht.

Viele haben freylich geglaubt, daß man die Leute auf alle Weiſe von dem Studium ſolcher

Dinge abſchrecken, und daß man überhaupt, wie man von einem Maſkenball die unſchicklichen Maſken, und von einem Jahrmarkte die verdächtigen Gaukler ausſchließt, auch die unweiſen Schriftſteller, die jeden unreifen Gedanken gleich auf die gelehrten Jahrmärkte bringen, durch ernſte Cenſuren ausſchließen ſollte. Und wahr iſt es, daß, wenn gleich der Adler, der gern in die Sonne ſieht, ſich des Geſangs der Morgenverkündiger freut, es doch kein gemeiner Adler ſeyn müſſe, der nicht da, wo auch der Fledermaus Vogelgeſang gegeben wird, ſelbſt an der Sonne irre werden, und ſie in der Mitternacht erwarten ſollte. Aber ſo leicht es iſt, Schulen zu verſchließen, und Cenſuren einzuführen, ſo ſchwer iſt es die rechten Schlöſſer und die rechten Cenſoren zu finden, und in dem Volk, in dem man ſie leicht findet, da braucht man ſie am wenigſten.

Es bleibt alſo nichts übrig, als Reden und Schreiben zu laſſen, wer da will, und nur das Volk nicht von dem Geſang des Orpheus zu entwöhnen.

Wenn die Demuth, die Mutter aller Tugenden des abhängigen Weſen nach in deiner Seele wohnt, mein Sohn, ſo wird dieſe dein Ohr immer offen halten für dieſen Geſang, und hörſt du ihn, dann wirſt du gewiß die archimediſche Stütze finden, auf welcher der Fuß des Menſchen allein ſtehen kann, und auf welcher der alte Meiſter der Kritiker, ſeinem Blättchen nach, ſo jugendlich wähnt zu ſtehen: wirſt gewiß die wahre Philoſophie des Menſchen finden, die der alte Meiſter der Kritiker ſo jugendlich glaubt gefunden zu haben.

Wenn du ermüdet auf deiner Reiſe durch die kritiſche Sandwüſte dich etwa einmal auf einem Hügel niederſetzteſt, und dich fragteſt, wie dann deine Vernunft ſich zu betragen pflege, wenn du irgend einen Gegenſtand in deiner Idee hätteſt, von deſſen Beſchaffenheit du a priori gar nichts wüßteſt, und über welchen du doch ein Urtheil zu fallen genöthigt wäreſt; Und du fändeſt dann, daß deine Vernunft, wann ſie ſich mit Schlüſſen aus Kenntniſſen a poſteriori begnügen muß, doch auch gewiſſe Regeln befolgte, nach welchen ſie ſich entſchiede; und du ſpührteſt dieſen Regeln nach, und beobachteteſt, daß auch dieſe Regeln bleibend und ſicher von deiner Vernunft befolgt würden, und daß deine nach ihnen eingerichtete Urtheile, dich in ſpätern Erfahrungen ſelten trügen; und du machteſt dir ein Syſtem aus dieſen Regeln, welches du an den dürftigen Vorrath deiner reinen Philoſophie anknüpfteſt; würdeſt du glauben, daß du dadurch der Philoſophie einen Schandfleck anhängteſt; oder würde es dir nicht vielmehr ſcheinen, daß du nun erſt das Feld menſchlicher Philoſophie überſehen hätteſt? Oder wenn du das infelix lolium, ſterilesque avenas (die elende Treſpe und den wilden Haber) die du auf den dürren Hügeln der Spekulation geſammlet haſt, überrechneſt; würdeſt du, ausgenommen in dem Fall wenn du krank an der Spekulation liegſt; nur ſchmachtend nach allgemeingültigen Sätzen, alle Erfahrungsſätze, alle auf Erfahrung gebaute Urtheile, alle zum Weltgebrauch, das iſt, zur Lebensweisheit gehörige Meinungen und Glaubensſätze, mit Verachtung von dir ſtoſſen? Wie, wann jener, wann deiner allgemein gültigen Sätze ſo wenig wären, daß ſie nicht einmal zum Schulgebrauch hinreichten; und der auf Erfahrung gebauten Meinungen, ſo viele, daß du überall unter ihnen fändeſt, was dir nöthig iſt? Wie, wenn alle menſchliche Wiſſenſchaften und Künſte allein von dieſen Wahrſcheinlichkeiten abhingen; wenn alle Lebensweisheit, alle Ruhe der Seele, alle Ermunterung zum Guten, alle Hoffnungen, alle Tröſtungen des Lebens in ihren Händen lägen; wenn mit ihnen, ſelbſt der Menſchenſinn zugleich ſtünde, und fiele; wollteſt du auch dann nicht die Philoſophie des Wahrſcheinlichen, ich will nicht nur ſagen für Theil, ſondern für den wichtigſten Theil der Philoſophie für Menſchen anſehen?

Es iſt ja doch auch Factum in dem Menſchen, daß er ſich nach Wahrſcheinlichkeiten entſchließe, nach Wahrſcheinlichkeiten urtheilt: dieſen Urtheilen und Schlüſſen nach einer auf Erfahrung gegründeten, aus Erfahrung hergeleiteten Wahrſcheinlichkeit, haben ja beynahe alle Erfinder, gewiß alle Verbeſſerer aller menſchlichen Künſte alles zu danken gehabt, was ſie zum Beſten der Menſchen gethan haben. Inductionen, die durch eine lange Reihe vieler Jahrhunderte geſammelt worden ſind, ſtehen doch ſo nahe an Erkenntniſſen a priori, daß ſie, wann wir kein Spott und Poſſenwerk der Schöpfung ſind, nur durch grüblende Spekulationen von ihnen unterſchieden werden können: Analogien, die durch ſo viele Erfahrungen erprobt worden, ſind, laſſen doch ſo ſelten Ausnahmen beſorgen: Auf ſie gegründeter Glaube, hat ſo viele groſſe Männer erweckt, ſo viele Bündniſſe der Freundſchaft geſtiftet, ſo manche wankende Tugend geſtüzt, ſo manchen muthlos hingeſunkenen aufgerichtet, ſo manche Lücke des Herzens gefüllt. — Auch hat ſie unzählige Irrwege eröfnet! — ich weis es, aber, ſollte nicht eben deswegen die Weisheit der Philoſophen, anſtatt uns in dem Spreu der

Spekulationen verhungern zu laſſen, an ſtatt uns, das Herumrollen ihrer Formen im Raritätenkaſten ihrer gereinigten Vernunft, für Suchen nach Wahrheit aufzudringen; ſollten ſie nicht lieber, freundlich zum Bedürfniß des Menſchen herabſteigend, ſich bemühen, den Regeln, wonach dieſer Glaube, dieſes Zutrauen auf Wahrſcheinlichkeit gerichtet werden müſſe, immer mehr Feſtigkeit zu geben? Sollten ſie nicht, an ſtatt dieſen Glauben, durch Erweckung eines anmaſſenden, durch ſie, nie zu ſtillenden Durſtes nach Wahrheit, verächtlich zu machen; lieber auf Mittel ſinnen ihn zu beſtätigen, und zu beleben, ihn voll und warm in das Herz der Menſchen einzuflößen, und durch ihn den Lauf unſers Lebens, zu dem einzigen Ziel zu lenken, auf das alle Philoſophie für Menſchen deuten, zu dem alle Philoſophie für Menſchen hinführen muß, nemlich zur beſcheidenen Weisheit: Ein Ziel, das nur der in die Regionen der allgemeinen gültigen Wahrheit zu verſetzen wagen wird, der entweder wie der Anachorete auf ſeiner Säule, kein Bedürfniß der Lebensweisheit hat;' oder der, wie die alten Sophiſten, das Geklatſch ſeiner Schüler höher achtet, als die Weisheit, oder, wer wie das Chor der Scholaſtiker nur für den Schulgebrauch, nicht für den Weltgebrauch philoſophiren will.

Und wer, dem es um dieſe beſcheidene Weisheit, die nie mehr anſpricht als ſie haben, nie mehr zuſagt, als ſie geben kann, wer, dem es um dieſe zu thun iſt, kann Jeſum Chriſtum, wie ein todtes Zeichnungsmodell hinhangen wollen, an dem die zeichnungsluſtige Menge ſich üben ſoll? wer, der nicht einen bloßen Spott mit dem Menſchen treiben will, kann die Offenbahrung der heiligen Schrift zu einer bloßen Formlehre des äußerlichen Gottesdienſtes, zu einer bloßen Kirchenagende machen wollen, die jeder Küſter zu neuen Verſuchen ihrer Brauchbarkeit, in andere Formen gießen kann, und ſoll?

Höherer Werth als Menſchenwerth fodert von dem, der Philoſophie zur Lebensweisheit gebraucht, und von dem am Erſten, höheren Glauben!

Iſt Chriſtus das Ideal der Intelligenzen-Vollkommenheit nach dem Sinn der kritiſchen Schule geweſen, was brauchten ſeine Worte Verdrehungen, Verkünſtlungen, Verſtellungen, um ſie dem Syſtem anzupaſſen? Warum ſollen die, die ihm nicht anpaſſen, Lügen ſeyn? Oder haben die, die von ihm zeugen, ihn nicht verſtanden? Warum ſollen ſie ihn denn da verſtanden haben, wo ſein Wort in das Syſtem eingezwängt werden kann?

Es iſt unfein von dem Meiſter der kritiſchen Philoſophen, unübereinſtimmend mit ſeinem Moralſyſtem, daß er nicht gerade zu ſagt, daß der ganze Chriſtus, die ganze Offenbahrung ihm eine Lüge iſt, ſondern ſie lieber mit Staub zudecken als verwerfen will; und unfein iſt es von den Theologen, die ſich von der kritiſchen Schule entweder hinreiſſen laſſen, oder ſich ihren Grundſätzen ſo nähern, daß das Chriſtenthum ſelbſt kritiſche Philoſophie wird, weil ſie ſich vor ihr fürchten; mehr als unfein iſt es von dieſen, daß ſie doch ihr Amt als Lehrer einer Offenbahrung auf ſich behalten, welche nach eben dieſen Grundſätzen nichtswürdiger iſt als eine Dorfordnung, die doch nur die Regierung, nicht jeder Dorfſchulze ändern kann. Die grobe Uebertreibungen und Irrthümer, die der Meiſter der kritiſchen Schule an dem Chriſtenthum kritiſirt, ſind ſchon vor Jahrhunderten kritiſirt worden, und Chriſti Wort hatte nichts mit ihnen zu thun. Aber wer alle Offenbahrung der Religion für Menſchenwerk halten will, wer alles was er von Chriſto annimmt, für Deutung auf ein Philoſophenſyſtem halten, und es nach dieſem Syſtem modlen, alles andere wegwerfen will; wer die chriſtliche Religion, von der Geſchichte unabhängig machen will; ſollte der nicht geradezu ſagen, ich bin kein Chriſt? und iſt er ein Lehrer der chriſtlichen Religion, ſollte er ſein Lehramt ferner beybehalten?

Ehe kann ein Stummer ſingen, und ein Blinder mahlen lehren, ehe ein ſolcher Philoſoph ein chriſtliches Lehramt auf ſich behalten darf.

Ich weis wohl was eine ängſtlich heuchleriſche Orthodoxie ſchon hier und da, und in Orten wo man es am wenigſten erwarten ſollte, für Unheil angerichtet hat: Ich weiß wohl, daß ſie allein der chriſtlichen Religion mehr Feinde zugezogen hat, als ihre große Foderung des demüthigen Glaubens: Aber, ſoll nun deswegen Chriſtus zu einem Phantom aller moraliſchen Vollkommenheiten, und zugleich zu einem Lügener; wenigſtens ſeine Schüler, ſeine Freunde, ſeine Zeugen zu Thoren oder zu Betrügern gemacht werden? —

Ich ermüde mehr von meiner Anſicht der kritiſchen Philoſophie zu ſagen; Auch iſt das wohl lange genug, um dir begreiflich zu machen, warum ich nie zu dieſer Fahne ſchwören wollte, oder nur Freude haben konnte, wenn ich ſie ſchwingen ſahe!

Ich glaube übrigens wohl zu wiſſen was die kritiſche Schule zu dieſem allem ſagen wird; Aber was du, mein Sohn, dazu ſagen wirſt, das weis ich nicht, weil in den zehn Jahren, in welchen ich dich nicht geſehen habe, gar manche Veränderungen in deinem Herzen und in deinem Geiſt vorgegangen ſeyn können. Siehe zu ob der Orpheiſche Geſang der alten Weiſen, und der mehr als Orpheiſche Geſang der Worte Chriſti noch in deinem Herzen wiederſchallt. Und fühlſt du daß er dir noch bis dahin höhrbar iſt; dann kannſt du das Schauſpiel des kritiſchen Syſtems neben ſo manchen andern, auch vor deinen Augen aufführen laſſen; ſicher daß es auch wo du ſeine Künſtlichkeit bewunderſt, doch die Spuren ſeiner kalten Schwärmerey nur in deinem Gedächtniß zurücklaſſen wird; Iſt aber dein Herz vor jenem Geſang verſchloſſen, denn iſt es gleichgültig, welcher Schule du dich verkaufſt.

Anhang.

Aus der Berliner Monatsſchrift vom May 1796.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie.

Der Namen der Philoſophie iſt, nachdem er ſeine erſte Bedeutung: einer wiſſenſchaftlichen Lebensweisheit, verlaſſen hatte, ſchon ſehr früh als Titel der Ausſchmückung des Verſtandes nicht gemeiner Denker, in Nachfrage gekommen, für welche ſie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimniſſes vorſtellte. — Den Aſceten in der Makariſchen Wüſte hieß ihr Mönchsthum die Philoſophie. Der Alchemiſt nannte ſich philoſophus per ignem. Die Logen alter und neuer Zeiten ſind Adepten eines Geheimniſſes durch Tradizion, von welchem ſie uns mißgünſtigerweiſe nichts ausſagen wollen (philoſophus per initiationem). Endlich ſind die neueſten Beſitzer deſſelben diejenigen, welche es in ſich haben, aber unglücklicherweiſe es nicht ausſagen und durch Sprache allgemein mittheilen können (philoſophus per inſpirationem). Wenn es nun ein Erkenntniß des Ueberſinnlichen (das, in theoretiſcher Abſicht, allein ein wahres Geheimniß iſt) gäbe, welches zu enthüllen in praktiſcher Abſicht dem menſchlichen Verſtande allerdings möglich iſt; ſo würde doch ein ſolches aus demſelben, als einem Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe, demjenigen weit nachſtehen, welches als ein Vermögen der Anſchauung unmittelbar durch den Verſtand wahrgenommen werden könnte: denn der diskurſive Verſtand muß vermittelſt der erſteren viele Arbeit zu der Auflöſung und wiederum der Zuſammenſetzung ſeiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühſam beſteigen, um im Erkenntniß Fortſchritte zu thun, ſtatt deſſen eine intellektuelle Anſchauung den Gegenſtand unmittelbar, und auf einmal faſſen, und darſtellen würde. — Wer ſich alſo im Beſitz der letztern zu ſeyn dünkt, wird auf den erſtern mit Verachtung herabſehen; und umgekehrt, iſt die Gemächlichkeit eines ſolchen Vernunftgebrauchs eine ſtarke Verleitung ein dergleichen Anſchauungsvermögen dreiſt anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philoſophie beſtens zu empfehlen: welches ſich auch aus dem natürlichen ſelbſtſüchtigen Hange der Menſchen, dem die Vernunft ſchweigend nachſieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nehmlich nicht bloß in der natürlichen Trägheit, ſondern auch in der Eitelkeit der Menſchen (einer mißverſtandenen Freyheit, daß die welche zu leben haben, es ſey reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen welche arbeiten müſſen um zu leben, ſich für Vornehme halten. — Der Araber, oder Mongole, verachtet den Städter, und dünkt ſich vornehm in Vergleichung mit ihm: weil das Herumziehen in den Wüſten mit ſeinen Pferden und Schaafen mehr Beluſtigung als Arbeit iſt. Der Waldtunguſe meint ſeinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er ſagt: „Daß du dein Vieh ſelber erziehen magſt wie der Buräte!“ Dieſer giebt die Verwünſchung weiter ab, und ſagt: „Daß du den Acker bauen magſt wie der Ruſſe!“ Der Letztere wird vielleicht, nach ſeiner Denkungsart, ſagen: „Daß du am Weberſtuhl ſitzen magſt, wie der Deutſche!“ — Mit einem Worte: Alle dünken ſich vornehm, nach dem Maaße als ſie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach dieſem Grundſatz iſt es neuerdings ſo weit gekommen, daß ſich eine vorgebliche Philoſophie, bey der man nicht arbeiten, ſondern nur das Orakel in ſich ſelbſt anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit auf die es mit der Philoſophie angeſehen iſt, von Grunde aus in ſeinen Beſitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt: und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß ſie ſich mit denen, welche — ſchulmäßig — von der Kritik ihres Erkenntnißvermögens zum dogmatiſchen Erkenntniß langſam und bedächtig fortzuſchreiten ſich verbunden halten, in Eine Linie zu ſtellen gar nicht gemeinet ſind, ſondern — Geniemäßig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das was Fleiß nur immer verſchaffen mag, und wohl noch mehr, zu leiſten im Stande ſind. Mit Wiſſenſchaften welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwiſſenſchaft, alte Geſchichte, Sprachkunde u. ſ. w., ſelbſt mit der Philoſophie, ſofern ſie ſich auf methodiſche Entwickelung und ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der Begriffe einzulaſſen genöthigt iſt, kann mancher wohl auf pedantiſche Art ſtolz thun; aber keinem andern, als dem Philoſophen der Anſchauung, der nicht durch die herkuliſche Arbeit des Selbſterkenntniſſes ſich von unten hinauf, ſondern ſie überfliegend, durch eine ihm nichts koſtende Apotheoſe von oben herab demonſtrirt, kann es einfallen vornehm zu thun: weil er da aus eigenem Anſehen ſpricht, und Keinem deshalb Rede zu ſtehen verbunden iſt.

Und nun zur Sache ſelbſt!

Plato, eben ſo gut Mathematiker als Philoſoph, bewunderte an den Eigenſchaften gewiſſer geometriſcher Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zur Auflöſung einer Mannichfaltigkeit von Problemen, oder Mannichfaltigkeit der Auflöſung eines und deſſelben Problems (wie etwa in der Lehre von geometriſchen Oertern) aus einem Princip, gleich als ob die Erforderniſſe zur Konſtruktion gewiſſer Größenbegriffe abſichtlich in ſie gelegt ſey, obgleich ſie als nothwendig, a priori eingeſehen und bewieſen werden können. Zweckmäßigkeit iſt aber nur durch Beziehung des Gegenſtandes auf einen Verſtand, als Urſache, denkbar.

Da wir nun mit unſerm Verſtande, als einem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, das Erkenntniß nicht über unſern Begriff a priori erweitern können (welches doch in der Mathematik wirklich geſchieht); ſo mußte Plato Anſchauungen a priori für uns Menſchen annehmen, welche aber nicht in unſerm Verſtande ihren erſten Urſprung hätten (denn unſer Verſtand iſt nicht ein Anſchauungs-, nur ein diskurſives, oder Denkungsvermögen), ſondern in einem ſolchen der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem Göttlichen Verſtande, welche Anſchauungen direkt dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unſere Anſchauung aber dieſer göttlichen Ideen (denn eine Anſchauung a priori mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen ſynthetiſcher Sätze a priori in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) ſey uns nur indirekt, als der Nachbilder (ectypa), gleichſam der Schattenbilder aller Dinge, die wir a priori ſynthetiſch erkennen, mit unſerer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieſer Ideen, durch Vergeſſenheit ihres Urſprungs, bey ſich geführt habe, zu Theil geworden: als eine Folge davon daß unſer Geiſt (nun Seele genannt) in einen Körper geſtoßen worden, von deſſen Feſſeln ſich allmählich loszumachen jetzt das edle Geſchäft der Philoſophie ſeyn müſſe *).

---

*) Plato verfährt mit allen dieſen Schlüſſen wenigſtens konſequent. Ihm ſchwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur ſeit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? Hätte er damal auf das rathen können, was ſich allererſt ſpäterhin vorgefunden hat: daß es allerdings Anſchauungen a priori, aber nicht des menſchlichen Verſtandes, ſondern ſinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gäbe, daß daher alle Gegenſtände der Sinne von uns bloß als Erſcheinungen, und ſelbſt ihre Formen die wir in der Mathematik a priori beſtimmen können, nicht die der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern (ſubjektive) unſerer Sinnlichkeit ſind, die alſo für alle Gegenſtände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter, gelten; ſo würde er die reine Anſchauung (deren er bedurfte um ſich das ſynthetiſche Erkenntniß a priori begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verſtande und deſſen Urbildern aller Weſen, als ſelbſtſtändiger Objekte, geſucht und ſo zur Schwärmerei die Fackel angeſteckt haben. — Denn das ſah er wohl ein: daß, wenn er in der Anſchauung, die der

Wir müſſen aber auch nicht den Pythagoras vergeſſen, von dem uns nun freylich zu wenig bekannt iſt, um über das methaphiſiſche Princip ſeiner Philoſophie etwas Sicheres auszumachen. — Wie bey Plato die Wunder der Geſtalten (der Geometrie), ſo erweckten bey Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anſchein einer gewiſſen Zweckmäßigkeit und eine in die Beſchaffenheit derſelben gleichſam abſichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflöſung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anſchauung a priori (Raum und Zeit) und nicht bloß ein diskurſives Denken vorausgeſetzt werden muß, die Aufmerkſamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um ſich die Möglichkeit, nicht bloß der Erweiterung unſerer

---

Geometrie zum Grunde liegt, das Objekt an ſich ſelbſt empiriſch anſchauen zu können behaupten wollte, das geometriſche Urtheil und die ganze Mathematik bloße Erfahrungswiſſenſchaft ſeyn würde; welches der Nothwendigkeit widerſpricht, die (neben der Anſchaulichkeit) gerade das iſt, was ihr einen ſo hohen Rang unter allen Wiſſenſchaften zuſichert.

Größenbegriffe überhaupt, ſondern auch der beſonderen und gleichſam geheimnißreichen Eigenſchaften derſelben begreiflich zu machen. — Die Geſchichte ſagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältniſſes unter den Tönen, und des Geſetzes nach welchem ſie allein eine Muſik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: daß, weil in dieſem Spiel der Erfindungen die Mathematik (als Zahlenwiſſenſchaft) eben ſowohl das Princip der Form deſſelben (und zwar, wie es ſcheint, a priori, ſeiner Nothwendigkeit wegen) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle, Anſchauung einer Natur die durch einen über ſie herrſchenden Verſtand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beywohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun iſt nichts die Sinne belebender als die Muſik; das belebende Princip im Menſchen aber iſt die Seele; und da Muſik, nach Pythagoras, bloß auf wahrgenommenen Zahlverhältniſſen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menſchen, die Seele, zugleich ein freyes ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen iſt; ſo läßt ſich ſeine Definizion derſelben: anima eſt numerus ſe ipſum movens, vielleicht verſtändlich machen und einigermaßen rechtfertigen; wenn man annimmt, daß er durch dieſes Vermögen ſich ſelbſt zu bewegen, ihren Unterſchied von der Materie, als die an ſich leblos und nur durch etwas Aeußeres bewegbar iſt, mithin die Freyheit, habe anzeigen wollen.

Es war alſo die **Mathematik**, über welche Pythagoras ſowohl als Plato **philoſophirten**, indem ſie alles Erkenntniß a priori (es mögte nun Anſchauung oder Begriff enthalten) zum Intellektuellen zählten, und durch dieſe Philoſophie auf ein **Geheimniß** zu ſtoßen glaubten, wo kein Geheimniß iſt: nicht, weil die Vernunft alle an ſie ergehende Fragen beantworten kann, ſondern weil ihr Orakel verſtummt, wenn die Frage bis ſo hoch geſteigert worden, daß ſie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z.

B. die Geometrie einige ſchön genannte Eigenſchaften des Zirkels (wie man im Montucla nachſehen kann) aufſtellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm dieſe Eigenſchaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten ſcheinen? ſo kann darauf keine andere Antwort gegeben werden als: Quaerit delirus quod non reſpondet Homerus. Der welcher eine mathematiſche Aufgabe philoſophiſch auflöſen will, widerſpricht ſich hiemit ſelbſt; z. B. Was macht daß das razionale Verhältniß der drey Seiten eines rechtwinkligen Dreyecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 ſeyn kann? Aber der über eine mathematiſche Aufgabe Philoſophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu ſtoßen, und eben darum etwas Ueberſchwenglich Großes zu ſehen, wo er nichts ſieht; und ſetzt gerade darin, daß er über eine Idee in ſich brütet, die er weder ſich verſtändlich machen, noch Andern mittheilen kann, die ächte Philoſophie (philoſophia arcani), wo denn das Dichtertalent Nahrung für ſich findet im Gefühl und Genuß zu ſchwärmen: welches freylich weit einladender und glänzender iſt als das Geſetz der Vernunft, durch Arbeit ſich einen Beſitz zu erwerben; — wobey aber auch Armuth und Hoffarth die belachenswerthe Erſcheinung geben die Philoſophie in einem vornehmen Ton ſprechen zu hören.

Die Philoſophie des Ariſtoteles iſt dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (ſo wie beyde vorige) als Metaphyſiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniß a priori in ihre Elemente, und als Vernunftkünſtler ſie wieder daraus (den Kategorieen) zuſammenzuſetzen; deſſen Bearbeitung, ſoweit ſie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob ſie zwar im Fortſchreiten verunglückte, dieſelben Grundſätze die im Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte) auch aufs Ueberſinnliche auszudehnen, bis wohin ſeine Kategorieen nicht zulangen: wo es nöthig war das Organ des

Denkens in ſich ſelbſt, die Vernunft, nach den zwey Feldern derſelben dem theoretiſchen und praktiſchen, vorher einzutheilen und zu meſſen, welche Arbeit aber ſpäteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philoſophiren (bey dem man der Philoſophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Daß vornehme Perſonen philoſophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphyſik hinauf geſchähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und ſie verdienen Nachſicht bey ihrem (kaum vermeidlichen) Verſtoß wider die Schule, weil ſie ſich doch zu dieſer auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablaſſen. — *) Daß aber ſeyn wollende

---

*) Es iſt doch kein Unterſchied zwiſchen Philoſophiren und den Philoſophen machen. Das letztere geſchicht

Philoſophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weiſe nachgeſehen werden, weil ſie ſich über ihre Zunftgenoſſen erheben, und deren unveräußerliches Recht der Freyheit und Gleichheit, in Sachen der bloßen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philoſophiren zu wollen, iſt un-

---

im vornehmen Ton, wenn der Desrotism über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über ſeine eigene) durch Feſſelung an einen blinden Glauben, für Philoſophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. "der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel," imgleichen "an das dem Apoſtaten Julian zum Poſſen unter dem Schutt von Jeruſalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philoſophie ausgegeben, und das Gegentheil derſelben "der Köhlerunglaube" genannt wird (gerade als ob die Kohlenbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären in Anſehung der ihnen zugetragenen Mährchen ſehr ungläubiſch zu ſeyn): wozu dann auch die Verſicherung kommt, daß es mit der Philoſophie ſeit ſchon zweytauſend Jahren ein Ende habe, weil "der Stagirit für die Wiſſenſchaft ſoviel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erſpähen überlaſſen hat." So ſind ter allen am meiſten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl ſtreiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen daß dieſes Gefühl nicht bloß ſubjektiv, in mir ſey, ſondern einem Jeden angeſonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnißſtück, alſo nicht etwa bloß, als Begriff, vernünftelt, ſondern, als Anſchauung (Auffaſſung des Ge-

---

die Gleichmacher der politiſchen Verfaſſung nicht bloß diejenigen welche, nach Rouſſeau, wollen daß die Staatsbürger insgeſammt einander gleich ſeyen weil ein Jeder Alles iſt; ſondern auch diejenigen, welche wollen daß Alle einander gleichen weil ſie außer Einem insgeſammt nichts ſeyen, und ſind Monarchiſten aus Neid: die bald den Plato, bald den Ariſtoteles auf den Thron erheben, um, bey dem Bewußtſeyn ihres eigenen Unvermögens ſelbſt zu denken, die verhaßte Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszuſtehen. Und ſo macht (vornehmlich durch den letzteren Ausſpruch) der vornehme Mann dadurch den Philoſophen, daß er allem ferneren Philoſophiren durch Obſkuriren ein Ende macht. — — Man kann dieſes Phänomen nicht beſſer in ſeinem gehörigen Lichte darſtellen als durch die Fabel von Voß (Berl. Monatsſchr. Novemb. 1795 letztes Blatt), ein Gedicht das allein eine Hekatombe werth iſt.

genſtandes ſelbſt) gelte; ſo bin ich in großem Vortheil über alle die welche ſich allererſt rechtfertigen müſſen, um ſich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters ſprechen, der der Beſchwerde überhoben iſt den Titel ſeines Beſitzes zu beweiſen (beati poſſidentes). — Es lebe alſo die Philoſophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache ſelbſt führt! Weg mit der Vernünfteley aus Begriffen, die es nur durch den Umſchweif allgemeiner Merkmaale verſucht, und die, ehe ſie noch einen Stoff hat den ſie unmittelbar ergreifen kann, vorher beſtimmte Formen verlangt denen ſie jenen Stoff unterlegen könne! Und, geſetzt auch, die Vernunft könne ſich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieſer ihrer hohen Einſichten gar nicht weiter erklären, ſo bleibt es doch ein Faktum: "die Philoſophie hat ihre fühlbaren Geheimniſſe. *)"

---

*) Ein berühmter Beſitzer derſelben drückt ſich hierüber ſo aus: "So lange die Vernunft, als Ge-

Mit dieſer vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenſtandes, der doch bloß in der reinen Ver-

---

„ſetzgeberinn des Willens, zu den Phänomenen „(verſteht ſich hier, freyen Handlungen der Men„ſchen) ſagen muß: du gefällſt mir — du „gefällſt mir nicht; ſo lange muß ſie die Phä„nomene als Wirkungen von Realitäten anſehen:" woraus er dann folgert: daß ihre Geſetzgebung nicht bloß einer Form, ſondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Beſtimmungsgrundes des Willens bedürfe, d. i. ein Gefühl der Luſt (oder Unluſt) an einem Gegenſtande müſſe vorhergehen wenn die Vernunft praktiſch ſeyn ſoll. — — Dieſer Irrthum, der, wenn man ihn einſchleichen ließe, alle Moral vertilgen, und nichts als die Glückſeligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objektives Prinzip haben kann (weil ſie nach Verſchiedenheit der Subjecte verſchieden iſt), übrig laſſen würde; dieſer Irrthum ſage ich, kann nur durch folgenden Probierſtein der Gefühle ſicher ans Licht geſtellt werden. Diejenige Luſt (oder Unluſt), die nothwendig vor dem Geſetz vorhergehen muß damit die That geſchehe, iſt pathologiſch; diejenige aber vor welcher, damit dieſe geſchehe, das Geſetz nothwendig vorhergehen muß, iſt moraliſch. Jene hat empiriſche Prinzipien (die Materie der Willkühr), dieſe ein reines Princip a priori zum Grunde (bey dem es lediglich auf die Form der Willensbeſtimmung ankommt).—

nunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniß. — Bisher hatte man nur

---

Hiemit kann auch der Trugſchluß (fallacia cauſſae non cauſſae) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämoniſt vorgiebt: die Luſt (Zufriedenheit) die ein rechtſchaffener Mann im Proſpekt hat, um ſie im Bewußtſeyn ſeines wohlgeführten Lebenswandels dereinſt zu fühlen, (mithin die Ausſicht auf ſeine künftige Glückſeeligkeit) ſey doch die eigentliche Triebfeder, ſeinen Lebenswandel wohl (dem Geſetze gemäß) zu führen. Denn, da ich ihn doch vorher als rechtſchaffen und dem Geſetz gehorſam, d. i. als einen bey dem das Geſetz vor der Luſt vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtſeyn ſeines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenluſt zu fühlen; ſo iſt es ein leerer Zirkel im Schließen, um die letztere die eine Folge iſt, zur Urſache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretism einiger Moraliſten betrifft: die Eudämonie, wenn gleich nicht ganz, doch zum Theil zum objektiven Prinzip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch ſubjectiv auf die mit der Pflicht übereinſtimmende Willensbeſtimmung des Menſchen mit Einfluß habe, einräumt); ſo iſt das doch der gerade Weg ohne alles Princip zu ſeyn. Denn die ſich einmengenden, von der Glückſeeligkeit entlehnten, Triebfedern, ob ſie zwar zu eben von drey Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verſchwinden deſſelben in völlige Unwiſſenheit, gehört: dem Wiſſen, Glauben, und Meynen *).

---

denſelben Handlungen als die aus reinen moraliſchen Grundſätzen fließen, hinwirken; verunreinigen und ſchwächen doch zugleich die moraliſche Geſinnung ſelbſt, deren Werth und hoher Rang eben darin beſteht, unangeſehen derſelben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anreiſungen, keinem andern als dem Geſetz ſeinen Gehorſam zu beweiſen.

*) Man bedient ſich des mittelſten Worts im theoretiſchen Verſtande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem etwas für wahrſcheinlich halten; und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem was über alle mögliche Erfahrungsgränze hinausliegt, weder geſagt werden kann es ſey wahrſcheinlich, noch es ſey unwahrſcheinlich, mithin auch das Wort Glaube in Anſehung eines ſolchen Gegenſtandes in theoretiſcher Bedeutung gar nicht Statt findet. — Unter dem Ausdruck: dieſes oder jenes iſt wahrſcheinlich, verſteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwiſchen Meinen und Wiſſen; und da geht es ihm ſo wie allen andern Mitteldingen: daß man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber jemand z. B. ſagt: es iſt wenigſtens wahrſcheinlich daß die Seele nach dem Tode lebe, ſo weiß er nicht was er will. Denn wahrſcheinlich, heißt dasjenige, was für wahr gehalten,

Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortſchritt des Verſtandes, ſondern Vorempfindung (prae-

---

mehr als die Hälfte der Gewißheit) des zureichenden Grundes) auf ſeiner Seite hat. Die Gründe alſo müſſen insgeſamt ein parziales Wiſſen, einen Theil der Erkenntniß des Objekts worüber geurtheilt wird, enthalten. Iſt nun der Gegenſtand gar kein Objekt einer uns möglichen Erkenntniß (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Subſtanz auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geiſt iſt); ſo kann über Möglichkeit derſelben weder wahrſcheinlich noch unwahrſcheinlich, ſondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnißgründe ſind in einer Reihe die ſich dem zureichenden Grunde, mithin dem Erkenntniß ſelbſt, gar nicht nähert, indem ſie auf etwas Ueberſinnliches bezogen werden, von dem, als einem ſolchen, kein theoretiſches Erkenntniß möglich iſt.

Eben ſo iſt es mit dem Glauben an ein Zeugniß eines Andern, das etwas Ueberſinnliches betreffen ſoll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugniſſes iſt immer etwas Empiriſches; und die Perſon der ich auf ihr Zeugniß glauben ſoll, muß ein Gegenſtand einer Erfahrung ſeyn. Wird ſie aber als ein überſinnliches Weſen genommen: ſo kann ich von ihrer Exiſtenz ſelber, mithin daß es ein ſolches Weſen ſey, welches mir dieſes bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das ſich ſelbſt widerſpricht), viſio ſenſitiva) deſſen ſeyn ſoll, was gar kein Gegenſtand der Sinne iſt: d. i. Ahnung des Ueberſinnlichen.

Daß hierin nun ein gewiſſer myſtiſcher Takt, ein Ueberſprung (ſalto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung

---

auch nicht aus der ſubjektiven Unmöglichkeit mir die Erſcheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluß erklären zu können, darauf ſchließen (zufolge dem was eben von der Beurtheilung nach Wahrſcheinlichkeit geſagt worden). Alſo giebt es keinen theoretiſchen Glauben an das Ueberſinnliche.

In praktiſcher (moraliſch-praktiſcher) Bedeutung aber iſt ein Glaube an das Ueberſinnliche nicht allein möglich, ſondern er iſt ſogar mit dieſer unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich überſinnlich, mithin nicht empiriſch, iſt dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategoriſchen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet der, theoretiſch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrſchers, durch meine Kräfte allein, unausführbar iſt (das höchſte Gut). An ihn aber moraliſch-praktiſch glauben, heißt nicht ſeine Wirklichkeit vorher theoretiſch für wahr annehmen, damit man jenen gebotenen Zweck zu verſtehen Aufklärung, deſſen was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimniſſen, oder vielmehr Hinhaltung mit ſolchen, eigentlich aber Verſtimmung der Köpfe zur Schwärmerei, liege: leuchtet von ſelbſt ein. Denn Ahnung iſt dunkle Vorerwartung, und enthält die Hofnung eines Aufſchluſ-

---

und zu bewirken Triebfedern bekomme: denn dazu iſt das Geſetz der Vernunft ſchon für ſich objectiv hinreichend; ſondern um nach dem Ideal jenes Zwecks ſo zu handeln, als ob eine ſolche Weltregierung wirklich wäre: weil jener Imperativ (der nicht das Glauben ſondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menſchen Gehorſam und Unterwerfung ſeiner Willkühr, unter dem Geſetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemeſſenes Vermögen (das nicht das menſchliche iſt) enthält, zu deſſen Behuf die menſchliche Vernunft zwar die Handlungen aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer, oder gänzlich, in der Gewalt des Menſchen iſt. Es iſt alſo in dem kategoriſchen Imperativ der der Materie nach praktiſchen Vernunft, welcher zum Menſchen ſagt: ich will daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zuſammenſtimmen, ſchon die Vorausſetzung eines geſetzgebenden Willens der alle Gewalt enthält (des göttlichen) zugleich gedacht, und bedarf es nicht beſonders aufgedrungen zu werden.

ſes, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich iſt, wenn alſo jene transſcendent ſind, und zu keinem eigenen **Erkenntniß** des Gegenſtandes führen können, nothwendig ein Surrogat derſelben, übernatürliche Mittheilung (myſtiſche Erleuchtung), verheißen müſſen: was dann der Tod aller Philoſophie iſt.

Plato der **Akademiker** ward alſo, obzwar ohne ſeine Schuld (denn er gebrauchte ſeine intellektuellen Anſchauungen nur rückwärts, zum **Erklären** der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichem Verſtande lesbaare Ideen zu erweitern), der Vater aller Schwärmerey **mit der Philoſophie**. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutſche überſetzten) Plato den **Briefſteller** mit dem erſteren vermengen. Dieſer will, außer „den vier zur Erkenntniß gehörigen **Dingen**, dem **Namen** des Gegenſtandes, der **Beſchreibung**, der **Darſtellung**, und der **Wiſſenſchaft**, noch ein **fünftes** (Rad am Wagen), nehmlich noch

„den Gegenſtand ſelbſt und ſein wahres Sein.“ — „Dieſes unveränderliche Weſen, das ſich nur in der Seele und durch die Seele anſchauen läßt, in dieſer aber, wie von einem ſpringenden Funken Feuers, ſich von ſelbſt ein Licht anzündet, will er (als exaltirter Philoſoph) ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man ſofort ſeiner Unwiſſenheit überführt werden würde, am wenigſten zum Volk: weil jeder Verſuch dieſer Art ſchon gefährlich ſeyn würde, theils dadurch daß dieſe hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgeſetzt, theils (was hier das einzige Vernünftige iſt) daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eiteln Wahn der Kenntniß großer Geheimniſſe geſpannt werden dürfte.“

Wer ſieht hier nicht den Myſtagogen, der nicht blos für ſich ſchwärmt, ſondern zugleich Klubbiſt iſt, und indem er zu ſeinen Adepten, im Gegenſatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihete verſtanden werden) ſpricht, mit ſeiner vorgeblichen Philoſophie vornehm thut! — Es ſey mir erlaubt, einige neuere Beyſpiele davon anzuführen.

In der neueren myſtiſch-platoniſchen Sprache heißt es: „Alle Philoſophie der Menſchen kann „nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne „muß geahnet werden.“ Aber niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht ſonſt ſchon eine geſehen hat; denn es könnte wohl ſeyn daß auf unſerem Glob regelmäßig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte), ohne daß man, wegen des beſtändig bezogenen Himmels, jemal eine Sonne zu ſehen bekäme, und alle Geſchäfte gleichwohl nach dieſem Wechſel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indeß würde in einem ſolchen Zuſtand der Dinge ein wahrer Philoſoph eine Sonne zwar nicht ahnen (denn das iſt nicht ſeine Sache), aber doch vielleicht darauf rathen können, um, durch Annehmung einer Hypotheſe von einem ſolchen Himmelskörper, jenes Phänomen zu erklären, und es auch ſo glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Ueberſinnliche) hinein ſehen, ohne zu erblinden, iſt nicht möglich; aber ſie in der Reflexe (der die Seele moraliſch erleuchtenden Vernunft), und ſelbſt in praktiſcher Abſicht hinreichend, zu ſehen, wie der ältere Plato that, iſt ganz thunlich: wogegen die Neuplatoniker „uns ſicher nur eine Theaterſonne geben," weil ſie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. bloß das Subjektive was gar keinen Begriff von dem Gegenſtande giebt, täuſchen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniß des Objektiven hinzuhalten, was aufs Ueberſchwengliche angelegt iſt. — In ſolchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verſtändlich machen ſollen, iſt nun der platoniſirende Gefühlsphiloſoph unerſchöpflich: z. B. „der Göttinn Weisheit ſo nahe zu kommen, daß man „das Rauſchen ihres Gewandes vernehmen „kann;" aber auch in Preiſung der Kunſt des Afterplato, „da er den Schleier der Iſis nicht „aufheben kann, ihn doch ſo dünne zu machen

„daß man unter ihm die Göttinn ahnen kann.“ Wie dünne, wird hiebei nicht geſagt; vermuthlich doch noch ſo dicht daß man aus dem Geſpenſt machen kann was man will: denn ſonſt wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden ſollte.

Zu eben demſelben Behuf werden nun, beym Mangel ſcharfer Beweiſe, „Analogieen, Wahr-„ſcheinlichkeiten“ (von denen ſchon oben geredet worden), und „Gefahr vor Entmannung der „durch metaphyſiſche *) Sublimazion ſo fein-

---

*) Was der Neuplatoniker bisher geſprochen hat, iſt, was die Behandlung ſeines Thema betrift, lauter Metaphyſik; und kann alſo nur die formalen Prinzipien der Vernunft angehen. Sie ſchiebt aber auch eine Hyperphyſik, d. i. nicht etwa Prinzipien der praktiſchen Vernunft, ſondern eine Theorie von der Natur des Ueberſinnlichen (von Gott, dem menſchlichen Geiſte) unvermerkt mit unter, und will dieſe „nicht ſo gar fein“ geſponnen wiſſen. Wie gar nichts aber eine Philoſophie, die hier die Materie (das Objekt) der reinen Vernunftbegriffe betrift, ſey, wenn ſie (wie in der transſcendentalen Theologie) nicht von allen empiriſchen Faden ſorgfäl-

„nervig gewordenen Vernunft, daß ſie in dem
„Kampf mit dem Laſter ſchwerlich werde beſtehen

tig aufgelöſet werden, mag durch folgendes Beyſpiel erläutert werden.

Der transſcendentale Begriff von Gott, als dem allerrealeſten Weſen, kann in der Philoſophie nicht umgangen werden, ſo abſtrakt er auch iſt; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller konkreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt ſich: ſoll ich mir Gott als Inbegrif (complexus, aggregatum) aller Realitäten, oder als oberſten Grund derſelben, denken? Thue ich das erſtere, ſo muß ich von dieſem Stoff, woraus ich das höchſte Weſen zuſammenſetze, Beyſpiele anführen, damit der Begriff derſelben nicht gar leer und ohne Bedeutung ſey. Ich werde ihm alſo etwa Verſtand, oder auch einen Willen, u. d. g. als Realitäten beylegen. Nun iſt aber aller Verſtand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein diskurſives Vorſtellungsvermögen, oder ein ſolches, was durch ein Merkmaal das mehreren Dingen gemein iſt (von deren Unterſchiede ich alſo im Denken abſtrahiren muß) mithin nicht ohne Beſchränkung des Subjekts möglich iſt. Folglich iſt ein göttlicher Verſtand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verſtande, der etwa ein Anſchauungsvermögen wäre, nicht den mindeſten Begriff; folglich iſt der von einem Verſtande, den ich in dem höchſten Weſen ſetze, völlig

„können“, als Argumente aufgeboten; da doch eben in dieſen Prinzipien a priori die praktiſche

---

ſinnleer. — Ebenſo: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, ſetze, durch den er Urſache aller Dinge außer ihm iſt, ſo muß ich einen ſolchen annehmen bey welchem ſeine Zufriedenheit (acquieſcentia) durchaus nicht vom Daſeyn der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einſchränkung (negatio). Nun habe ich wiederum nicht den mindeſten Begriff, kann auch kein Beyſpiel von einem Willen geben, bey welchem das Subjekt nicht ſeine Zufriedenheit auf dem Gelingen ſeines Wollens gründete, der alſo nicht von dem Daſeyn des äußeren Gegenſtandes abhinge. Alſo iſt der Begriff von einem Willen des höchſten Weſens, als einer ihm inhärirenden Realität, ſo wie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch ſchlimmer iſt) ein anthropomorphiſtiſcher Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich iſt, ins Praktiſche gezogen wird, alle Religion verdirbt, und ſie in Idololatrie verwandelt. — — Mache ich mir aber vom ens realiſſimum den Begriff als Grund aller Realität, ſo ſage ich: Gott iſt das Weſen welches den Grund alles deſſen in der Welt enthält wozu wir Menſchen einen Verſtand anzunehmen nöthig haben, (z. B. alles Zweckmäßigen in derſelben); er iſt das Weſen von welchem das Daſeyn aller Weltweſen ſeinen Urſprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur (per emanationem), ſondern nach einem Verhältniſſe wozu wir Menſchen

Vernunft ihre ſonſt nie geahnete Stärke recht fühlt, und vielmehr durch's untergeſchobene Em-

---

einen freyen Willen annehmen müſſen um uns die Möglichkeit deſſelben verſtändlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchſten Weſens (objektiv) ſey, ganz unerforſchlich und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß geſetzt ſeyn, und doch (ſubjektiv) dieſem Begriffe Realität in praktiſcher Rückſicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verſtandes und Willens mit dem des Menſchen und deſſen praktiſcher Vernunft angenommen werden kann, unerachtet theoretiſch betrachtet dazwiſchen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moraliſchen Geſetz, welches uns unſere eigene Vernunft mit Autorität vorſchreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an ſich ſelbſt, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns ſelbſt zu machen die praktiſche reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeiſterung eine Weisheit verkündigten die ihnen keine Mühe macht, weil ſie dieſe Göttinn beim Zipfel ihres Gewandes erhaſcht und ſich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, ſagt: „er verachte denjenigen der ſich ſeinen Gott zu machen denkt;“ ſo gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaſte, deren Ton (als beſonders Begünſtigter) vornehm iſt. Denn es iſt für ſich ſelbſt klar: daß ein Begriff der aus unſerer Vernunft hervorgehen muß, piriſche (welches eben darum zur allgemeinen Geſetzgebung untauglich iſt) entmannet und gelähmt wird.

---

von uns ſelbſt gemacht ſeyn müſſe. Hätten wir ihn von irgend einer Erſcheinung (einem Erfahrungsgegenſtande) abnehmen wollen, ſo wäre unſer Erkenntnißgrund empiriſch, und zur Gültigkeit für jedermann, mithin zu der apodiktiſch-practiſchen Gewißheit die ein allgemein verbindendes Geſetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit die uns perſönlich erſchiene, zuerſt an jenen von uns ſelbſt gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu ſehen ob dieſe Perſon auch dem Charakter jenes ſelbſt gemachten Urbildes entſpreche; und ſelbſt alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen was dieſem widerſpricht, iſt es doch ſchlechterdings unmöglich die Angemeſſenheit mit demſelben anders als durch überſinnliche Erfahrung (weil der Gegenſtand überſinnlich iſt) zu erkennen: welches ſich widerſpricht. Die Theophanie macht alſo aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders als abergläubiſch verehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unſerer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufſtellt welches uns Anbetung abzwingt, da es ſelbſt aus den heiligſten von der Theologie unabhängigen Pflichten entſpringt.

Endlich ſetzt die allerneueſte deutſche Weisheit ihren Aufruf durchs Gefühl zu philoſophiren (nicht etwa, wie die um verſchiedene Jahre ältere, durch Philoſophie das ſittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu verſetzen) auf eine Probe aus, bei der ſie nothwendig verlieren muß. Ihre Ausforderung lautet: „Das ſicherſte Kennzeichen der Aechtheit „der Menſchenphiloſophie iſt nicht das, daß ſie „uns gewiſſer, ſondern das daß ſie uns beſſer „mache." — Von dieſer Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnißgefühl bewirkte) Beſſerwerden des Menſchen von einem deſſen Moralität auf der Probierkapelle unterſuchenden Münzwardein atteſtirt werde; denn den Schroot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein ſie in der Geſinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniß ablegen? Und ein ſolches müßte es doch ſeyn, wenn dadurch bewieſen werden ſoll, daß jenes Gefühl überhaupt beſſere Menſchen mache, wogegen die wiſſenſchaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos ſey. Den Probierſtein hiezu kann alſo keine Erfahrung liefern, ſondern er muß allein in der praktiſchen Vernunft, als a priori gegeben, geſucht werden. Die innere Erfahrung, und das Gefühl (welches an ſich empiriſch und hiemit zufällig iſt), wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis) die zu Jedermann deutlich ſpricht und einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß fähig iſt, aufgeregt; nicht aber etwa durchs Gefühl eine beſondere praktiſche Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich iſt: weil jene ſonſt nie allgemeingültig ſeyn könnte. Man muß alſo a priori einſehen können, welches Prinzip beſſere Menſchen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unabläßig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt den es auf ſie macht.

Nun findet jeder Menſch in ſeiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beym Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn ſich in ihm Reigungen regen die ihn zum Ungehorſam gegen ſie verſuchen. Er iſt überzeugt: daß, wenn auch die letztern insgeſammt vereinigt ſich gegen jene verſchwören, die Majeſtät des Geſetzes, welches ihm ſeine eigene Vernunft vorſchreibt, ſie doch alle unbedenklich überwiegen müſſe, und ſein Wille alſo auch dazu vermögend ſey. Alles dieſes kann und muß dem Menſchen wenn gleich nicht wiſſenſchaftlich, doch deutlich vorgeſtellt werden, damit er ſowohl der Autorität ſeiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote ſelbſt gewiß ſey; und iſt ſo fern Theorie. — Nun ſtelle ich den Menſchen auf, wie er ſich ſelbſt fragt: Was iſt das in mir, welches macht daß ich die innigſten Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünſche die aus meiner Natur hervorgehen, einem Geſetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Erſatz verſpricht, und keinen Verluſt bei Uebertretung deſſelben androht; ja das ich nur um deſto inniglicher verehre je ſtrenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Dieſe Frage regt durch das Erſtaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menſchheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimniſſes welches ſie verhüllt (denn die Antwort: es iſt die *Freyheit*, wäre tautologiſch, weil dieſe eben das Geheimniß ſelbſt ausmacht), die ganze Seele auf. Man kann nicht ſatt werden ſein Augenmerk darauf zu richten, und in ſich ſelbſt eine Macht zu bewundern die keiner Macht der Natur weicht; und dieſe Bewunderung iſt eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darſtellung dieſes Geheimniſſes eine beſondere oft wiederholte Beſchäftigung der Lehrer ausmachte, tief in die Seele eindringen, und nicht ermangeln würde die Menſchen moraliſch *beſſer* zu machen.

Hier iſt nun das was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein feſter Punkt woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, ſondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerſchütterliche moraliſche Geſetz, als ſichere Grundlage darliegt, anzulegen, um den menſchlichen Willen, ſelbſt beym Widerſtande der ganzen Natur, durch ihre Grundſätze zu bewegen. Das iſt nun das Geheimniß, welches nur nach langſamer Entwickelung der Begriffe des Verſtandes und ſorgfältig geprüften Grundſätzen, alſo nur durch Arbeit, fühlbar werden kann. — Es iſt nicht empiriſch (der Vernunft zur Auflöſung aufgeſtellt), ſondern a priori (als wirkliche Einſicht innerhalb der Gränze unſerer Vernunft) gegeben, und erweitert ſogar das Vernunfterkenntniß, als nur in praktiſcher Rückſicht, bis zum Ueberſinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl welches Erkenntniß begründete (das myſtiſche), ſondern durch ein deutliches Erkenntniß welches auf Gefühl (das moraliſche) hinwirkt. — Der Ton des ſich dünkenden Beſitzers dieſes wahren Geheimniſſes kann nicht vornehm ſeyn: denn nur das dogmatiſche oder hiſtoriſche Wiſſen blähet auf. Das durch Kritik ſeiner eigenen Vernunft herabgeſtimmte des Erſten ren nöthigt unvermeidlich zur Mäßigung in Anſprüchen (Beſcheidenheit); die Anmaßung des letzteren aber, die Beleſenheit im Plato und den Klaſſikern, die nur zur Kultur des Geſchmacks gehört, kann nicht berechtigen mit ihr den Philoſophen machen zu wollen.

Die Rüge dieſes Anſpruchs ſchien mir itziger Zeit nicht überflüſſig zu ſeyn, wo Ausſchmückung mit dem Titel der Philoſophie eine Sache der Mode geworden, und der Philoſoph der Viſion (wenn man einen ſolchen einräumt), wegen der Gemächlichkeit die Spitze der Einſicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um ſich verſammeln könnte (wie denn Kühnheit anſteckend iſt): welches die Polizey im Reiche der Wiſſenſchaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art über das Formale in unſerer Erkenntniß (welches doch das hauptſächlichſte Geſchäft der Philoſophie iſt) als eine

Pedanterey, unter dem Namen "einer Formgebungsmanufaktur" abzuſprechen, beſtätigt dieſen Verdacht, nehmlich einer geheimen Abſicht: unter dem Aushängeſchilde der Philoſophie in der That alle Philoſophie zu verbannen, und als Sieger über ſie vornehm zu thun (pedibus ſubjecta viciſſim Obteritur, nos exaequat victoria coelo. *Lucret.*). — Wie wenig aber dieſer Verſuch, unter Beleuchtung einer immer wachſamen Kritik, gelingen könne, iſt aus folgendem Beyſpiel zu erſehen.

In der Form beſteht das Weſen der Sache (forma dat eſſe rei, hieß es bey den Scholaſtikern), ſofern dieſes durch Vernunft erkannt werden ſoll. Iſt dieſe Sache ein Gegenſtand der Sinne, ſo iſt es die Form der Dinge in der Anſchauung (als Erſcheinungen), und ſelbſt die reine Mathematik iſt nichts anders als eine Formenlehre der reinen Anſchauung; ſo wie die Metaphyſik, als reine Philoſophie, ihr Erkenntniß zuoberſt auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Objekt (Materie der Erkenntniß) ſubſumirt werden mag. Auf dieſen Formen beruht die Möglichkeit alles ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. -- Den Uebergang aber zum Ueberſinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderſtehlich treibt, und den ſie nur in moraliſch-praktiſcher Rückſicht thun kann, bewirkt ſie auch allein durch ſolche (praktiſche) Geſetze welche nicht die Materie der freyen Handlungen (ihren Zweck) ſondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Geſetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beyden Feldern (des Theoretiſchen, und Praktiſchen) iſt es nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, ſondern eine vor aller das gegebene Objekt handhabenden Manufaktur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleiſſige und ſorgſame Arbeit des Subjekts, ſein eigedes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann der für die Viſion des Ueberſinnlichen ein Orakel eröfnet, nicht von ſich ablehnen können es auf eine mechaniſche Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philoſophie nur Ehrenhalber beygegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieſer Streit zwiſchen zwey Partheyen, die im Grunde eine und dieſelbe gute Abſicht haben, nehmlich die Menſchen weiſe und rechtſchaffen zu machen? — Es iſt ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverſtande, bey der es keiner Ausſöhnung, ſondern nur einer wechſelſeitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs künftige noch inniglicher macht, zu ſchließen.

Die verſchleierte Göttinn, vor der wir beyderſeits unſere Kniee beugen, iſt das moraliſche Geſetz in uns, in ſeiner unverletzlichen Majeſtät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verſtehen auch gar wohl ihr Gebot; ſind aber beym Anhören im Zweifel ob ſie von dem Menſchen, aus der Machtvollkommenheit ſeiner eigenen Vernunft ſelbſt, oder ob ſie von einem Anderen, deſſen Weſen ihm unbekannt iſt, und welches zum Menſchen durch dieſe ſeine eigene Vernunft ſpricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht beſſer uns dieſer Nachforſchung gar zu überheben; da ſie bloß ſpekulativ iſt, und was uns zu thun obliegt (objektiv) immer daſſelbe bleibt, man mag eines, oder das andere Prinzip zum Grunde legen: nur daß das didaktiſche Verfahren, das moraliſche Geſetz in uns auf deutliche Begriffe nach logiſcher Lehrart zu bringen, eigentlich allein philoſophiſch, dasjenige aber, jenes Geſetz zu perſonifiziren und aus der moraliſch gebietenden Vernunft eine verſchleierte Iſis zu machen, (ob wir dieſer gleich keine andere Eigenſchaften beylegen als die nach jener Methode gefunden werden), eine äſthetiſche Vorſtellungsart eben deſſelben Gegenſtandes iſt; deren man ſich wohl hinten nach, wenn durch erſtere die Prinzipien ſchon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch ſinnliche, obzwar nur analogiſche, Darſtellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in ſchwärmeriſche Viſion zu gerathen, die der Tod aller Philoſophie iſt. —

Jene Göttinn alſo ahnen zu können, würde ein Ausdruck ſeyn, der nichts mehr bedeutete als: durch ſein moraliſches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Prinzipien wovon jenes abhängt, ſich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Geſetzes, ſobald es durch ſchulgerechte Behandlung in klare Einſicht übergeht, das eigentliche Geſchäft der Philoſophie iſt, ohne welche jener Ausſpruch der Vernunft die Stimme eine Orakels *), welches allerley Auslegungen ausgeſetzt iſt, ſeyn würde.

---

*) Dieſe Geheimnißkrämerey iſt von ganz eigener Art. Die Adepten derſelben haben deſſen kein Hehl, daß ſie ihr Licht beym Plato angezündet haben; und dieſer vorgebliche Plato geſteht frey: daß, wenn

Uebrigens, "wenn", ohne dieſen Vorſchlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle man ihn fragt, warum es denn geſchehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu ſagen weiß. Aber deſto beſſer! Denn da verſteht es ſich von ſelbſt, daß er, ein anderer Prometheus, den Künſten dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Tone reden, wenn man von altem erblichen Adel iſt und ſagen kann: "In unſern altklugen Zeiten pflegt bald Alles was „aus Gefühl geſagt oder gethan wird, für Schwär„merey gehalten zu werden. Armer Plato, wenn „du nicht das Orakel des Alterthums auf dir hät„teſt, und wenn man, ohne dich geleſen zu haben, „einen Anſpruch auf Gelehrſamkeit machen könnte, „wer würde dich in dem proſaiſchen Zeitalter, „in welchem das die höchſte Weisheit iſt, nichts zu „ſehen als was vor den Füßen liegt, und nichts „anzunehmen als man mit Händen greifen kann, „noch leſen wollen?" — Aber dieſer Schluß iſt zum Unglück nicht folgerecht; er beweiſt zu viel. Denn Ariſtoteles, ein äußerſt proſaiſcher Philoſoph, hat doch gewiß auch das Orakel des Alterthums auf ſich, und, nach jener Schlußweiſe, den Anſpruch darauf geleſen zu werden! — Im Grunde iſt wohl alle Philoſophie proſaiſch; und ein Vorſchlag jetzt wiederum poetiſch zu philoſophiren, möchte wohl ſo aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: ſeine Handelsbücher künftig nicht in Proſe ſondern in Verſen zu ſchreiben.

bey einer andern Gelegenheit ſagte: "Hr. N.
„doch durchaus an die Orakel glauben will; ſo
„kann es ihm Niemand wehren."

Königsberg.

J. Kant.

Druckfehler.

Seite	1	Zeile	8	würde l. würden.
—	3	—	11	höhere l. höheren.
—	5	—	8	wären l. wäre.
—	9	—	17	wiederum l. wieder neu.
—	12	—	6	del. das Comma nach iſt.
—	13	—	13	mehr l. wahr.
—	17	—	1	Mannes l. Namens.
—	21	—	4	denn, wenn l. dann, als.
—	—	—	18	nach Freuden ſtatt ; ein ,
—	23	—	16	treu l. treue.
—	25	—	1	gefühlbare l. gefühltere.
—	—	—	17	iſt l. ſind.
—	28	—	1	παθητυκα l. παθητικα.
—	29	—	15	erſchienen l. erſchiene.
—	31	—	19	ertheilen l. urtheilen.
—	33	—	10	nach ſelbſt ein Comma.
—	—	—	18	nach Vernunft ein Comma.
—	36	—	9	denn l. dann.
—	38	—	1	überliefern l. überſteifen.
—	—	—	16	nach Schule ein Comma ſtatt des Punktes.
—	41	—	3	dich l. dir.
—	—	—	12	Verſprechen l. verſprechen.
—	47	—	5	wird l. würde.
—	48	—	18	ihrem l. ihren.
—	49	—	6	ankommen l. ankomme.

Seite 54 Zeile 17 das angemeine l. des allgemeinen
— 55 — 13 verwechseln l. verwechsele.
— — — — katecoriſche l. kategoriſche.
— — — 19 hindern l. hindere.
— 58 — 2 armen-Stiftungen l. Armen-Stiftungen.
— — — 17 Maxime l. Maximen.
— 60 in der Anmerkung τυ χης l. τυχης.
— 61 — 13 öfne l. öfnet.
— 69 — 11 del. in.
— 71 — 16 hatte l. hätte.
— 74 — 4 Methaphyſik l. Metaphyſik.
75 — 7 er l. es.
— 78 — 18 ſein l. ſeine.
— — — 9 daß l. das.
— 79 — 14 [illegible] l. [illegible]
— — — 21 [illegible] der Claſſiker l. [illegible] der [illegible]
— 85 — 17 ſtatt Hülle l. Fülle.
— 97 — 11 darein l. darin.
— 99 — 14 deinen l. deinem.
— 102 — 9 ſeyn l. ſein.
— 103 — 10 handeln l. Handeln.
— 114 — 2 des l. der.
— — — 2 nach l. noch.
— 117 — 13 del. das Comma nach werden.
— 122 — 13 [illegible] l. [illegible]
— 123 — 18 denn l. dann.

Ariſtoteles
Politik

und

Fragment der Oeconomik

Aus dem Griechiſchen überſetzt
und
mit Anmerkungen und einer Anal
des Textes verſehen

von

J. G. Schloſſer.

Erſte Abtheilung.

Lübek und Leipzig
bey Friedrich Bohn
1798.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede

ſtatt

der Einleitung.

In der Zeit, in welcher Jedermann ſich berufen glaubt, über Staatsformen und Revolutionen, Bürgerrechte und Regenten-Pflichten zu ſprechen und abzuſprechen, hat es mir nicht unnützlich geſchienen, das, was wir noch von dem Buch übrig behalten haben, welches Ariſtoteles vor ein Paar tauſend Jahren über die Politik geſchrieben hat, in Deutſcher Sprache bekannt zu machen.

Ich bin weit entfernt, zu glauben, daß dieſes Werk des Griechiſchen Philoſophen den unter uns wieder aufgewachten Streit zwiſchen den Ariſtokraten und Demokraten, Monarcholatern und Monarchomachen entſcheiden werde. Streitfragen, welche nicht der Verſtand, ſondern die Leidenſchaft aufwirft, ernährt und behandelt, können ſelten oder nie von den Philoſophen geſchlichtet werden. Aber dennoch halte ich dafür, daß der Vortheil noch immer groß ſeyn werde, den unſre Zeitgenoſſen aller Claſſen, Stände, Secten und Arten erhalten werden, wenn ſie dieſe Blätter durchleſen wollen.

Ariſtoteles ſchrieb, wie Jedermann weiß, ſeine Lehre von den Staatsverfaſſungen zu einer Zeit, in welcher Philipp und Alexander den Griechen viel zu wenig Selbſtſtändigkeit übrig gelaſſen hatten, als daß ſie unter den Staatsverfaſſungen zu wählen, oder daß ſie nur die, welche ſie von ihren Voraͤltern ererbt hatten, zu behaupten im Stande geweſen wären. Sie hatten vielmehr im Grunde kaum noch einen Staat, viel weniger eine Staatsverfaſſung. Eben ſo ſchrieb er für die Griechen eine Redekunſt, da ſie keine Redner, eine Dichtkunſt, da ſie keine Dichter, eine Sittenlehre, da ſie keine Sitten mehr hatten. Die Theorien pflegen gewöhnlich unter ſolchen Umſtänden zu entſtehen und am beſten zu gedeihen, entweder weil wir das Schöne und das Gute erſt kennen lernen, wenn wir es nicht mehr haben; oder weil wir uns durch die Anſchauung deſſen, was wir ſeyn könnten, über das tröſten wollen, was wir nicht ſind; oder endlich, weil die Energie des Denkens erſt dann aufwacht, wenn die Energie des Wirkens eingeſchlummert iſt.

So wie die letztere dieſer Urſachen mir beynahe alle die Philoſophen-Theorien nach Socrates veranlaßt zu haben ſcheint; ſo glaube ich auch, daß ſie den Ariſtoteles veranlaßt hat, ſeine Politik zu ſchreiben. Dieſe Politik, wie wir ſie wenigſtens jetzt in der Hand haben, iſt jedoch eigentlich keine Theorie über dieſen Gegenſtand. Vielleicht iſt ſie aber gerade deßwegen am nützlichſten. Man wird in dieſen Büchern mehr nicht finden, als eine Menge von Beobachtungen über den Geiſt der verſchiedenen Regierungsformen, über ihre Mängel, über die Gefahren, welche in einer jeden zu beſorgen ſind, über die Urſachen und die Veranlaſſung ihres Falles und ihrer Verwandlungen, über die Mittel, wodurch ſie erhalten und, wenn auch ihre Geſtalt noch ſo wenig annehmlich iſt, doch erträglich gemacht werden können.

Insbeſondere aber wird man hier von dem Ariſtoteles lernen, was der Zweck einer guten Staatsform, was ihr Geiſt iſt, und wie das Volk beſchaffen ſeyn muß, welches Anſpruch auf eine gute Staatsverfaſſung machen will. Wer aber das gelernt hat, und unparteyiſch die Geſinnungen, die Lebensart, die Sitten und Neigungen unſrer Zeitgenoſſen anſieht, der wird ſchon dadurch allein in den Stand geſetzt werden, ſo manche Prahlerey unſrer Ariſtokraten und ſo manche Gaukeley unſrer Demagogen zu durchſchauen und zu verachten, vielleicht auch ſeine eignen Anſprüche zu mäßigen, und mehr auf die Reform ſeines eignen Herzens und ſeines Hauſes, als auf die Reform eines Staats zu denken, deſſen Werth mehr von den Gliedern abhängt, aus welchen er zuſammen geſetzt iſt, als von dem, was dieſe Glieder zuſammen hält. Auch nur das zu lernen, iſt ſchon ein großer Gewinn!

Sollte ich mir aber auch hierin mehr Nutzen von dieſem Buch verſprechen, als es ſtiften wird; ſo wird es dennoch immer denen, welche das Original nicht leſen können oder nicht leſen mögen, angenehm ſeyn, zu ſehen, daß man vor mehr als zwey tauſend Jahren, eben ſo wie nun, über die beſte Staatsverfaſſung ſtritt, daß man damahls ſich eben ſo wenig als nun darüber vergleichen konnte, welche die beſte wäre, und daß man damahls ſchon einſah, wie man vielleicht auch nun bald einſehen wird, daß die Materie zwar die Form, aber dieſe nie jene beſſern kann.

Bey einem ſo mannigfaltigen Nutzen dieſes Ariſtoteliſchen Werks wundert es mich in der That, daß es noch keinem meiner Landsleute eingefallen iſt, daſſelbe in unſre Sprache zu überſetzen. Wahrſcheinlich haben ſich die eigentlichen gelehrten Kenner der Griechiſchen Sprache in die Materien, welche in dieſen Büchern abgehandelt werden, nicht finden können, oder ſie haben ſich in dieſelben nicht einſtudiren wollen. Und diejenigen, welche große Einſichten in die Materien hatten, wagten ſich vermuthlich nicht, die Schwierigkeiten zu bekämpfen, welche die Sprache dieſer Bücher dem Ueberſetzer derſelben überall in den Weg legt.

Ich traue mir bey weitem weder Sprachkenntniß noch Sachkenntniß genug zu, um mich einer Arbeit gewachſen zu glauben, an die ſich noch Niemand hat wagen wollen. Aber der Fleiß, mit welchem ich dieſes Buch ſtudirt habe, und die Klarheit, in welcher mir wenigſtens der Sinn des alten Philoſophen vor Augen ſteht, giebt mir doch die Hoffnung, daß ich einen nicht ganz unnützen Verſuch gemacht habe. Gelehrte Sprachkenner, ſcharfſichtige Philoſophen, erfahrne Staatsmänner werden vielleicht, welches ich ſehr wünſchte, ſelbſt durch dieſe meine Unternehmung veranlaßt, ſich die Mühe zu geben, mich da, wo ich gefehlt habe, zurecht zu weiſen, oder, was ich noch mehr wünſchte, ſelbſt die Hand anzulegen, und meinen Verſuch durch ihre vollkommnere Arbeit überflüſſig zu machen.

Selbſt die vollkommenſte Ueberſetzung dieſes wichtigen Stücks der Ariſtoteliſchen Philoſophie wird aber immer viel Mängel haben. Man weiß, welche Schickſale die Ariſtoteliſchen Schriften überhaupt gehabt haben. Den glaubwürdigſten Nachrichten des Strabo und Plutarch zufolge, welche Bayle in dem Artikel: Tyrannion, gegen den Athenäus unterſucht, haben die Schüler des Ariſtoteles nach Theophraſts und Neleus Tod keins von den Werken ihres Meiſters, wenigſtens nichts Wichtiges davon, in der Hand gehabt. Die Erben dieſes Neleus ſollen ſie lange in unterirdiſchen Gewölben vergraben gehalten haben, bis ſie erſt, als die Römer in Griechenland allmächtig wurden, aus der Hand eines unwiſſenden Bücherſammlers nach Rom geführet, und zu Sylla's Zeiten, unter der Aufſicht des Tyrannion, wieder einiger Maßen zuſammen gebracht wurden. Man kann ſich leicht vorſtellen, wie viele von den Werken dieſes Philoſophen überhaupt, unter dieſem Schickſal, verloren gegangen ſind, und wie diejenigen, welche wir noch haben, verdorben werden mußten.

Die Bücher von der Politik haben vielleicht noch ein ſchlimmeres Schickſal gehabt. So wohl die jüngern Griechen als die Araber, welche die andern Ariſtoteliſchen Schriften ſo emſig ſtudirten, ſcheinen ſie kaum dem Nahmen nach gekannt zu haben, wenigſtens geſteht, wie Conring in der Vorrede zu ſeiner Introduction erzählt, Averroes ſelbſt, daß er ſie nie geſehen habe. Wenn auch, wie ich mit Conring gern glaube, dadurch der Aechtheit dieſes Buchs Nichts benommen wird; ſo wird es doch um ſo viel begreiflicher, daß ein ſo ſpät erſt bearbeitetes Werk weder vollſtändig noch richtig bis zu uns gekommen ſeyn kann.

Auch eine bloß flüchtige Einſicht wird Jedermann überzeugen, daß daſſelbe nicht allein viel Lücken habe, ſondern daß auch die Ordnung der Bücher und der Abſchnitte ſehr verrückt worden iſt, und daß ſogar ganze Stellen und Abſchnitte fehlen, vielleicht manche andere, aus andern Büchern des Philoſophen, eingeſchoben worden ſind.

Schon lange haben die gelehrten Kritiker der vorigen Zeit deßwegen gerathen, die verſchobenen Bücher dieſes Werks in eine beſſere Ordnung zu bringen, und Cyriacus Stroza, ein vornehmer Florentiner, hat ſogar unternommen, die am Schluß des Werks offenbar fehlende weitere Ausführung zu ergänzen. So wie aber dieſe Bemühung ſehr ſchwach und übel ausgefallen iſt und dem Werk ſelbſt bey weitem nicht Genüge leiſtet; ſo wird auch keine Verſetzung der Bücher Ordnung und Methode in die Behandlung des Ganzen bringen. Oder könnte auch etwas in dieſer Ordnung verbeſſert werden, ſo bliebe dennoch in den einzelnen Abſchnitten wieder ſo manche Dunkelheit, ſo mancher Mangel des Zuſammenhanges übrig, daß es die Mühe der bloßen Verſetzung der Bücher nicht belohnen würde.

Einem Ueberſetzer eines ſolchen Werks bleibt bey ſolchen Umſtänden Nichts übrig, als durch ein fleiſſiges Studium des Ganzen ſich ſo viel möglich deutliche Begriffe von der Haupt-Idee des Schriftſtellers zu machen, und den Leſer, dem eine ähnliche Arbeit nicht zuzumuthen iſt, auf alle Weiſe behülflich zu ſeyn, daß er auch in den einzelnen Stellen deutlichen Sinn und Zuſammenhang nicht ganz vermiſſe.

Ich hätte ſehr gewünſcht, daß die Ueberſetzungen, welche ich bey dieſer Arbeit gebrauchen konnte, mir hier vorgearbeitet hätten, oder daß ich einen guten Commentar über dieſes Buch hätte brauchen können. Ich habe aber an den Orten, wo ich mich bisher aufgehalten habe, keinen, als den Commentar des Victorius, die Scholien des Zwinger und die Umſchreibung des Heinſius benutzen, auch keine Ueberſetzung zu Rath ziehen können, als die vom Lambinus, die vom Victorius und die vom Ramus. Eine Engliſche Ueberſetzung, deren Verfaſſer mir unbekannt iſt, habe ich anfangs bisweilen eingeſehen, ich fand aber ſehr bald, daß dieſe nur Engliſche Worte für die Griechiſchen gebe, ohne ſich viel um den Sinn, der ausgedruckt werden ſoll, zu bekümmern. Die andern Lateiniſchen Ueberſetzungen ſind allerdings da, wo das Griechiſche leicht iſt, ſehr treu; ſo bald aber eine Schwierigkeit begegnet, ſo ſuchen ſie auch nur das Dunkle in ähnlicher Dunkelheit auszudrucken. Victorius Commentar überſchwemmt ſeinen Text mit andern Worten, und wenn er ihn auch dann und wann erläutert, ſo ſorgt er doch nur für die einzelnen Stellen und bekümmert ſich wenig um den Zuſammenhang des Ganzen und die Folge der Gedanken. Zwingers Scholien leiſten ſelten einmahl ſo viel; und Heinſius Umſchreibung konnte keinen andern Weg gehen, als ſein Text ihn führte.

Alle dieſe Hülfsmittel und das öftere Leſen und Wiederleſen einzelner Abſchnitte, und ihre Vergleichung unter einander, haben mich doch endlich ſo weit geführt, daß ich größten Theils den Zweck, die Verbindung und die Abſicht der einzelnen Unterſuchungen mir etwas deutlich machen konnte. Aber damit durfte ich mich nicht begnügen. Meine Unternehmung legte mir auch die Pflicht auf, dem Deutſchen Leſer meine Ueberſetzung verſtändlich zu machen, ohne mein Original zu umſchreiben und ohne dem Philoſophen meine Gedanken unterzuſchieben.

Dieſen Endzweck konnte ich nicht anders erhalten, als durch eine Art von commentirenden Anmerkungen, womit ich alſo den Text wenigſtens da, wo er mir dunkel ſchien, begleiten mußte.

Dieſe Mühe hielt ich anfangs für unnöthig, vielmehr hatte ich mir vorgeſetzt, dieſes Werk mit ganz andern Anmerkungen zu verſehen. Ich wollte nämlich ſonderlich aus den andern alten und neuern Geſchichten, welche dem Ariſtoteles nicht bekannt waren und nicht bekannt ſeyn konnten, ſeine Sätze entweder beſtätigen, oder erläutern, oder erklären. Ich fand aber bald, daß dergleichen Bemerkungen oft zu weit abführen, und immer unnütz ſeyn würden, wenn der Leſer nicht vorher ſeinen Schriftſteller durchaus verſtanden haben würde. Ich hielt alſo für beſſer, dieſe Bemerkungen auf eine andere Zeit zu verſparen, und behalte mir vor, künftig vielleicht über einzelne Stellen dieſes Werks, etwa nach Art der Discorſi des Macchiavelli über den Livius oder des Ammirato über den Tacitus, das, was mir einige Aufmerkſamkeit zu verdienen ſcheint, vorzutragen. Für jetzt aber mußte ich am meiſten darauf denken, wie ich den Text am beſten erklären möchte. So ſehr durfte ich und wollte ich mich jedoch nicht beſchränken, daß ich da, wo Ariſtoteles mir offenbare Unrichtigkeiten anzugeben ſchien, dieſes nicht hätte bemerken ſollen, oder daß an den Stellen, wo mir die Ausdrücke und die Darſtellung des Philoſophen Mißdeutungen ausgeſetzt ſchienen, oder wo die Ideen deſſelben zu ſehr von unſerer Denkungsart verſchieden ſind, die Betrachtungen, die mir dabey eingefallen ſind, unterdrücken müßte.

Es ſchien mir außer dem, daß ein Buch wie dieſes in die Hände ſehr verſchiedener Leſer fallen würde, und daß vielen unter ihnen manche Anſpielungen auf alte Geſchichten oder alte Sitten undeutlich, manche Nahmen, welche Ariſtoteles anführt, unbekannt oder ihrem Gedächtniß entgangen ſeyn möchten. Ich habe deßwegen, auch dieſen Leſern zu gefallen, das Nöthige bemerkt. Dagegen bin ich deſto ſparſamer mit Aufzählung von Varianten und Sprachbemerkungen geweſen. Die erſtern würde ich aus Conring und Sylburg leicht, ohne großen Aufwand von Zeit und Mühe, haben anbringen können. Sie würden aber ganz unnütz geweſen ſeyn. Und die Sprachbemerkungen erforderten eine viel ausgebreitetere Kenntniß der Sprache, als die iſt, welche ich beſitze. Da aber, wo ich Grund von meiner Ueberſetzung angeben mußte, da durfte ich mich auch von ſolchen Bemerkungen nicht frey ſprechen. Eben ſo wenig durfte ich Conrings häufige Deutungen auf Lücken, wo ich keine fand, übergehen. Die ausgebreitete Gelehrſamkeit dieſes Mannes erweckt allerdings ein günſtiges Vorurtheil für ſeine Bemerkungen, und ich hielt es für eine ſchwer zu rechtfertigende Anmaßung von mir, wenn ich da, wo dieſer Gelehrte Lücken fand, Alles für zuſammen hängend angegeben hätte, ohne den Leſer von meinen Gründen zu unterrichten.

Da die Abſichten, in welchen ich dieſe Anmerkungen ſchrieb, ſo mannigfaltig waren, ſo konnte ich nicht verhindern, daß deren mehrere wurden, als ich gewünſcht hätte. Einige hätte ich zwar, wenn es mir bloß darum zu thun geweſen wäre, mein Original verſtändlich zu machen, weglaſſen oder ſehr verkürzen können. Ich hatte aber zugleich die Abſicht, diejenigen Ideen des alten Philoſophen, welche nicht ganz veraltet ſind, auch für uns brauchbar zu machen, wenigſtens Anlaß zu geben, daß ſie von einſichtsvollen Leſern geprüft und benutzt werden. Und mein Zweck bey dieſer Arbeit iſt größten Theils verfehlt, wenn ſie nur denen in die Hand fällt, welchen es bloß darum zu thun iſt, zu wiſſen, was Ariſtoteles über die Politik gedacht haben mag. Wenn die Schriftſteller des Alterthums bloß in dieſem Geiſt der Neugierde geleſen werden, ſo hat man allerdings Urſache, zu fragen, wie neulich eine gelehrte Academie gefragt hat: welcher Nutzen dabey heraus komme, wenn man wiſſe, was die Alten in verſchiedenen von den Neuern viel weiter gebrachten Wiſſenſchaften geleiſtet haben? Gewöhnt man ſich aber, die Gedanken der Alten, zumahl in dem, was zu dem ſittlichen Menſchenleben gehört, immer mit dem, wie wir über dergleichen Gegenſtände denken, zu vergleichen; ſo wird man jene Frage, um wenig zu ſagen, ſehr überflüſſig finden. Jedes Zeitalter hat ſeine Vorurtheile, und man wird ſich nicht leichter von ſeinen Vorurtheilen losmachen können, als wenn man diejenigen, welche man jetzt hat, mit denen vergleicht, welche man vordem gehabt hat. Jedes Zeitalter hatte Irrthümer, die es für Wahrheiten hielt; jedes ging falſche Wege, die es für die rechten hielt; jedes ſah Irrlichter für Sonnen an; jedes hing an Auctoritäten, Schulen, Secten. Wenn nun jedes auch immer nur ſich ſelbſt betrachten will; wie wird es ſeinem Urtheil trauen können? Die Wahrheit liegt immer in der Mitte; wie will man aber die Mitte finden, wenn man nicht auch auf die Seiten ſieht! Wenn wir im Alter weiſer werden, ſo werden wir es meiſt nur durch Rückblick auf unſre Jugend; und nicht ſelten muß ſich der Mann ſchämen, daß er nicht beſſer iſt, als er in den Jünglingsjahren geweſen iſt.

Wer unter den Leſern dieſes Werks über den Gebrauch der alten Schriftſteller eben ſo denkt, der wird mir einige Anmerkungen, welche ich wegen dieſes Seitenblicks auf unſre Verhältniſſe beygefügt habe, und welche nicht bloß auf die Erklärung meines Originals abzwecken, leicht vergeben. Indeſſen iſt doch dieſe Erklärung immer mein Hauptzweck geweſen.

Auch dieſer Zweck war jedoch mit bloßen Anmerkungen nicht erreicht. Dieſe konnten allenfalls nur einzelne Stellen erläutern und brauchbar machen; und da der Philoſoph noch über dies manche Idee an manchen Orten in verſchiedenen Geſichtspuncten darſtellt, ſo mußte ich, um ſeiner Darſtellung nicht vorzugreifen, auch meine Erklärung oft vertrennen. Es fehlte alſo immer noch an der zuſammen hängenden Darſtellung des Ganzen. Dieſen Mangel zu erſetzen, fand ich für nöthig, den Inhalt eines jeden Abſchnitts überall genau und vollſtändig anzugeben, und an den Schluß des ganzen Werks eine Analyſe anzuhängen, welche die Verbindung des Ganzen darſtellen ſoll.

Die Mühe dieſer Analyſirung würde ich haben ſparen können, wenn der elegante Verfaſſer der Reiſen des Anacharſis in ſeiner Analyſe, im vierten Th., S. 1777, die Politik des Ariſtoteles ſo hingelegt hätte, wie ſie ausſieht, nicht ſo, wie er wollte, daß ſie ſoll angeſehen werden.

Schwerlich wird ein Leſer des Ariſtoteles den Philoſophen in Barthelemy's Darſtellung wiederfinden. Sein Anacharſis ſah das Buch an wie einen Haufen unordentlich durch einander geworfener Blumen, und hielt ſich berechtigt, aus dieſen ſich nach Wohlgefallen einen Strauß zuſammen zu binden, auch wohl hier und da, der Abſtufung der Farben zu Liebe, fremde Blumen mit einzubinden. Er erlaubt ſich, Alles, was Ariſtoteles in einem gar andern Sinn geſagt hat, nach ſeinem eignen Sinn zu gebrauchen, und durch eine eigenmächtige Zuſammenſtellung ein Syſtem als Ariſtoteliſch darzulegen, in welchem man überall den Ariſtoteles zu hören glaubt, und nur den Franzöſiſchen Anacharſis hört. Das iſt allerdings nicht möglich, daß man dieſes Werk in treuer Verfolgung der Ordnung, wie es da liegt, analyſiren könne. Allein man muß doch wenigſtens von der Haupt-Idee des Philoſophen ausgehen, und die Neben-Ideen deſſelben bloß da anbinden, wohin ſie wirklich gehören. Ich habe geſucht, dieſen Plan zu verfolgen; und wenn ich meine Abſicht nicht ganz verfehlt habe, ſo wird eine ſolche Analyſe hinlänglich ſeyn, die zerſtreut und verwirrt liegenden Ideen dieſes Werks wenigſtens unter Einen Geſichtspunct zu bringen.

Aber ungeachtet aller dieſer Bemühungen wird man denn doch den Hauptzweck, auf welchen Ariſtoteles die ganze Staatskunſt bezieht, nicht deutlich und nicht richtig einſehen, wenn man ſich nicht erinnert, wie dieſer Philoſoph über die Sittenlehre dachte. Er ſucht dieſen Zweck der Staatskunſt in einem Zuſtand, in welchem jedes Glied des Staats nach den Regeln der Tugend wohl leben könne. Was aber ihm Tugend iſt, das kann ſeine Politik nicht lehren, ſondern das muß aus ſeiner Ethik geſchöpft werden. Er erklärt in dieſem Buch die Politik ſelbſt, ganz im Geiſt der Griechiſchen, vielleicht von den Pythagoräern erborgten, Denkungsart, für den erhabenſten Theil der Sittenlehre; und an dem Schluß deſſelben, wie wir dieſes Buch wenigſtens in der Hand haben, werden beyde dieſe Wiſſenſchaften genau verbunden.

Ariſtoteles bemerkt in dieſem Schlußabſchnitt der Ethik, daß zwar manche Menſchen von Natur ſchon geneigt wären, der Tugend gemäß zu leben, daß aber dieſes bey weitem nicht der Fall der großen Menge wäre, daß ſogar die Wenigſten durch den bloßen Unterricht tugendhaft würden, ſondern daß Gewohnheit und Erziehung zur Tugend entweder Alles allein thun, oder doch den Menſchen vorbereiten müſſen, gute Lehre anzunehmen. Die Wenigſten, ſagt er hierauf, verſtehen aber, wie ſie die, welche ihrer Aufſicht anvertrauet ſind, recht erziehen ſollen; und ſehr Viele können auch außer dem nur durch Strafen und durch ſinnliche Mittel zu der Tugend geführt, wenigſtens von dem Laſter abgehalten werden. Es müſſen alſo Geſetze ſeyn, welche die Erziehung auf den rechten Zweck lenken, und diejenigen, welche ſich durch Nichts beſſern laſſen, in Schranken halten können. Weder die eigentlichen Staatsmänner, fährt darauf der Philoſoph fort, können aber die Wiſſenſchaft, welche Geſetze am beſten gegeben werden ſollten, lehren, denn ihre Kenntniß von dieſen Dingen iſt meiſt bloß empiriſch und nicht auf allgemeine Principien gebauet; noch können es die Sophiſten und Redner, denn dieſe halten die Politik und die Redekunſt für einerley, halten die Geſetzgebung für leicht, und haben in dem practiſchen Theil der Staatskunſt keine Uebung. Da nun alſo alle dieſe Männer zu ungeſchickt wären, eine ſolche Wiſſenſchaft zu lehren, ſo wolle er ſelbſt, dieſe höchſte Wiſſenſchaft der menſchlichen Philoſophie darzulegen, unternehmen; „und wenn vielleicht von den Vorfahren etwas Gutes über dieſen Gegenſtand geſagt worden „wäre, wolle er das durchgehen, hernach wolle er, aus ſeiner „Sammlung mehrerer ſchon beſtehender Staatsverfaſſungen, bemerken, was dieſelben erhalten, was ſie verdorben „habe, wie jede beſchaffen geweſen ſey, und aus welchen „Urſachen einige gut, andere ſchlimm verwaltet worden „wären. Wenn er nun dieſes Alles ſo durchgegangen und „unterſucht hätte; ſo würde ſich vielleicht finden laſſen, „welche Verfaſſung die beſte wäre, und wie jede einzurichten, mit welchen Geſetzen und Gebräuchen jede zu verſehen wäre.“ Hierauf folgt in unſern Ausgaben noch die Formel: „Wir fangen alſo an, und ſagen“; mit welcher denn die Politik mit der Ethik in den engſten Zuſammenhang gebracht wird.

Nicht allein aus dieſer vielleicht verdächtigen Stelle, *) ſondern auch aus mehrern Stellen der Ethik und der Politik, iſt dieſe Verbindung klar. Ohne jene im Auge zu haben, wird man manche Stelle von dieſer gar nicht, manche ſehr falſch verſtehen. Um alſo Alles zu erſchöpfen, was mir zur Erklärung dieſes Werks nöthig ſcheint, muß ich auch noch wenigſtens meine Anſicht von der Ariſtoteliſchen Moral, und wie weit dieſe auf die Politik des Ariſtoteles Einfluß hat, in dem äußerſten Umriß darlegen.

Die drey größten und merkwürdigſten Philoſophen des Alterthums, Socrates, Plato und Ariſtoteles, haben die Philoſophie alle Drey in einem ſehr verſchiedenen Licht

---

*) Der Schluß dieſer Stelle und der Anfang der Politik hängen nicht zuſammen, auch verfolgt Ariſtoteles den Plan, der hier angelegt wird, gar nicht. Wenn man nun alſo auch, wie ich glaube, mit Recht, das Zeugniß des Cicero verwirft, der die ganze Ethik für ein Werk des Nicomachus, des angenommenen Sohns des Philoſophen, angiebt; ſo ſcheint mir doch, daß dieſer Schluß der Ethik von einer fremden Hand hinzu geſetzt worden iſt. Vielleicht iſt es aber auch möglich, daß man die Beſchreibungen der Staatsverfaſſungen und die Bücher über Plato's Republik nachher von der Politik geſondert und für eigne Werke des Philoſophen angeſehen hat. Wenigſtens ſcheint des Diogenes Laert. Verzeichniß der Ariſtoteliſchen Schriften ſehr unzuverläſſig, und die Zahl der Bücher, die er angiebt, iſt wahrſcheinlich höchſt willkührlich, da man Grund hat, zu glauben, daß dieſe Bücherabtheilung nicht von dem Philoſophen ſelbſt herkommt.

betrachtet. Socrates glaubte, die Philoſophie könne, und müſſe, wenn ſie rechter Art wäre, ſich mit dem alltäglichen Menſchenleben vereinigen und in dieſem allein ihre ganze Kraft wirkſam ſeyn laſſen.

Dem Plato zeigte ſich die Philoſophie auf einer viel höhern Stufe. Wer ſich ihr nahen wollte, mußte, nach ihm, ſich über das gewöhnliche Menſchenleben erheben.

Ariſtoteles endlich meinte, die Philoſophie müßte ihren Gang allein gehen, und dürfte höchſtens dann und wann zum Lebensgebrauch ſich herab laſſen, damit nicht da Alles in Verwirrung und Unordnung geriethe.

Der erſte dieſer Philoſophen wollte nur gute und edle Menſchen, der andere wollte gottähnliche, der dritte wollte nur erträgliche Menſchen bilden.

Socrates ſah ſo gut als einer der alten oder neuen Philoſophen, daß der Verſtand gewiſſen Geſetzen und Formen unterworfen wäre, und daß in der menſchlichen Vernunft gewiſſe Grundſätze lägen, nach welchen alles Gedachte ſich ordne und forme. Aber eben weil dieſe Formen und dieſe Grundſätze dem Verſtand und der Vernunft von Natur eigen wären, glaubte er, daß man ſich der Mühe überheben könnte, ſie in ängſtliche Abſtractionen zu zergliedern, und daß, wer es thue, ſich nur immer mehr verwirren werde. Er ſah, daß auch der gemeinſte Menſch in den gewöhnlichen Vorfällen des Lebens ſich in dieſen Dingen ſelten trüge. Er glaubte, Jedermann wiſſe: daß, was iſt, iſt; daß Einiges möglich, Anderes unmöglich wäre;

u. ſ. w. Fiele auch manchmahl in der Anwendung des Begriffs von dem Möglichen und Unmöglichen, von Zeit und Raum, oder von Urſache und Wirkung, ein Irrthum vor; ſo liege der Fehler doch nicht darin, daß die Menſchen ſich von dieſem Allen keine klaren Begriffe gemacht hätten, ſondern darin, daß ſie dieſe Begriffe anwendeten, ehe ſie die Sachen kenneten, auf welche ſie angewendet werden ſollten. Da Socrates dieſes Alles ſah, glaubte er, daß der Menſchenſinn zu der ächten Philoſophie hinreiche. Er wurde in dieſer Idee auch ferner noch dadurch beſtärkt, daß er den Verſtand des Menſchen nicht für ein ſelbſtſtändiges Weſen hielt, ſondern bloß für eine Kraft des innern Menſchen, deren einziger Zweck wäre, dieſen innern Menſchen zu überzeugen, um ihn bloß in dem Kreis gut wirken zu machen, in welchen er geſetzt worden wäre; daß aber dieſe Kraft des Menſchen ſich in den kleinſten Dingen eben ſo äußere, als wie in den größten. Dieſe Art, über den menſchlichen Verſtand zu denken, führte ihn auf die Methode, durch bloße Inductionen aus den gemeinſten Erfahrungen und Kenntniſſen des gemeinen Lebens die erhabenſten Wahrheiten überzeugend zu lehren: zugleich aber ſetzte auch die Idee, die er ſich von dem Zweck des menſchlichen Verſtandes gemacht hatte, ſeinen Unterſuchungen Grenzen; und Alles, was den Menſchen in ſeinem Kreis nur gelehrter, nicht beſſer, zufriedener mit ſich, weiſer, zum Guten thätiger, der Gottheit angenehmer, für die Zukunft ruhiger machen konnte, hielt er für

Auswüchſe der Philoſophie, denen man keinen Augenblick ſeiner Zeit und ſeines Nachdenkens ſchenken dürfe, noch ohne Gefahr ſchenken könne. Die natürliche, hohe Einfalt des Geiſtes dieſes Weiſen und ſein wohlwollendes Herz mögen zu dieſer Art zu denken viel beygetragen haben, aber die äußern Umſtände thaten wohl auch nicht wenig. Er hatte Athen noch in ſeinem Flor geſehen, und nährte immer noch die Hoffnung, daß ſein Vaterland wieder empor kommen könnte, wie ſeine Unterredung mit dem jungen Pericles und mehrere in den Denkwürdigkeiten beweiſen. Dieſes erhielt ſein Vertrauen auf die menſchliche Natur und ſeinen Glauben an die Tugend. Er lebte außer dem meiſtens mit der Claſſe der armen und verachteten Bürger, unter welchen er geboren war, und unter welchen immer Menſchenſinn und Gefühl für das Gute am letzten verloren gehen. Außer dem begleiteten ihn überall die beſten Jünglinge des Volks; und wollte ihm ein ſchlechter ſich nahen, ſo trieb er ihn entweder von ſich, oder er verſcheuchte ihn mit ſeinem Spott, wie Xenophon in der Unterredung dieſes Weiſen mit dem Euthydem bemerkt. Alles das trug bey, die Einfalt und die Beſcheidenheit des Denkens und Empfindens in ihm zu erhalten, mit welchen die Gottheit, wie ich glaube, uns Alle beſchenkt, und welche zu bewahren wir zu wenig aufmerkſam ſind.

Plato fand ſich in einer andern Lage. Seine Jugend und ſeine männlichen Jahre fielen in eine Zeit, in welcher Athen ſchon zu tief gefallen war, als daß es ſich, ohne eine gänzliche Umſchmelzung, wieder hätte erheben können. Er ſelbſt war aus einer angeſehenen Familie, hatte ſelbſt unter denen, welche den Staat unterdrücken halfen, Freunde und Verwandte. Er hatte mit den geringen Bürgern keinen Umgang, und ſah in Athen und an dem Syracuſaniſchen Hof überall Nichts als ein beſtändiges Herumtreiben in den blendenden, übergüldeten Kleinigkeiten und Laſtern des Lebens. Dieſer Anblick flößte, auf der einen Seite, ſeiner wirklich ſchönen Seele einen Ekel gegen das gemeine Menſchenleben ein; aber auf der andern Seite zeigten ihm die auch zu hohen Ehren erhobenen, mit Gewalt und Reichthum verſehenen Pythagoräer wieder ſo viel Edles, Schönes und Großes in der menſchlichen Natur, er fand bey ihnen eine ſolche Gleichgültigkeit gegen Alles, was die Menſchen gewöhnlich für Glück und Größ achten, daß der Ekel, den er in ſeinem Vaterland und i Syracus gefaßt hatte, gerechter, ſich von der menſchliche Natur abwandte und ſich nur auf die menſchlichen Ding im engern Verſtand beſchränkte. Ihm ſchienen nun die menſchlichen Dinge nur ſo viele Hüllen von Götterkinder und er glaubte, daß alle Kraft der Philoſophie darauf a beiten müßte, dieſe Hüllen zu durchdringen und abz ſchütteln. In der künſtlichen Sprache, die er ſich bild mußte, nannte er die Grundſätze, aus welchen, die Zwec zu welchen, die Kräfte, mit welchen, dieſe Götterkind entkleidet von ihren Hüllen, handeln, Ideen der Gotthe das iſt, wie ich mir den Philoſophen erklären muß, w er mir nutzen ſoll: Thaten, wie ſie gethan werden müſſen, wenn ſie der Idee der Gottheit von dem, was Schön und Gut iſt, alſo von dem, was einſtimmt in die Harmonie des Ganzen, ähnlich ſeyn ſollen.

Eine Philoſophie, wie dieſe, war an ſich ſchon für den größten Theil der Menſchen ein verſchloſſenes Buch. Sie iſt mächtig und ſtark in den ſeltenen, großen Vorfällen des Lebens, oder in den einſamen Betrachtungen der in ſich gekehrten Seele; aber ſie kann ſich an den gemeinen Lebensgang nicht anſchließen. Auch flößte ſie dem Philoſophen ſelbſt, ich weiß nicht welche Geringſchätzung, gegen alle Menſchen ein, die ſich, ſey es aus Mangel ihrer Geiſteskräfte, ſey es wegen ihrer Lage in dem Leben, nicht zu dieſer Höhe hinauf ſchwingen können. Alle die ärmern und geringern Menſchen, die Socrates wohlwollende Weisheit freundſchaftlich trug, gütig aufhob, herablaſſend unterrichtete, die er mit ſchönen Hoffnungen erfüllte und brüderlich in die Geſellſchaft der Philoſophen aufnahm, wenn ſie mit reinem Menſchenſinn und treuer Liebe zum Guten zu der Geſellſchaft der Guten gehörten: alle die ſchloß Plato, wenn ſie nicht auch erhabener Ideen, tiefſinniger Abſtractionen, geiſtiger Speculationen fähig waren, aus der eigentlichen Menſchengeſellſchaft aus, oder er ſetzte ſie doch ſo ſehr herab, daß ſie, nach ihm, ſich zu den Philoſophen eben ſo verhielten, wie die ſinnlichen Triebe und Neigungen des Menſchen ſich zu dem Verſtand des Menſchen verhalten.

Plato's Schüler, Ariſtoteles, ſah die Menſchheit auf einer gar andern Seite an. Er fand ſo viel Wahres und Schönes in dem Syſtem ſeines Meiſters, und wieder ſo viel Falſches, und Schiefes, und Ueberſpanntes, daß er es weder ganz verwerfen noch ganz annehmen konnte. Die mehr gedichteten als bewieſenen Grundſätze Plato's, und die künſtlich gewebten Netze der Sophiſten, die Sokrates nicht ausrotten konnte, und die nach deſſen Tod nur deſto kühner und ſtolzer wurden, nöthigten ihn, das Weſen und die Geſetze des Verſtandes, als des eigentlichen Werkzeugs der Philoſophie, näher zu erforſchen.

Die Kraft in uns, welche wir den Verſtand nennen, iſt von ſo beſonderer Art, ſo verſchieden von allen unſern andern Kräften, daß die Philoſophen nur ſelten ſich enthalten können, ſie, wie ſie der Lehre und der Unterſuchung wegen allein betrachtet werden muß, nicht auch ſelbſt für eine ſelbſtſtändige Subſtanz zu halten, die nur in dem Menſchen wohne, ohne mit ihm vereinigt zu ſeyn. So ſah Ariſtoteles ſie an. Der Verſtand allein floß aus von der Gottheit, kehrt, ſo weit er thätig iſt, allein zu ihr zurück. Der übrige Menſch beſteht aus zwey Theilen. Einer von dieſen iſt bloß thieriſch, und auf dieſen vermag der Verſtand Nichts; der andere kann den Verſtand hören und nach ſeiner Vorſchrift wirken, aber ſelbſt Nichts denken. Beyde dieſe Theile, und ſelbſt der Verſtand, ſo weit er leidend iſt, das iſt, wie ich es verſtehe: ſo weit er Erfahrungen haben muß, und nicht rein, aus Gründen a priori denkt, ſind ſterblich. In dem Theil des Menſchen, der die Vernunft hört, iſt ein Gefühl für Sittlichkeit, iſt Wohlgefallen an der Sittlichkeit, iſt Fähigkeit, ſittlich zu wirken; alſo Fähigkeit, unter mehrern möglichen Wirkungsarten ſich, vermittelſt des Gefühls der Sittlichkeit, nach der Anordnung des Verſtandes, zu Einer beſtimmen zu laſſen, oft, durch ein Geſchenk der Natur, ſich ſelbſt eben ſo zu beſtimmen, wie der Verſtand erkennt, daß die Beſtimmung ſeyn ſoll. Der thätige Verſtand iſt aber doch immer allein der eigentliche Menſch.

Wenn man einmahl anfängt, ſo wie Ariſtoteles, den Verſtand für eine eigne Subſtanz anzuſehen, ſo verliert er, wie Alles, was wir Kraft nennen, alle Grenzen, und ſein Ziel wird in das Unendliche hinaus gerückt. Er beſchäftigt ſich dann bloß mit ſeinen ſelbſt-gemachten Begriffen: und da ſein ganzes Beſtreben auf Einheit, Zuſammenhang, Ordnung gerichtet iſt, ſo verzweifelt er entweder, je mit ſeinem Werk zu Stande zu kommen, und wirft alle Wahrheit von ſich; oder er ſchließt einen engen Kreis um ſich und behilft ſich in dieſem mit bloß ſubjectiven Wahrheiten, wie er kann; oder er erweitert und dehnt ſo lange an ſeinen Begriffen, ſaugt durch Schlüſſe an Schlüſſen, ſo lange an ihnen, bis er ſich eine Verſtandes-Welt gebauet hat, die in ſich wenigſtens rund iſt, und nur von dem zerſtört werden kann, der entweder ſtark genug iſt, die Schlingen des Syſtemen-Netzes zu zerreißen, oder der mehr weiß, als Menſchen wiſſen können.

Der letztere war Ariſtoteles Fall, wie Baco ihn, ſo viel ich einſehe, mit Recht beſchuldigt. Viel mag der Character ſeines ſubtilen Verſtandes beygetragen haben, ihn zu dieſer Art von Philoſophie zu verleiten; vielleicht aber noch mehr ſein Schickſal, das ihn gleich aus der Schule des Plato an den kleinen Hof des Hermias, des Uſurpators von Atarne, und nachher an den Hof des Königs Philipp von Macedonien führte. In dem Umgang mit den Großen muß, wie Juvenal und Lucian bemerken, ein Gelehrter, und ſonderlich ein Philoſoph, Alles wiſſen. Ariſtoteles, der von Natur ſchon geneigt war, Alles wiſſen zu wollen, mußte alſo auch nun von Amts wegen ſich das Anſehen geben, als ob er Alles wiſſe. Was blieb ihm übrig, als die Lücken auszufüllen, wie er konnte?

Was Ariſtoteles auf dieſe Weiſe für die Speculation gethan hat, gehört nicht hierher, aber für die Sittenlehre war dieſer Weg gefährlich.

Wenn ein Philoſoph in ſein Syſtem verliebt iſt, ſo kann ſein Verſtand ſich oft auch mit leeren Sätzen, mit erbettelten Beweiſen, mit bloßen Worten begnügen. Aber nicht ſo die Ueberzeugung des Menſchen, die bis zur That lebendig werden ſoll. Dieſe erfordert allerdings weniger ſtrengen Zuſammenhang der Beweiſe, aber deſto mehr Uebereinſtimmung mit dem innern Sinn, der die Menſchen in den gemeinen Entſchließungen des Lebens leitet. Sie fordert Einfluß auf das Leben, auf die Empfindung, auf die Hoffnung, auf den Drang nach Glückſeligkeit, die keine Philoſophie dem geſunden Menſchen ausreden kann.

Alles das konnte die Philoſophie des Ariſtoteles dem Menſchen nicht gewähren. Zwar hatte ſeine Meinung von dem menſchlichen Verſtand ihn noch nicht ſo weit verführt daß er den Zweck der Moral in etwas Anderm als in der Glückſeligkeit hätte ſuchen ſollen: aber dadurch, daß er Alles, was nicht denkend iſt in dem Menſchen, bloß in den Kreis dieſes kurzen, unbedeutenden Erdenlebens einſchloß, und dem Verſtand allein eine ewige Dauer, obgleich auch die ohne Bewußtſeyn ſeiner Perſönlichkeit, verſprach; dadurch allein hat er ſchon die ſchönſte Ausſicht auf Glückſeligkeit, die tröſtlichſte und freundlichſte Hoffnung auf ein Leben unter lauter guten und ſchönen Weſen, ſelbſt aus der Phantaſie des Menſchen ausgeſtrichen: — und ach! wo keine Ausſicht in die Höhe iſt; wer mag da die Flügel ſchwingen, ſich empor zu heben!

So wie A. dem Menſchen Nichts zeigte, wohin er über das Erdenleben hinaus zu ſtreben ermuntert würde; ſo ließ er auch dort Nichts, das mit Wohlgefallen und Theilnehmung auf den Menſchen hätte herab ſehen ſollen.

Da er Gott bloß aus Verſtandesbegriffen ſuchen wollte, ſo fand er nur einen ſolchen Schatten Gottes, daß man Jahrhunderte lang ſtritt, ob er überhaupt einen Gott geglaubt habe. Billigere Unterſucher ſeiner Schriften haben das Andenken des Philoſophen von der Beſchuldigung des Atheismus losgeſprochen, und erſt neulich hat ein mit den Werken des Ariſtoteles innigſt vertrauter Gelehrter unläugbar bewieſen, daß derſelbe einen Gott, wenigſtens als Maſchine, in ſein Syſtem aufgenommen habe: *) zwar keinen Gott, der die Welt geſchaffen, keinen, der ſie planirt, keinen, der ſie geordnet hätte, keinen, dem an der Welt oder an Etwas, das in der Welt iſt, im dem geringſten gelegen wäre; aber doch einen Gott, welcher der von Ewigkeit her fertigen, bewegbaren, aber noch nicht bewegten Welt den erſten Stoß zur Bewegung gegeben hätte, und nun über dem oberſten Kreis ſitze und die höchſte Seligkeit, die Contemplation, wie von Ewigkeit, ſo in alle Ewigkeit, genieße. Wenn A. mehr nicht geben wollte, als einen ſolchen Gott, ſo hätte man ihm wohl auch den Nahmen erlaſſen können. Aber als ein ſolches bloß in ſich verſchloſſenes, contemplatives Weſen erſcheint der Ariſtoteliſche Gott auch in der Ethik, eben ſo in der Politik.

Eine Moral ohne Gott und ohne Unſterblichkeit ſoll, wie man uns wieder alle Tage ſagt, das Erhabenſte ſeyn, was der Menſch ſich denken kann. Ich glaube es nicht. Ich halte eine ſolche Moral bloß für ein Schulgewebe, das immer dann geflochten wurde, wenn der Verſtand ſich von dem Menſchen trennen und eine Rolle für ſich allein ſpielen wollte. Da Ariſtoteles den Verſtand ſo anſah, ſo wurde ſeine Moral auch ein ſolches Gewebe, dem frey-

---

*) *Vater* Vind. Theol. Arift. Hal. 1795.

ſich hier und da ein purpurner Lappen angenäht wurde, das aber dennoch ſchwerlich hinlangt, unſre Blöße zu bedecken, wenn der Sturmwind weht.

Ariſtoteles ging von der Unterſuchung unſrer Beſtimmung, (ἔργον,) aus. Dieſe findet er in der Thätigkeit. Jeder freut ſich nun deſſen, was ſeines Thuns iſt; darum gehört die Thätigkeit auch zu unſrer Glückſeligkeit. Das iſt etwa, wie Shakeſpear ſagt: The Soul's Joy lies in Doing, (Handeln iſt die Freude der Seele.)

Jeder Menſch hat alſo Thätigkeit. Aber doch iſt jeder Menſch nicht glücklich. Es muß alſo noch Etwas hinzu kommen, wenn dieſe Thätigkeit glücklich machen ſoll. Jeder Flötenſpieler bläſet die Flöte; aber nicht jeder kann ſich ſeines Spiels freuen, ſondern nur der, welcher die Geſchicklichkeit hat, gut zu blaſen. Dieſe Geſchicklichkeit heißt Kunſtgeſchick, (ἀρετή.) Was bey dieſer und bey allen Künſten Kunſtgeſchick heißt, nennt man in der Moral: Tugend.

Die Tugend iſt alſo eine Stimmung des Gemüths, (ἕξις,) nach vorher gegangener Ueberlegung freywillig, ſelbſtſtändig immer gut, thätig zu ſeyn.

Was iſt nun aber das Gute, das die jedem Menſchen eigne Thätigkeit zur Tugend macht? Jedes Werk iſt gut, wenn es gerade das hat, was es haben ſoll, nicht mehr und nicht weniger. Die Thätigkeit des Guten, welche Tugend ſeyn ſoll, muß alſo in Allem nicht mehr und weniger thun, als zu der That gehört.

Man wäre nun allerdings berechtigt, von dem Philoſophen den Maaßſtab zu fordern, nach welchem dieſes Meh oder Weniger abzumeſſen wäre. Aber ſtatt dieſen zu geben, beruft er ſich nur auf das innere Gefühl des reinen Menſchen und auf das Urtheil eines weiſen und verſtändigen Mannes. Dann geht er eine ganze Liſte von Tugenden und Laſtern durch, erklärt ſie, und unterſcheidet ſie, oft mit einem bewunderungswürdigen Scharfſinn, giebt aber überall keinen andern Character von den tugendhaften Handlungen an, als den, daß ſie überall gelobt, und von den laſterhaften keinen, als den, daß ſie überall getadelt würden.

Socrates ſagte nach dem Aeſop:

Μὴ κρίνετ' ἀρετὴν λαοδίκῳ σοφίῃ.

Man ſolle die Tugend nicht abwägen nach dem Urtheil des Volks. Wenn der Menſch aufhört, ſich für einen Gegenſtand zu halten, auf den das Auge der Gottheit gerichtet iſt; wenn er ſich in das große Ganze nicht weiter eingeflochten glaubt, als ſo weit der Kreis reicht, den er in ſeiner Erden-Wallfahrt beſchreiten kann; wenn er ſich keine Hoffnung machen kann, auch einſt mit Weſen zu leben, die ſeiner Seele, in den ſchönſten, reinſten, beſten Empfindungen, ganz verwandt ſind: dann hat er freylich Nichts, wonach er ſein Thun und Laſſen abmeſſen kann, als die λαοδικὸν σοφίαν, die Volksweisheit, die allgemeine Meinung der Menſchen, unter denen und für die er allein lebt. Die Stimme dieſer Menge verläugnet nun zwar freylich die

Stimme der Natur nie ganz und in Allem, aber ſie verdreht, verwirrt, verändert ſie doch meiſtens ſo ſehr, daß die beſſere Natur ſie nicht mehr für die ihrige erkennen kann.

Umſonſt ſucht dann der, der an ihr zweifelt, den weiſen verſtändigen Mann aus, auf den Ariſtoteles immer hinweiſet. Es gehört ſchon viel Weisheit dazu, um zu prüfen und zu urtheilen, wer weiſe iſt. A. erkennt das ſelbſt in dem Anfang ſeiner Ethik, wenn er die kindiſchen Jünglinge und die kindiſchen Männer von ſeiner Schule der Moral-Philoſophie ausſchließt. Geſetzt aber, es fände auch einer dieſen weiſen Mann; was wird er ihm nutzen, wenn auch der alle Tugenden und Laſter nach dem ſchwankenden: *Es wird gelobt, es wird getadelt*, abmißt, und keinen höhern Grund angeben kann, warum gelobt, warum getadelt wird?

Oder ſucht er dieſen höhern Grund in dem ſittlichen Gefühl, welches die Natur dem Menſchen eingegeben hat? Unſtreitig hat ein jeder Menſch ein ſolches Gefühl aus der Hand der Natur erhalten. Ohne ein ſolches Gefühl wäre er keiner Moral fähig. Aber auch hier erkennt Ariſtoteles ſelbſt, ſo wohl in der Moral als in ſeiner Politik, daß, wenn man aus der Natur des Menſchen einen Schluß ziehen will, man die reine, unverdorbene, durch Erziehung, Gewohnheit, Umgang, Leidenſchaften nicht verdrehte, Natur vor Augen haben müſſe. Woraus iſt nun zu urtheilen, welche Natur die richtige oder die verkehrte iſt, wenn das Gefühl ſich gewöhnt hat, nur das als gut zu fühlen, was gelobt, nur das als böſe, was getadelt wird, und wenn die, welche loben, und die, welche tadeln, eben ſo verkehrt und ſo verdorben ſeyn können, als der, der ſie fragt?

Es ſey aber das Gefühl richtig; was für eine Energie läßt ihm eine troſtloſe Philoſophie übrig, die dem Verſtand allein eine Art von Unſterblichkeit gewährt und den ganzen übrigen Menſchen nach einem Traum weniger Jahre wie ein ausgebrauchtes Werkzeug hinaus wirft aus der lebendigen Natur? Iſt ein ſolcher Traum irgend einer Anſtrengung werth? und ſind nicht in dem Traum, wie der Philoſoph ſelbſt bekennen muß und bekennt, ſo viel andere Gefühle, die dem ſittlichen Gefühl widerſtehen und die ſo viel lebendiger und thätiger ſind? Wie ungleich wird da der Kampf zwiſchen jenen und dieſem! Nur dadurch kann dieſer Kampf gleich gemacht werden, daß der Menſch das moraliſche Gefühl als ewig dauernd, die andern alle als vergänglich anſieht.

Und noch mehr! Nach dem Syſtem des Philoſophen kann dieſes moraliſche Gefühl, kann die aus demſelben fließende Tugend auch nicht einmahl allein glücklich machen. Wie ſollte ſie! Zu ihrem Weſen gehört Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit iſt aber nur auf das Erdenleben beſchränkt, und wer kann da thätig ſeyn ohne Werkzeuge? Vermögen, Anſehen, geehrter Stand, Geburt, wenigſtens über der Linie des Pöbels, Geſundheit, gute Geſtalt, ſchöner Verſtand, Alles das muß der Tugend zur Seite ſtehen; wie kann ſie ſonſt in dem Kreis wirken, für den der Menſch allein beſtimmt und auf die Welt geſetzt worden iſt? Ohne dieſe Dinge alle kann freylich der Arme, der Geringe, der Unmächtige, der Kranke, der Ungeſtaltete, mit der Tugend ſeine Würde behaupten, aber glücklich kann ſie allein ihn nicht machen! Selbſt die Tugend, welche der Philoſoph für die höchſte hält, ſelbſt die Contemplation kann, wenigſtens ſo lange, bis der Verſtand in das unvergängliche Verſtandes-Meer zurück fließt, nicht ohne ſolche Hülfsmittel glücklich machen! So ſagt der Philoſoph, nicht an einer Stelle ſeines Buchs, ſo ſpricht er überall in ſeinen moraliſchen Schriften. Freylich ſein reicher, angeſehener, geehrter, geſunder Tugendhafter braucht alle dieſe Vorzüge nicht, um in Wolluſt, mit Stolz und Glanz zu leben. Er braucht ſie nur um ihrer ſelbſt willen, das iſt: um durch ſie thätig nach der Vorſchrift der Tugend zu werden, mit Beyfall ſeines Herzens, und, wie die Tugend des Prodicus ſagt, um das Lieblichſte zu hören, was Menſchenohren ſchallen kann, das Lob ſeines Werthes. Aber, was iſt dem Menſchen gewöhnlicher, als: das, was er hat, mit dem zu verwechſeln, was er iſt? Was pflegt die Volksmeinung mehr zu loben? dieſes oder jenes? Und dann: Wo bleibt der Reitz zu der Tugend für den Elenden und Armen, wenn ſie den nicht glücklich machen kann? Sie giebt ihm Würde, ſagt man. Und das ſoll ihn tröſten, beruhigen, beharrlich im Guten machen? Hat die Tugend keinen andern Zweck, als thätig zu ſeyn, ſo iſt ſie leer, wo die Werkzeuge und die Gelegenheit zu den Thaten fehlen. Hat ſie aber Zwecke, auf die ſie hindeutet, außer der bloßen Wirkſamkeit; dann giebt die Liebe zu den Zwecken dem, welchem die That unmöglich iſt, eben das, was die That ſelbſt geben könnte!

Die Moral iſt nicht dazu da, uns ein bloßes Gemählde in den Palläſten, irgend eine Verſtandes-Welt zu zeichnen. Der Menſch hat ſittliche Gefühle, aber er hat auch unſittliche. Der Zweck der Moral iſt allein der, jene zu ſtärken gegen dieſe. — Doch ich wollte den Ariſtoteles weder prüfen noch widerlegen. Ich wollte nur ſeine Moral hinlegen, um ſeine Politik verſtändlicher zu machen.

Dieſe Moral des Ariſtoteles war, wenn ſie auch für die Tugend nicht leiſtet, was man von ihr erwartet und fordert, doch in der That ungleich brauchbarer für die Politik, als die Moral des Plato. An ſich iſt es ſehr ſchwer, die Moral mit der Politik zu binden. Wenn jene rechter Art iſt, ſo muß ſie aus der Natur des Menſchen das Band nehmen, das den Menſchen einflechten ſoll in die Harmonie der Natur; die Politik iſt immer ein Werk der Kunſt.

Plato wollte die Politik zu ſeiner Moral hinauf ſchwingen; aber welche Maſchinerie brauchte er, um ſeinen Plan der exaltirten Phantaſie nur einiger Maßen annehmlich zu machen! Den größten Theil ſeines Volks mußte er vor allen Dingen dem Leſer ganz aus den Augen rücken, denn dieſen hoffte er nie zu der Höhe hinauf zu heben, woher er ſeine moraliſchen Ideen genommen hatte. Dann mußte er ſeine Staatswächter durch eine unabläſſig-ängſtliche Erziehung an die Uebungen einer Tugend gewöhnen, die ſie ſo gut als gar nicht kannten und nur durch die Gewohnheit gelernt hatten. Endlich mußte er aus dieſen einige erhabene Seelen, die neben dem größten durchdringendſten Verſtand der lebendigſten, brünſtigſten Liebe für die Idee des Guten fähig waren, ausleſen, um ihnen an ſeiner allegoriſchen Mauer das volle Licht zu geben. Und das Alles nur, um einen Pöbelhaufen zu hüten, um welchen er ſich in ſeinen ſonſt ſo erhabenen Dichtungen ſo gut als gar nicht mehr bekümmerte.

Wenn man Ehrfurcht vor dem edeln Philoſophen hat, — und wer, der ſeine Schriften lieſ't, wird ſich dieſer Empfindung erwehren können oder wollen? — wenn man den Schüler des Socrates nicht gern beſchuldigen will, daß er einen bloßen Traum für einen ausführbaren Plan hingelegt habe: dann wird man dem Gelehrten Dank wiſſen, der neulich beweiſen wollte, daß die ganze Republik des Plato bloß eine in einem großen Gemählde dargeſtellte Abhandlung über die Gerechtigkeit wäre. *) Und doppelt ungern wird man dann ſehen, daß Ariſtoteles dieſe Abhandlung

---

*) *Morgenstern* Commentationes tres de Platonis Republica. Halae 1794.

nicht allein im ganzen Ernſt für eine wirkliche Lehre der Staatskunſt ausgab, ſondern daß er ſie auch noch über dies da kritiſirte, wo ſie am wenigſten Blößen gab.

Ariſtoteles brauchte bey ſeiner Staatskunſt allerdings keine ſo künſtliche Maſchinerie, um das, was er Tugend nennt, in ſeinen Staaten blühen zu machen. Sein καλὸν war nicht das Schöne, auf welchem Plato und die Schule der Academie allein beruhten, und welches ſie von den Sitzen der Gottheit verhohlten. Das καλὸν der Peripatetiker war das bloße Ehrbare, das Anſtändige, welches in dem Umgang der Menſchen ſich bildet, und da anfängt und ſich endigt. Oder, erhob ſich dieſe Schule über dieſe Art der Sittlichkeit von menſchlichem Gepräge, ſo war das höchſte καλὸν bloß das, verſchloſſen in hohen Contemplationen, das Reich des Verſtandes auszubauen. Dieſe hohe, in den Augen der Peripatetiker allein unſterbliche, Tugend war aber nur das Eigenthum weniger Günſtlinge der Natur. Alle Andere konnten mit dem gemeinen Ehrbaren ſchon ſehr tugendhaft ſeyn. Bey dem Einfluß der Geſetze und der Erziehung auf die Geſinnungen der Menſchen war es demnach dem Baumeiſter eines Staats viel leichter, entweder das, was er zu Tugend machen wollte, wirklich dazu zu prägen, oder ſich der Geſinnungen der Staatsglieder zu bedienen, um die von dieſen Geſinnungen allein abhängige Tugend dauerhaft zu machen und ſie für ſeinen Staat zu benutzen. Wenn Plato die Staaten, die mit ſeinem Ideal von Tugend nicht überein ſtimmten, gar nicht zu verbeſſern unternimmt; ſo konnte hingegen Ariſtoteles unternehmen, allen Arten von Staaten und Staatsformen, wenn ſie nur nicht ganz die Selbſtſtändigkeit des Menſchen aufheben, Regeln, wie ſie ſich erhalten können, und Mittel, wie ſie das, was allzu rauh an ihnen wäre, abſchleifen ſollten, anzugeben. Denn in allen beſtimmte die Meinung des Volks das Ehrbare und Anſtändige; folglich war es allen möglich, ſeine Tugend auszuüben. Und wollte er die beſte Staatsverfaſſung idealiſiren; ſo durfte er nur ſein Volk an die Griechiſche Ehrbarkeit, die, wie ſeine Nation glaubte, die ächte wäre, durch Erziehung und Geſetze gewöhnen, und konnte ſicher ſeyn, daß ſein guter Bürger auch ein tugendhafter Menſch ſeyn müſſe.

Wenn man mit dieſen Begriffen von der Tugend die Politik des Ariſtoteles lieſ't, ſo wird man leicht einſehen, warum er ſo viel toleranter in der Beurtheilung der Staatsverfaſſungen war, als Plato geweſen iſt.

In allen Staatsformen, die er betrachtet, und ſelbſt in derjenigen, welche er für die beſte hielt, ſah er nur immer darauf, daß Ruhe und Ordnung erhalten würden, welche nicht beſſer erhalten werden können, als wenn die gemeine Meinung der Tugend ihre Sanction giebt. Er hielt freylich einige Verfaſſungen für beſſer als die andern, aber immer nur in Rückſicht auf die Menſchen, welche ſie dulden mochten, oder auf die größere Wahrſcheinlichkeit, Ruhe und Ordnung in ihnen zu erhalten; und in einigen ſehr ſchönen Abſchnitten des ſiebenten Buchs konnte er es nach ſeinen Begriffen, eher als wir nach den unſern, ſogar für möglich halten, daß ein ganzer Staat eben ſo tugendhaft ſeyn könne, als wie ein einzelner Menſch.

Da ſein Werk nicht vollendet worden, wenigſtens nicht ganz ausgeführt zu uns gekommen iſt, ſo kann man freylich nicht beurtheilen, was für Geſetze er gegeben haben würde, um einen nach ſeinem Begriff tugendhaften Bürger ſeines idealiſchen Staats zu ziehen; aber aus dem, was von ſeinen Vorſchlägen noch übrig iſt, ſieht man doch ſchon ſo viel, daß auch er, ganz im Geiſt der Alten, den Menſchen überall in dem Bürger verloren hat.

Den Anaxagoras fragte Einer ſeiner Landsleute, warum er ſich nicht mehr um ſein Vaterland bekümmere. Der Philoſoph deutete gen Himmel, und ſagte: Ich ſorge für nichts Anderes. Geſinnungen wie dieſe ſtimmten nicht in den Patriotismus der Alten. Aber die peripatetiſche Moral deſto mehr. Es würde zwar ungerecht ſeyn, wenn man dieſe Schule und ihre Freunde, Cicero, Plutarch und Andere, beſchuldigen wollte, daß ſie das Lob, den Beyfall ihrer Mitbürger und der Menſchen überhaupt, für die einzige Triebfeder ihrer Tugend gehalten hätten. Sie wollten allerdings, daß nicht ſo wohl ſie, als daß ihre That gelobt und gebilligt würde; und das hieß bey ihnen die Tugend um ihrer ſelbſt willen lieben. Aber den Werth der That ſelbſt beurtheilten ſie doch immer nur nach der bey ihnen eingeführten Sitte und Geſinnung über das, was Gut und Schön wäre, nach dem Einfluß dieſer Sitte auf das Wohl des Staats, nach den Geſetzen ihres Vaterlandes, und dieſe durften wohl auch in manchen Fällen das Gefühl der Sittlichkeit, wie wir daſſelbe jetzt haben oder anpreiſen, vielleicht auch wie man es ſelbſt damahls hatte, beleidigen.

Selbſt auf dieſem Weg können oft ſchöne, große, edle Thaten gefunden werden; und ich läugne ſogar nicht, daß der Politiker die Tugend beynahe allein auf dieſem Weg zu ſuchen habe. Aber ein gefährlicher Weg iſt es immer, wenn man weiter auf demſelben geht, als es das Beyſammenleben der Staaten in der Völkergeſellſchaft und der Menſchen in der bürgerlichen Geſellſchaft erfordert.

In der That ſcheint auch A. in ſeiner Politik nicht viel weiter gegangen zu ſeyn; und deßwegen wurde dieſe auch zu der Zeit, in welcher dieſer Philoſoph allmächtig war, für das einzige Muſter gehalten, nach welchem beynahe alle politiſche Schriftſteller ihre Werke zuſchnitten.

In unſrer Zeit hat dieſe Wiſſenſchaft eine ganz andere Wendung genommen; und da unſre Staaten in Größe, Geſtalt, Gang, in Allem ſo verſchieden von den Staaten der Alten ſind, ſo war es auch wohl nicht anders möglich. So weit kann ſich jedoch die neue Politik von der alten nie entfernen, daß ſie auch den Grundſatz der Ariſtoteliſchen Moral, die Ehrbarkeit, aus den Augen ſetzen dürfe. Da man nun aber doch anfängt, hier und da ſelbſt dieſen Grundſatz der Ehrbarkeit beynahe nicht einmahl mehr heucheln zu wollen, und da auch manche einzelne Gedanken des Philoſophen in dem Geſichtspunct, in welchem ich dieſes Werk vorhin betrachtete, ſo wohl in der Speculation als in der Ausübung, noch immer brauchbar ſind; ſo hoffe ich, daß ich durch dieſe Ueberſetzung keine ganz unnütze Arbeit unternommen habe.

Eutin den erſten März 1797.

J. G. Schloſſer.

Erſtes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

Es wird voraus geſetzt, daß alle menſchliche Geſellſchaften zwar irgend einen Vortheil für ihre Glieder hätten; daß aber dennoch unter ihnen ein großer Unterſchied wäre, und daß insbeſondere die große Staatsgeſellſchaft mit den übrigen nicht von einerley Art wäre, welches man einſehen werde, wenn man die Theile, aus welchen ſie zuſammen geſetzt iſt, unterſuchen wird.

Es iſt offenbar, daß ein jeder Staat aus einer Geſellſchaft beſteht. Eine jede Geſellſchaft hat aber, wenn ſie ſich verbindet, die Abſicht, einen gewiſſen Vortheil zu erreichen. Denn alle Menſchen handeln bloß, um das zu erreichen, was ihnen nützlich ſcheint. Es iſt alſo auch kein Zweifel, daß die Geſellſchaften alle in dieſer Abſicht zuſammen treten, und daß die wichtigſte und die vortrefflichſte, nämlich der Staat, oder die bürgerliche Geſellſchaft, auch auf den höchſten und vortrefflichſten Vortheil hinzielt.

Diejenigen, welche in der Meinung ſtehen, 1) daß alſo auch zwiſchen einem Vorſteher eines Freyſtaats, 2) oder einem König, und einem Haushälter oder einem Hausherrn kein Unterſchied wäre, die betrügen ſich aber doch ſehr. Sie meinen, daß alle dieſe beſondern Arten von Geſellſchaften nicht ſo wohl in ihrer Art, als nur in Rückſicht auf die Menge ihrer Glieder verſchieden wären. Der Hausherr, ſagen ſie, habe nur wenige, der Haushälter mehrere, der König und jedes Staats-Oberhaupt aber habe die meiſten Menſchen unter ſich. Folglich ſey kein Unterſchied zwiſchen einer großen Hausgeſellſchaft und einem kleinen Staat; zwiſchen einem Staats-Vorſteher und einem König ſey aber nur der Unterſchied, daß dieſer, nach ſeinem eignen Gutdünken, herrſche, jener aber, nach den Grundſätzen der Politik, 3) wechſelsweiſe bald regiere, bald gehorche.

---

1) Conring vermuthet hier eine Lücke, aber ohne kritiſche Gründe, bloß weil ihm der Zuſammenhang zu fehlen ſcheint. In der That aber bindet das μὲν οὖν, welches ich durch alſo auch überſetze, genug. Die Stelle iſt gegen die Lehre des Socrates, Xenoph. Mem. Socr., L. III, C. 4. ſonderlich aber gegen Plato in dem Politiker, p. 259 Ed. Serr., gerichtet, indem ſelbſt deſſen Worte angeführt werden. A. ſcheint mir jedoch den Punct der Vergleichung überſehen zu haben. Socrates und Plato ſahen nur auf den Zweck der Geſellſchaften; A. ſieht auf die Mittel, durch welche beyde zu dieſem Zweck geleitet werden ſollen.

2) Πολιτικὸν verſteht man an dieſer Stelle gewöhnlich bloß von einem rathenden Staatsmann; aber wegen des gleich darauf folgenden ἄρχων überſetze ich: Vorſteher eines Staats.

3) Die Worte: κατὰ λόγους τῆς ἐπιστήμης, ſcheinen mir nicht bloß auf die Politik überhaupt, ſondern auf den Satz derſelben:

Dieſes Alles aber iſt ſehr unrichtig, und es wird leicht ſeyn, dieſen Irrthum zu widerlegen, wenn wir die Sache, nach der Methode, auf welche uns ihre Natur ſelbſt hinweiſt, betrachten. [4] Denn ſo wie man alles Zuſammengeſetzte nicht richtig erkennen kann, bis man es in ſeine erſten Beſtandtheile auflöſt, das iſt: bis man es auf diejenigen Theile, welche als die kleinſten keine weitere Auflöſung erlauben, zerlegt hat: ſo werden wir auch das Weſen des Staats durch Unterſuchung der kleinſten Theile, aus welchen derſelbe beſteht, erkennen; und dann werden wir ſehen, wie alles das, was jene für einerley halten, unter ſich verſchieden iſt, und in wie fern es möglich iſt, daß jede Verwaltung dieſer Geſellſchaften auf Grundſätze einer Kunſt zurück geführt werden könne.

---

daß das Regiment unter den Bürgern abwechſeln müſſe, zu geben, alſo ſich auf das Folgende zu beziehen. Denn da A. in der Folge das zum Character des Königthums macht, daß der König das Beſte des Staats zum Endzweck haben müße, ſo muß auch dieſer die Politik zur Richtſchnur annehmen.

[4] Die Worte: κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον, ſollen nach Einigen ſich auf die Ethik des A., nach Andern auf deſſen Politik beziehen. Allein ich ſehe zu dieſer Vorausſetzung keinen Grund.

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

Von dem Urſprung der Staatsgeſellſchaft aus den Hausgeſellſchaften und aus Familien-Verbindungen; und von ihrem Verhältniß zu der Natur des Menſchen.

Wenn wir bey dieſer Unterſuchung, ſo wie in allen ähnlichen geſchehen ſollte, gleich anfangs die Entſtehung der Geſellſchaften betrachten, ſo werden wir wohl am ſicherſten auf richtige Begriffe geleitet werden.

In dieſer Abſicht müſſen wir nun vor allen Dingen, wenn wir finden, daß unter den erſten Beſtandtheilen der Geſellſchaften einige ſind, die einzeln nicht wohl beſtehen können, dieſe mit dem, was zu ihnen gehört, zuſammen ſetzen. So finden wir, daß Mann und Frau, jedes einzeln nicht beſtehen kann, ſondern, daß beyde ſich, der Zeugung wegen, vereinigen, und zwar, nicht weil ſie durch ihre Vernunft ſich dazu entſchloſſen haben, ſondern weil ſie, eben ſo wie andere Thiere, und wie die Pflanzen, von Natur den Inſtinct haben, ſich in ihres Gleichen fortzupflanzen. 5)

Eben auf dieſe Art hat die Natur das Herrſchen und das Beherrſcht werden durch den Trieb der Selbſterhaltung

---

5) A. hatte nicht die groben Begriffe von dem Verhältniß zwiſchen Eheleuten, die in dieſen Worten liegen. Er will nur zeigen, daß die Natur ſelbſt ungleiche Geſellſchaften eingeführet habe.

eingeführt. Denn der, welcher durch ſeinen Verſtand die Handlungen der Menſchen, mit Vorſicht in die Zukunft, leiten kann, iſt von Natur zum Herrſchen beſtimmt und zum Herrn gemacht; der aber, welcher, durch ſeine körperlichen Kräfte, das auszuführen im Stande iſt, was jener vorgeſehen hat, iſt von Natur gemacht zum Gehorchen, alſo zum Knecht oder Diener. Denn dieſes Verhältniß, daß Einer das Gute voraus ſehe, der Andere es ausführe, iſt beyden gut, dem Herrn und dem Diener. [6] Die Natur hat alſo einen Theil der Menſchen beſtimmt zu dem, was des Weibes iſt, und einen zu dem, was des Knechtes iſt. Denn die Natur macht Nichts armſelig wie unſre Kunſt, die einerley Dinge zu verſchiedenen Zwecken einrichtet, wie ein Delphiſches Meſſer; [7] ſondern was ſie macht, macht ſie zu einem beſtimmten Zweck, jedes zu Seinem. Und auf dieſe Weiſe werden auch alle ihre Werkzeuge vollkommen, weil der Gebrauch derſelben nicht zu vielerley Endzwecken tauglich, ſondern nur zu einem einzigen ganz gewidmet iſt.

Unter den Barbaren wird zwiſchen Weib und Knecht kein Unterſchied gemacht. Die Urſache dieſer Einrichtung iſt, weil ſie überhaupt alle Sclaven ſind, und den Theil, der zum Herrſchen gemacht iſt, nicht haben.

---

6) A. unterſucht dieſe Sätze noch beſonders, und ich verſpare bis dahin, was gegen dieſelben zu bemerken ſeyn möchte.

7) Daß dieſes eine Art von Dolch geweſen ſeyn ſoll, deſſen man ſich zum Schlachten der Opferthiere, zum Hinrichten der Uebelthäter, zur Wehre, allenfalls auch zum Brotſchneiden bedienen konnte, bemerken die Ausleger. Die Sache iſt unwichtig; der Hauptgedanke ſcheint mir aber mehr blendend als wahr.

Alle ihre Verbindungen zwiſchen Mann und Weib ſind alſo auch nur Geſellſchaften von Knechten und Knechtinnen. Deßwegen ſagen unſre Dichter, der Grieche wäre billig der Herr der Barbaren. Eben als ob ſie ſagten: Barbar und Knecht wäre, der Natur nach, einerley.[*]

---

[*] A. ſcheint dieſe Bemerkung nur gemacht zu haben, um dem Einwurf zu begegnen, daß bey vielen Völkern das Verhältniß der Weiber und der Knechte ganz das nämliche wäre. Er zielt übrigens hier auf die pathetiſche Rede der Iphigenia in Aulis, als ihre Mutter ſie nicht wollte zum Opfer führen laſſen. „Ich „gebe", läßt ſie Euripides ſagen, „meinen Leib dahin für „Griechenland! Tödtet mich und zerſtört Troja. Das wird „meinem Nahmen ein ewiges Denkmahl ſeyn, das ſind meine „Kinder, mein Mann, mein Ruhm. Es iſt billig, daß die „Barbaren Knechte der Griechen ſeyen, Mutter, nicht die „Griechen der Barbaren Knechte! Die ſind immer Knechte, „jene immer frey." V. 1397. Eben dieſer Dichter läßt an einem Ort die Helena klagen, daß ſie unter Barbaren gekommen wäre; Sie, die Freye unter Sclaven! „Denn", ſagt ſie, „unter den Barbaren iſt alles Knecht außer Einem." Helen., V. 284. Ariſtoteles ſpricht jedoch hier nur von den Nicht-Griechen, die er kannte, den Thraciern und den Aſiaten; denn in dem übrigen Europa ſtanden die Weiber oft in großem Anſehen. Auch war zu ſeiner Zeit alt-Griechiſcher Stolz vielleicht nicht mehr an ſeinem Platz, und die Römer vergalten den Griechen denſelben zu andern Zeiten ſo reichlich, daß Cicero den Cäſar einmahl von ihnen ſagen läßt, ſie wären höchſt abgeſchmackt, (inepti,) und wüßten es ſo wenig, daß ſie nicht einmahl ein Wort in ihrer Sprache hätten, dieſen Fehler auszudrucken. Orat., II. 4. Die Griechen waren es indeſſen nicht allein, welche alle die, welche nicht ihre Sprache redeten, Barbaren nannten, ſondern Herodot bemerkt eben das von den Aegyptiern. L. II, C. 158.

Aus dieſen zwey Geſellſchaften nun, des Weibes nämlich und des Mannes, und des Herrn und des Knechts, entſteht das erſte Haus; und richtig ſagt deßwegen Heſiod:

„Das Haus zuerſt, das Weib, den Stier zum Pflug." 9)

Denn die Ochſen dienen den Armen ſtatt der Knechte. Das Haus beſteht alſo aus einer der Natur gemäßen Geſellſchaft, welche den ganzen Tag über zuſammen lebt. Die Glieder dieſer Geſellſchaft nennt Charondas 10) Tiſchgenoſſen; Epimenides 11) der Creter aber nennt ſie Hausgenoſſen. 12) Die Geſellſchaft vieler ſolcher Hausweſen, die ſich zwar zuſammen halten, aber nicht wegen des Bedürfniſſes des täglichen Umganges, die machen ein Dorf, oder einen Flecken aus.

Solche Flecken und Dörfer ſind anzuſehen wie Kolonien, welche, den natürlichen Verhältniſſen nach, aus den Auswanderungen der Familien zu entſtehen pflegen. Dieſe Ausgewanderten ſind nämlich, wie Einige ſie nennen, Milch-geſchwiſtrichte, Kinder, oder Kindeskinder.

Aus dieſer Urſache wurden auch von Anfang her dieſe Geſellſchaften der Hausweſen, welche zu Flecken oder Städten angewachſen waren, ſo wie nun ganze Völker, von

---

9) Heſiod: Ἔργα καὶ Ἡμέραι, V. 405.

10) Charondas, der berühmte Geſetzgeber der Catanäer in Sicilien, der über vier hundert Jahre vor unſerer Zeitrechnung gelebt hat. A. gedenkt ſeiner noch ein Mahl.

11) Epimenides aus Creta, welcher, nach Plato, die Athenienſer wieder geheiligt hat, und der alſo ungefähr fünf hundert bis ſechs hundert Jahre vor Chriſto lebte. Er ſoll Etwas über Creta geſchrieben haben.

12) Ich habe lieber ὁμοκάπνους als ὁμοκάπους leſen wollen, weil das letztere Wort auch ſo viel heißt als Tiſchgenoſſen.

Königen beherrſcht, weil ſie nämlich aus lauter Leuten, welche der königlichen Regierung gewohnt waren, entſtanden ſind. Denn die Familien werden nach der Weiſe der Könige von den Aelteſten regiert, und ſo wurden es denn auch die Kolonien, wegen der Verwandtſchaft ihrer Glieder. Das iſt das, was Homer mit den Worten ſagen will: Ein jeder giebt ſeinem Weib und ſeinen Kindern Geſetze. 13) Die Menſchen lebten nämlich damahls ſämmtlich noch zerſtreut, und alſo wohnten auch nur die einzelnen Familien beyſammen. Eben aus dieſer Urſache ſagt man auch, daß die Götter unter ſich Könige hätten, weil nämlich alle Menſchen ehemahls von Königen beherrſcht wurden, und einige noch unter ihnen ſtehen. Denn ſo wie die Menſchen ſich vorſtellen, daß die Götter ihnen an Geſtalt ähnlich wären; ſo glauben ſie auch, daß ſie lebten, wie die Menſchen leben.

Eine vollkommene Geſellſchaft vieler Flecken macht einen Staat aus, der, ſo zu ſagen, eine Geſellſchaft iſt, welche den äußerſten Grad ihrer Selbſtgenugſamkeit 14) er-

---

13) Das ſagt Homer von den Cyclopen, Odyſſ., B. 9, V. 114. 115.

14) Ich habe geglaubt, ich könnte den Begriff des Wortes αὐτάρκεια nicht beſſer als durch Selbſtgenugſamkeit ausdrücken. Daß dieſes Wort hier nicht in dem moraliſchen Sinn genommen wird, in welchem es auch Zufriedenheit mit dem, was man hat, bedeutet, ſondern allenfalls in dem, in welchem es die Kraft bezeichnet, Alles aus ſich ſelbſt zu nehmen, verſteht ſich wohl von ſelbſt. Auch iſt es wohl überflüſſig, zu bemerken, daß dieſes Wort hier hinlänglichen Vorrath aller Bedürfniſſe des Lebens und Unabhängigkeit, folglich auch Macht, ſich zu vertheidigen, begreift.

reicht hat. Solche Staaten entſtanden aber anfangs bloß aus dem Beyſammen-leben; da ſie aber einmahl entſtanden waren, da ging ihr Zweck auch auf das Wohl-beyſammen-leben.

Sind nun die einfachen Verbindungen, aus welchen der Staat entſteht, der Natur gemäß, ſo iſt es auch der Staat ſelbſt, weil beyde einerley Zweck haben, nämlich die Natur. Denn das, was ein Ding in ſeinem vollſtändigſten Zuſtande iſt, das nennt man ſeine Natur. Hiernach beurtheilen wir die Natur des Menſchen, des Pferdes, eines Hauſes, u. ſ. w. Ferner, das, um deſſen willen ein Ding da iſt, der Zweck eines Dinges, iſt immer ſein Beſtes: nun iſt aber die Vollſtändigkeit eines Dinges ſein Letztes, ſein Zweck; alſo iſt ſie auch ſein Beſtes. 15)

Hieraus iſt nun alſo klar, daß die bürgerliche Geſellſchaft natürlich iſt, und daß der Menſch ein Weſen iſt, das von Natur zu einer ſolchen Geſellſchaft gemacht iſt. Ein Menſch, der, nicht durch Zufall, ſondern ſeiner individuellen Natur nach, ſich von der bürgerlichen Geſellſchaft

---

15) Wenn man dieſe Darſtellung der Entſtehung der Staaten einer hiſtoriſchen Prüfung unterwerfen wollte, ſo würde ſie ſich wohl ſchwer rechtfertigen laſſen. A. ſcheint zwar ſeine Idee auch hiſtoriſch für wahr zu halten, indem er den Urſprung des königlichen Regiments in dem Verhältniß des Vaters zu den Kindern ſucht. Allein er konnte ihn eben ſo wohl in dem Verhältniß des Herrn zum Knecht, ſelbſt wie Er ſich dieſes Verhältniß dachte, finden laſſen. Alle dieſe hiſtoriſchen Unterſuchungen führen jedoch, bey dem Mangel glaubhafter Nachrichten, nicht weit. Auch war eigentlich die Frage, welche A. unterſuchen wollte, nur die: ob die Staatsgeſellſchaft aus der Natur entſprungen ſey. Selbſt dieſe Frage löſ't aber der Phi-

trennt, muß entweder der ſchlechteſte aller Menſchen, oder mehr als ein Menſch ſeyn; wie Homer mit Abſcheu von

---

loſoph, wie mich dünkt, unrichtig, und nur durch einen Sprung ins Demonſtriren auf. Wenn man ihm, wie man gerne wird, auch zugeben will, daß die einzelnen Geſellſchaften des Mannes und der Frau, der Aeltern und der Kinder aus der Natur entſtanden ſind, weil die Glieder derſelben, ihrer Natur nach, nicht einzeln beſtehen konnten; ſo hat er doch gar Nichts angeführt, um zu beweiſen, daß auch dieſe urſprünglichen Geſellſchaften, ihrer Natur nach, nicht allein hätten beſtehen können. Ich glaube auch, man wird in der Natur des Menſchen, das iſt: in der unverdorbenen Natur des Menſchen, aus welcher jene erſten Geſellſchaften entſtanden ſind, Nichts finden, was die Verbindung der Familien zu Dörfern, der Dörfer zu Staaten, nöthig mache. Sieht man aber, wie der Menſch von der Natur ſich entfernt hat, und, freywillig oder gezwungen von andern Menſchen oder von außerweſentlichen Umſtänden, ſeine Bedürfniſſe vergrößert hat; dann zeigt ſich, wie er in die Nothwendigkeit verfiel, ſich in größere Geſellſchaften einzulaſſen, und Staaten zu binden, welche alsdann nicht mehr Werke der Natur, ſondern Hülfsmittel ſind, die nur der Natur nicht widerſprechen, ſondern unter die Claſſe der Dinge gehören, welche man in den Schulen δεύτερα κατὰ φύσιν nannte. Erſt in dieſer Beſtimmung kann man ſagen, daß der Menſch, durch den Eintritt in die bürgerliche Geſellſchaft, ſeine Vollſtändigkeit erlange.

Bey dieſer Stelle kann ich mich übrigens nicht enthalten, zu bemerken: wie deutlich in dem Raiſonnement des Philoſophen das ächte Eudämoniſten-Syſtem, das man nun ſo ſehr vorſchreyt, enthalten iſt: Der Zweck eines Dinges iſt ſein Beſtes: Vollſtändigkeit iſt der Zweck eines Dinges; alſo ſein Beſtes! A. würde auch ohne Zweifel von dieſem Schluß in ſeiner Ethik Gebrauch gemacht haben, da ihn derſelbe geradezu auf das ächte Verhältniß der menſchlichen Glückſeligkeit zu der dem ſpricht, der

> Ohne Götter, ohne Geſetz, ohne Vaterland 16)

iſt. Ein ſolcher muß von Natur ein zankſüchtiger Menſch ſeyn, weil er Niemanden hat, an dem er hängt, ſondern lebt, wie der Vogel in der Luft!

Es iſt der Menſch aber noch geſelliger als die Bienen, oder als ein jedes anderes Geſchöpf, das in Herden zuſammen lebt. Denn ihm allein hat die Natur, die, wie geſagt, Nichts vergebens macht, die Sprache gegeben, die ſie allen andern Thieren verſagt hat. Die Stimme allein druckt jedes Gefühl des Leidens oder des Wohlſeyns aus, und dieſe haben die Thiere ſo gut als der Menſch. Denn auch dieſe führt die Natur ſo weit, daß ſie Gefühle des Schmerzens und des Wohlſeyns haben, und daß ſie auch dieſe Gefühle ſich einander durch Zeichen zu verſtehen geben können. Aber die Sprache ſetzt den Menſchen noch über dies in den Stand, auch das, was nützlich, und das, was ſchädlich iſt, anzuzeigen, alſo auch Recht und Unrecht. Und das iſt dem Menſchen vor allen andern Thieren eigen, daß er Empfindung für Tugend und Laſter, für Recht und Unrecht u. dergl. in ſeiner Seele hat. Die Gemeinſchaft in dieſem iſt es aber eben, was Familien und Staaten zu dem macht, was ſie ſind. 17)

---

menſchlichen Tugend geführet haben würde, wenn er das Gute anders wo als in dem Ehrbaren geſucht hätte.

16) Dieſe Stelle iſt aus einer Rede des Neſtor genommen, und ſteht beynahe in eben der Anwendung im drey und ſechzigſten Verſe des neunten Geſanges der Iliade.

17) Ich habe dieſe kurz, und deßwegen dunkel ausgedruckte Stelle dem Wort nach überſetzt, um dem Leſer nicht den Sinn auf-

Den Begriffen nach und in dem Syſtem der Natur ſind die Staaten eher zu denken, als die Familien und als die Menſchen ſelbſt. Denn das Ganze muß eher gedacht werden, als ſeine Theile. Löſ't den ganzen Menſchen auf, ſo könnt ihr keine Hand mehr denken, noch einen Fuß, als etwa bloß dem Wort nach, wie wenn Einer ſagte: eine ſteinerne Hand, oder dergleichen. Aber das würde nicht mehr ächte wahre Hand ſeyn. Alles, was da iſt, wird beſtimmt durch das, was es leiſten ſoll und was es vermag; und iſt es das nicht mehr, was es ſeyn ſoll, dann darf man auch es nicht mehr für eben das ausgeben, wenn man es gleich eben ſo benennen ſollte.

zudringen, welchen ich in derſelben finde. Vorher ſagt A., daß dieſe Geſellſchaften anfangs bloß wegen des Zuſammen-lebens geſchloſſen worden wären: da aber die Menſchen ſie einmahl geſchloſſen gehabt hätten; wäre ihr Zweck auch auf das Wohl-beyſammen-leben gerichtet worden. Nun ſagt er, die Fähigkeit, ſein Gefühl von Tugend und Laſter, Recht und Unrecht auszudrucken, ſey ein beſonderes Eigenthum des Menſchen, und die Gemeinſchaft in dieſen Dingen ſey es, welche die Hausgeſellſchaften binde, und die Staatsgeſellſchaften. Das iſt alſo das, wodurch das Wohl-beyſammen-ſeyn möglich wird. So ſagt A.! Dieſes kann nun aber entweder ſo viel heißen: Die Uebereinſtimmung in den Begriffen von Tugend und Laſter, Recht und Unrecht, bindet dieſe Geſellſchaften; oder es kann heißen: Der gegenſeitige Genuß der aus dieſen Geſinnungen fließenden Handlungen macht dieſe Geſellſchaften zu dem, was ſie ſind. Der erſte Sinn dieſer Worte ſcheint den Begriffen der Griechen gemäßer, als welche die Gerechtigkeit immer in der Geſetzmäßigkeit ſuchten. Allein das Wort Gemeinſchaft, deſſen ſich A. bedient, ſagt doch mehr, als bloße Uebereinſtimmung. Der

Es iſt alſo klar, daß, dem Syſtem der Natur nach, die Staaten früher gedacht werden müſſen, als die Menſchen ſelbſt. Denn wer außer der Geſellſchaft für ſich nicht ſelbſt beſtehen kann, der verhält ſich zum Ganzen der Geſellſchaft, wie ſich andere Theile zu andern Ganzen verhalten. Der aber, welcher ſich zu keiner Geſellſchaft halten kann, oder wer ſo ſelbſtgenugſam iſt, daß er ſich mit keinem zu verbinden braucht, der liegt außer dem Kreis der Staatsgeſellſchaft, und iſt entweder ein Thier oder ein Gott. 18)

andere Sinn, den ich in dieſen Worten finde, ſcheint mir wahrer, wohl auch ſchöner. Die Commentatoren, welche ich zu Rath ziehen konnte, behaupten, A. wolle ſagen, daß der Menſch, um dieſer Dinge theilhaftig zu werden, ſich in die Geſellſchaft begebe. Allein hier iſt nicht die Rede von der Entſtehung der Geſellſchaft, ſondern von der höhern Gattung des Geſellſchaftstriebes, welcher ſich gerade hierdurch von der bloß herdenmäßigen Geſelligkeit der Thiere unterſcheidet. Vielleicht ſcheint dieſes Alles ſo vieler Worte nicht werth. Ich habe aber gern den Leſer bey dieſer Stelle aufgehalten, theils weil ſie an ſich ſchön iſt, und theils weil A. in ſeiner Politik ſo viel auf den wichtigen Unterſchied zwiſchen dem Beyſammen-leben und dem Wohl-beyſammen-leben gebauet hat.

18) Mich dünkt, A. bauet hier mehr auf ſeine Vorderſätze als er ſollte. Die Einlaſſung in die bürgerliche Geſellſchaft iſt dem Menſchen nicht ſo weſentlich nothwendig, daß er aufhöre Menſch zu ſeyn, wenn er ſich nicht in dieſelbe begeben will. Da A. ſelbſt eine Zeit annimmt, in welcher die bürgerliche Geſellſchaft noch nicht geſchloſſen war, ſo wird er ſeine Alternativ zwiſchen Gott oder Thier wohl ſchwerlich rechtfertigen können. Man muß ſich aber überhaupt an ſolchen Schlußfolgen bey dem A. nicht ärgern. Hier hat ihn vermuthlich das Wort: Selbſtgenugſamkeit, verführt.

Alle Menſchen haben alſo von Natur einen eign Trieb zu einer ſolchen Geſellſchaft, und dem Stifter d erſten hat die Menſchheit den größten Theil ihrer Glü ſeligkeit zu danken. Denn ſo wie der Menſch, wenn vollſtändig iſt, was er ſeyn kann, das vortrefflichſte G ſchöpf iſt; ſo wird er, wenn er ſich losreißt von Recht u Geſetz, das abſcheulichſte ſeyn. Denn die bewaffnete Ung rechtigkeit iſt die ſchrecklichſte. Der Menſch aber hat v Natur in ſich die Waffen der Klugheit und der Geſchi lichkeit, 19) zwey äuſerſt zweydeutige Eigenſchaften, der er ſich zum Guten eben ſo wohl bedienen kann, als zu Böſen. Deßwegen iſt der Menſch, wenn er keine Tuge hat, das abſcheulichſte und wildeſte aller Geſchöpfe, u das ausſchweifendſte in der Wolluſt und in allen Art ſinnlicher Begierden. Die Gerechtigkeit aber iſt die See der Staatsgeſellſchaft. Denn das Gericht erhält die Or nung in dem Staat, und das Gericht iſt nichts andere als das Urtheil über Recht und Unrecht.

---

19) Ich habe das Wort ἀρετή durch Geſchicklichkeit überſetz weil die Bedeutung, in welcher es Tugend heißt, hier unſchi lich wäre; denn es iſt, zumahl nach A. Syſtem, kein Mi brauch der Tugend möglich. Daß aber dieſes Wort bey d Griechen, und ſelbſt bey dem A., immer für jede gut wirken Kraft, oft für bloßes Kunſtgeſchick genommen wird, iſt b kannt.

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

Weil die Staaten aus Haushaltungen beſtehen, ſo wird der Anfang mit der Unterſuchung von der Haushaltungskunſt, nach den drey Verhältniſſen zwiſchen Herrn und Knecht, Mann und Weib, Vater und Kind gemacht, und die Frage: ob das erſte Verhältniß der Natur gemäß ſey, aufgeworfen.

Da nun alſo gezeigt worden iſt, aus welchen Theilen der Staat beſteht, ſo müſſen wir nun vor allen Dingen die Kunſt, Haus zu halten, betrachten, denn der Staat beſteht ja aus lauter Haushaltungen.

Die Theile einer Haushaltung ſind die Glieder, welche dieſelbe ausmachen.

Jede vollſtändige Haushaltung iſt zuſammen geſetzt aus Freyen und Knechten. Da man nun in jedem Ding, deſſen Natur man unterſuchen will, vor allen Dingen ſeine kleinſten Theile kennen lernen muß, und da die kleinſten und letzten Theile einer Haushaltung der Herr und der Knecht, der Mann und das Weib, der Vater und die Kinder ſind; ſo muß man wohl erſt unterſuchen, was ein jedes dieſer drey Dinge iſt, und wie ein jedes beſchaffen ſeyn muß. Daher entſteht denn eine dreyfache Wiſſenſchaft: nämlich die von dem Verhältniß der Herren, der Eheleute und der Kinder. Laßt uns nun dieſe drey einmahl ſo annehmen.

Außerdem hat die Haushaltungskunſt noch einen beſondern Theil, welchen Einige für die Haushaltungskunſt

ſelbſt, Andere bloß für den wichtigſten Theil dieſer K
halten wollen, und dieſer Theil iſt das ſo genannte Fina
Weſen. 20) Auch dieſes müſſen wir alſo unterſuchen.

Zuerſt müſſen wir aber das Verhältniß zwiſchen
Herrn und dem Knecht betrachten, theils um zu erkenn
wie Einer von dieſen des Andern bedarf, theils aber a
um zu verſuchen, ob wir nicht vielleicht dieſes Verhält
beſſer erläutern können, als man es bisher eingeſehen
Denn Einige glauben, daß dieſes Verhältniß, zwiſchen
Herrn und dem Knecht, auf wiſſenſchaftlichen Grun
gen beruhe, 21) und daß die Wiſſenſchaft, die auf d
Grundſätze gebauet würde, von der Haushaltungsku
von der Staatskunſt, von der königlichen Regierungsku
wie wir gleich im Anfang bemerkten, in Nichts verſchie
wäre: wogegen Andere behaupten, die Knechtſchaft
re nicht in der Natur gegründet, und nur das Geſetz h
den Unterſchied zwiſchen Freyen und Knechten eingefü
Denn die Natur, ſagen ſie, wiſſe Nichts von einem ſolc

---

20) χρηματιστική. Dieſes Wort braucht A. in dem Folge
bald für jede Erwerbkunſt, bald für die Geld-Erwerb-K
insbeſondere. Im letztern Sinne am meiſten. Weil nun d
was wir Finanzen nennen, auch dieſe weitläuftige und en
Bedeutung leidet und auch am meiſten für Geld-Erwerb-K
insbeſondere gebraucht wird; ſo habe ich dieſes Wort gew
Da aber, wo dieſe verſchiedene Bedeutung einen Mißverſt
erregen könnte, habe ich Geld-Erwerb-Kunſt geſetzt.

21) Dieſes ſcheint auf Plato's und Socrates Lehre zu zi
welche die Verhältniſſe zwiſchen Herren und Knechten in
wiſſem Sinn als Gegenſtand einer Kunſt anſahen, die gel
werden könnte. A. widerlegt in dem Folgenden dieſe Mein
wobey ich das Weitere bemerken werde.

Unterſchied unter den Menſchen. Da alſo derſelbe bloß durch die Gewalt behauptet werde, könne er nicht für gerecht geachtet werden.

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

Um die in dem vorigen Abſchnitt aufgeworfene Frage zu erörtern, wird nun die Natur des Knechts unterſucht, und gezeigt, daß er nur Werkzeug in dem Hausweſen ſey und einen Theil deſſelben ausmache, ohne für ſich allein Etwas zu ſeyn.

---

22) Zu dem Hausweſen gehört irgend ein Vermögen, eine Beſitzung. Die Wiſſenſchaft, die Beſitzungen zu verwalten, macht alſo einen Theil der Haushaltungskunſt aus.

---

22) Conring vermuthet zwiſchen dem Schluß des vorigen Abſchnitts und dem Anfang von dieſem eine Lücke. Und allerdings, wenn man, wie er thut, dieſen ganzen vierten Abſchnitt mit dem dritten zuſammen zieht, oder den erſten Satz des vierten, wie Victorius, noch an den dritten anhängt, ſcheint der Zuſammenhang zu fehlen. Wenn man aber die Abtheilung ſo macht, wie ich ſie, nach Duvalls Ausgabe, machte; ſo hängt dieſer Satz, als Einleitung zu dem Folgenden, gar wohl zuſammen. Man braucht auch über die Beziehung des Wortes ἐπεὶ nicht verlegen zu ſeyn: denn wenn man nämlich überſetzt: Da die Beſitzungen Theil des Hausweſens ſind, ſo iſt auch die Lehre von den Beſitzungen Theil der Haushaltungskunſt; ſo bezieht ſich das ἐπεὶ gar richtig auf das καὶ: und daß dieſe Partikel häufig in dieſer

Wenn Einer nicht das Nöthige beſitzt, ſo kann er weder leben, noch viel weniger wohl leben. Und wie in den auf gewiſſe Zwecke beſchränkten Künſten 23) die Werkzeuge, welche dieſe Künſte erfordern, unentbehrlich ſind, wenn ihr Werk zu Stande gebracht werden ſoll; ſo muß auch, wenn die Haushaltung beſtehen ſoll, in ihr ein jedes Werkzeug, das ſie nöthig hat, bey der Hand ſeyn.

Nun giebt es aber zweyerley Arten von Werkzeugen: lebendige und lebloſe. So iſt in dem Schiff das Steuerruder leblos, der Steuermann aber iſt ein lebendiges Werkzeug der Schifffahrt, und ein jeder Gehülfe einer Kunſt iſt auch wohl nicht anders anzuſehen, als wie ein Werkzeug derſelben. Auf gleiche Weiſe iſt auch nun jede Beſitzung ein Werkzeug des Lebens, und das Vermögen iſt nichts als ein Vorrath von Werkzeugen. Ein Knecht iſt mehr nicht als eine lebendige Beſitzung; und jeder Diener iſt nur anzuſehen wie ein beſſeres Werkzeug. Denn wenn die Werkzeuge alle ein Bewußtſeyn hätten, oder auf den

---

Beziehung auf εἰ vorkomme, alſo auch auf das ἐπεὶ, iſt aus Hoogween, de Part., C. 24. S. 1, bekannt genug.

23) ὡρισμέναι τέχναι habe ich durch Künſte, die auf gewiſſe Zwecke beſchränkt ſind, überſetzt. Victorius glaubt, es ſollten vollkommene Künſte verſtanden werden. Das Wort ſcheint mir aber eben ſo wenig dieſe Bedeutung zu verſtatten, als der Gedanke, den A. hier ausdrucken will. Mich dünkt, A. hat bey dem Gebrauch dieſes Beyworts auf den Unterſchied der Künſte geſehen, deſſen er gleich in dem Anfang ſeiner Ethik gedenkt, und nach welchem einige bloß thätige Wirkſamkeiten, (Ἐνεργείαι,) ſind, wie z. B. die Tanzkunſt, die Gymnaſtik u. dergl.; andere wirkliche Werke hervor bringen. Jene brauchen, in ſo weit ſie bloß als thätige Wirkſamkeiten betrachtet

Befehl thäten, was ihres Werks iſt, wie man von des Dädalus Statüen [24]) oder von den Dreyfüßen des Vulcan [25]) ſagt, die, wie der Dichter will, von ſelbſt in die Verſammlung der Götter liefen; wenn, ſage ich, eben ſo die Weberſpule von ſelbſt hinlief, der Harfenkiel von ſelbſt auf den Saiten hinſtriche; ſo brauchten weder die Handwerker lebendige Hände, noch die Hausherren Knechte.

Das, was man gewöhnlich Handwerks-Werkzeuge nennt, iſt aber von anderer Art, als die Beſitzungen ſelbſt. Jene bringen nur etwas Brauchbares hervor, dieſe aber ſind ſelbſt zu gebrauchen. Die Weberſpule dient nur zum Hervorbringen eines Werks, das zu einem andern Gebrauche dient, als ſie; aber das Gewand, das durch ihre Arbeit gewebt wird, der Teppich, der durch ſie gewirkt wird, iſt unmittelbar zu gebrauchen. Iſt nun ferner das, was dieſen unmittelbaren Gebrauch giebt, dieſen Genuß unmittelbar verſchafft, und das, was nur die

---

werden, nur Kräfte; andere Künſte bringen aber wirklich Werke hervor, und dieſe brauchen Werkzeuge. Der Unterſchied iſt hier zu der Abſicht des A. nicht ganz unnütz, auch an ſich von einiger Wichtigkeit, wenn man den Zweck der Künſte beurtheilen will, indem einige ihren Werth in ſich haben, andere bloß um der Werke willen, die ſie hervor bringen, geſchätzt werden.

[24]) Es iſt wohl allgemein bekannt, daß, weil Dädalus den Füßen ſeiner Statüen, die vordem theils ganz mangelten, theils zuſammen hingen, die Stellung eines Menſchenſchrittes gab, man von ihm ſagte, ſeine Statüen könnten gehen.

[25]) Auch die automatiſchen Dreyfüße des Vulcan wird jedermann aus dem 373ſten Vers des 18ten Geſanges der Iliade kennen.

genießbare Sache hervor bringt, in ſich und ſeiner Art na
verſchieden; und gehören zur Hervorbringung des unm
telbaren Genuſſes eben ſo wohl eigenthümliche Werkzeug
als zu der Hervorbringung der genießbaren Dinge eig
Werkzeuge gehören: ſo iſt es natürlich, daß zwiſchen d
ſen Werkzeugen eben ſo gut ein Unterſchied ſeyn müſ
als einer zwiſchen dem Genuß, oder dem unmittelbar
Gebrauch, und zwiſchen dem Hervorbringen des Genießb
ren Statt findet.

Nun beſteht aber das Leben im Thun, nicht in de
Hervorbringen eines gewiſſen Werks. Der Knecht iſt
ſo ein Diener des Thuns. [26])

---

26) A. ſcheint mir hier, mehr in der Abſicht, ſeine Lieblings-J
von den Knechten recht klar zu machen, als um der Sa
ſelbſt willen, eine ſonſt einfache Sache ſehr zu verkünſt
Um dieſe Stelle recht zu verſtehen, und um den Zuſammenha
ſeiner Gedanken zu faſſen, muß man hier an die Art v
Knechten gar nicht denken, deren die Alten ſich wie Fabrik
arbeiter bedienten; ſondern man muß bloß die Knechte
Augen haben, welche dem Hausweſen und dem Hausher
unmittelbar dienen. A. ſpricht zwar an einem andern Ort
Politik auch von jener Art von Knechten, und dort un
ſcheidet er ſie von freyen Handwerkern ganz richtig. H
aber will er den Knecht bloß als integranten Theil des Ha
weſens anſehen und das Verhältniß dieſer Art von Knech
und ihren Unterſchied von andern Theilen des Hausweſ
angeben.

Er fängt dieſe Unterſuchung damit an, daß er Alles,
zu der Haushaltung gehört, als Werkzeug zu irgend ei
Zweck anſieht. Dieſe Werkzeuge unterſcheidet er nun ih
Zweck nach. Den Zweck ſelbſt aber erklärt er durch einen
gründeten Unterſchied, den er auch ſchon in der Ethik vo
tragen hat. Er ſagt nämlich: Alle Wirkſamkeit iſt entw

Eine jede Beſitzung iſt anzuſehen wie ein Theil von Etwas.[27] Ein Theil aber iſt nicht nur Theil von etwas

ein Thun oder ein Machen. Jede Wirkſamkeit, die bloß in ſich betrachtet wird, das iſt: jede, deren Zweck ohne Bezug auf die wirkende Kraft nicht gedacht werden kann, oder deren Zweck ſelbſt bloß das Wirken iſt; jede ſolche Wirkſamkeit heißt ein Thun. So iſt reden, denken, laufen u. ſ. w. nur ein Thun, (πρᾶξις.) Jede Wirkſamkeit aber, welche ein Werk hervor bringt, ein Ding, das ohne Rückſicht auf die Wirkſamkeit erkannt und gedacht werden kann, heißt ein Machen, (ποίησις.) z. B. ein Haus, ein Schuh u. dergl. Jedes Werkzeug, das bloß dazu dient, daß Etwas gethan werde, heißt πρακτικόν, (ein thätiges Werkzeug.) Jedes Werkzeug, womit Etwas gemacht wird, heißt in unſrer Sprache ſchlechthin Werkzeug, (ποιητικόν.)

Das Leben nun gehört zum Thun, denn das Leben beſteht zwar in einer Wirkſamkeit, aber durch das Leben allein wird Nichts hervor gebracht. Was alſo zum Leben gebraucht wird, iſt ein thätiges Werkzeug. Von der Art nun iſt der Knecht, wie er an dieſer Stelle betrachtet wird. Wenn aber zu dem Leben Etwas gebraucht wird, das erſt noch hervor gebracht werden muß, dann iſt das, wodurch dieſes hervor gebracht werden muß, ein Werkzeug im engern Sinne, (ὄργανον ποιητικόν,) und der Gebrauch dieſes Werkzeugs beſteht dann bloß im Machen. Den Teppich brauchen wir zum Leben, aber das Weberſchiff, wodurch der Teppich gewirkt wird, brauchten wir nur um des Teppichs willen.

Ungeachtet unſre Sprache auch den Unterſchied anerkennt, und wir nicht von dem Weber ſagen, er thut ein Stück Tuch; ſo pflegen wir doch, weniger beſtimmt als die Engländer, zu ſagen: was machſt du? wenn wir ſagen wollen: wie lebſt du? Ich habe deßwegen lieber die Meinung des Philoſophen durch eine andere Wendung ausdrucken, als

Anderm; ſondern was Theil iſt, iſt auch in ſo fern nicht Selbſtſtändiges, ſondern ganz abhängig von dem, deſſe Theil es iſt. So iſt es denn auch mit der Beſitzung. De Herr iſt zwar nur Herr in Rückſicht auf ſeinen Knecht, abe er gehört dem Knecht nicht an; der Knecht hingegen i nicht nur Knecht des Herrn, ſondern er iſt für ſich Nichts und ganz des Herrn.

Aus dieſem Allen erhellet nun die Natur des Knecht und die Bedeutung dieſes Nahmens. 28) Wer zwar ei Menſch, aber von Natur ſo beſchaffen iſt, daß er nich unabhängig ſeyn, nicht ſich ſelbſt angehören kann, ſondern daß er von einem Andern abhängen muß, der iſt ei Knecht von Natur. Der aber, welcher, ob er gleich ei Menſch iſt, doch nur für ein Ding, das beſeſſen werde muß, geachtet werden kann, der gehört nicht ſich ſelbſ ſondern Andern zu. Eine jede Beſitzung aber iſt ein be

---

die Achtſamkeit des Leſers durch allzu große Genauigkeit ermüden oder verwirren wollen. Nur am Schluß dieſer Unterſuchung mußte ich mich mehr an die Worte binden. In de Stelle: „τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα, ποιήτικα ὄργαν ἐστι· τόδε κτῆμα, πρακτικόν“, habe ich κτῆμα nicht, wi gewöhnlich, durch Knecht überſetzt, weil die Beyſpiele, mi welchen A. dieſen Satz erläutert, bloß auf alle gemeine Beſitzungen, nicht auf den Knecht insbeſondere, angewendet werden können, ob ich gleich geſtehe, daß der Philoſoph ſich hie zu allgemein ausdruckt, weil auch die hervor bringenden Werkzeuge zu den Beſitzungen gehören.

27) In ſo fern nämlich von einem Ding noch geſagt werde kann, daß es eine Beſitzung wäre.

28) Das Wort δύναμις iſt im Griechiſchen ſehr vieldeutig. Gewöhnlich heißt es Wirkungsfähigkeit, und ſo braucht es A

ſonderes, zu irgend einem unmittelbaren Gebrauch wirkſames Werkzeug.[29])

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

Nach dieſer Betrachtung über die Natur der Knechte wird nun im Allgemeinen gezeigt: daß das Herrſchen und das Gehorchen in vielen Dingen ein ganz natürliches Verhältniß ſey, und daß, wenn es Menſchen gäbe, welche eben ſo beſchaffen ſind, wie das, was die Natur überall zum Dienen gemacht hat, und andere, die ſie zum Regieren gemacht hat, wie z. B. den Körper und die Seele, die Knechtſchaft auch in Anſehung ſolcher Menſchen gerecht, und dieſer Claſſe von Menſchen nützlich ſey.

Und nun müſſen wir unterſuchen, ob es Menſchen gebe, die von Natur ſolche Werkzeuge ſind, oder ob es keine ſolche giebt; ob es gerecht, und nicht vielleicht gar beſſer iſt

---

oft in ſeinen ſpeculativen Schriften und ſelbſt in der Moral, ſo auch Plutarch in ſeiner Abhandlung von der moraliſchen Tugend, wo er das Ariſtoteliſche Moral-Syſtem erklärt. Hier aber kann, wie mich dünkt, dieſes Wort nichts anderes ſagen wollen, als: Bedeutung des Nahmens: Knecht.

29) Alle dieſe Sätze muß man immer nur unter der Vorausſezung anſehen, daß es Menſchen gebe, welche, ohne andern Menſchen anzugehören, für ſich ſelbſt nicht beſtehen könnten. Außer dieſer Vorausſezung würde immer der, welcher aufhörte Knecht zu ſeyn, wenn er nicht für ſich beſtünde, doch deßwegen nicht auch aufhören Menſch zu ſeyn.

für einige, daß ſie Knechte ſind; — oder ob alle Knechtſchaft der Natur zuwider iſt?

Dieſe Frage iſt aus dem Begriff der Sache und durch die Betrachtung deſſen, was wir täglich vor uns ſehen, nicht ſo ſchwer zu entſcheiden. Daß Einige regieren, Einige beherrſcht werden, iſt nicht allein nöthig, ſondern auch beyden nützlich. Gleich bey der Geburt äußert ſich der Unterſchied zwiſchen regieren und regiert werden. Es giebt aber mehrere Arten ſo wohl von denen, die regieren, als von denen, die regiert werden. Je beſſer die ſind, welche regiert werden, deſto vorzüglicher iſt die Art der Herrſchaft, wie z. B., wenn es Menſchen ſind, oder Thiere. Denn je beſſer der iſt, der Etwas macht, deſto beſſer wird das Werk. Wo aber Eins iſt, das regiert, und Eins, das regiert wird, da entſtehen dergleichen Werke. 30) Ueberall, wo Etwas aus mehrern Theilen zu einem Ganzen zuſammen geſetzt iſt, — ſey es nun, daß dieſe Theile ſtetig zuſammen hängen, oder daß ſie nur verbunden ſind, — da ſehen wir immer und durchgehends, daß Eins ordnet und regiert, das Andere ſich ordnen und regieren läßt. Dieſes bemerken wir in der ganzen Natur, ſonderlich da, wo das Ganze aus lebenden Theilen zuſammen geſetzt iſt. Selbſt auch unter den Lebloſen findet eine gewiſſe Herrſchaft Statt, wie z. B. in

---

30) Conring vermuthet bey dem Anfang des folgenden Satzes eine Lücke. Vermuthlich weil bey ὅσα γὰρ das γὰρ ſich nicht auf den nächſt vorher gehenden Saz bezieht. Es bezieht ſich aber auf den ganzen Hauptgedanken, vom Herrſchen und Beherrſcht werden.

der Harmonie; doch das gehört wohl mehr zu einer andern Unterſuchung. [31])

Das Lebendige beſteht aus einem Leibe und einer Seele. Und nach der Einrichtung der Natur iſt dieſe die Regentinn, jener ihr Sclave. Denn wenn man unterſuchen will, was der Natur gemäß iſt; ſo muß man die Dinge in dem Zuſtand betrachten, in welchem ſie noch ſo beſchaffen ſind, wie die Natur ſie gemacht hat, nicht in einem verderbenen Zuſtand. Wir müſſen uns alſo einen Menſchen denken, der an Leib und Seele vollkommen iſt. In einem Solchen iſt dieſes Verhältniß offenbar, und nur in den Laſterhaften oder in denen, welche laſterhafte Neigungen haben, ſcheint oft der Leib über die Seele zu herrſchen, eben weil ſie Nichts taugen und von der Natur ſich entfernt haben.

---

31) Victorius will auch gleich in dem Anfang dieſes Satzes ſtatt lebenden, lebloſe leſen, und beruft ſich auf alte Ueberſetzungen und auf das Anſehen des heil. Thomas. Das καὶ γὰρ, welches ich durch Selbſt auch überſetze, müßte dann durch Denn auch überſetzt werden. In der That kommt aber wenig darauf an, denn es iſt doch eine bis zum Mißbrauch uneigentliche Bedeutung, wenn man von dem, was ſich nach einem Verhältniß richtet, ſagen will, daß es diene. Zu Mißbräuchen dieſer Art wurden die Griechen oft durch die Lebhaftigkeit ihres Witzes, und ihre Sophiſten noch öfter von der Begierde, durch Blendung ihre Gegner zu beſiegen, verleitet. Selbſt A. konnte, bey ſeiner oft ängſtlichen Unterſcheidungsſucht und bey der Trockenheit ſeines Geiſtes, ſogar in ſeiner ſpeculativen Philoſophie dem Reiz, den Worten ſolche Gewalt anzuthun, nicht immer widerſtehen.

Wir können alſo, ſage ich, gleich anfangs in dem Menſchen ſelbſt eben das Verhältniß erkennen, welches zwiſchen dem Herrn und dem Diener, oder in dem Staat zwiſchen dem Regenten und den Unterthanen Platz findet. Denn die Seele herrſcht über den Körper, wie der Herr über den Knecht. Der Verſtand aber herrſcht über die Begierden, wie der Regent über ſeine Unterthanen. Es iſt alſo offenbar, daß es nach dem Gang der Natur dem Körper vortheilhaft iſt, von der Seele regiert zu werden, und daß es den Begierden nutzt, wenn ſie dem Verſtand und der Vernunft gehorchen. Wenn aber beyde gleich ſtehen in dem Regiment, oder wenn vollends das, das gehorchen ſoll, gebietet, dann befinden ſich allerdings beyde übel dabey.

Ferner iſt es auch zwiſchen dem Menſchen und den Thieren nicht anders. Die zahmen ſind ihrer Natur nach beſſer als die wilden: allen aber iſt es gut, wenn ſie dem Menſchen gehorchen, denn alsdann erſt ſind beyde ſicher.

Eben ſo verhält ſich das Weib zum Mann. Dieſer iſt von Natur ſtärker, jenes ſchwächer; alſo muß dieſes gehorchen, jener regieren. Und wie es in dieſem Allen iſt, ſo iſt es auch in Rückſicht von Menſch auf Menſch. Wer unter den Menſchen ſo ſehr von dem andern verſchieden iſt, wie der Leib von der Seele, oder wie der Menſch von dem Thier, (und dahin gehören alle die, deren ganzer Werth in dem beſteht, was des Körpers iſt, und die von dieſer Seite ihren Vorzug haben,) alle die ſind Knechte von Natur, und allen dieſen iſt es, wenn ich vorhin richtig geſchloſſen habe, beſſer, auf die Art regiert zu werden. Denn wer im Stand iſt, eines Andern zu ſeyn, der iſt von Natur zum Knecht gemacht, und eben deßwegen iſt er eines Andern geworden. Und wer zwar Vernunft, aber gerade nur ſo viel von ihr hat, daß er ihre Sprache vernehmen kann, nicht ſo viel, daß ſie ſelbſt in ihm wirkt, der iſt auch Knecht von Natur, ob er gleich von den Thieren verſchieden iſt, die nicht einmahl die Vernunft verſtehen, ſondern nur nach ihren Inſtincten wirken. —

Selbſt auch in Anſehung des Gebrauchs, den man von beyden, den Thieren und ſolchen Menſchen, machen kann, iſt der Unterſchied zwiſchen beyden nicht einmahl groß; denn in dem, was wenigſtens die Arbeiten des Körpers betrifft, vermag ein zahmes Thier meiſt eben ſo viel als ein Knecht.

Ja, es ſcheint ſogar die Abſicht der Natur zu ſeyn, daß ſelbſt die Körper der Freyen und der Knechte verſchieden ſeyn ſollten: daß dieſe nämlich ſtark ſeyn ſollten, um ihrem Zweck gemäß zur körperlichen Arbeit tauglich zu ſeyn; jene aber ſollten eine geradere Stellung haben und ungeſchickt zu ſolchen Werken ſeyn, hingegen deſto geſchickter zu dem Leben in dem Verhältniß der bürgerlichen Geſellſchaft, welche eben ſo wohl Fähigkeit zu den Friedensgeſchäften fordert, als zu den Arbeiten des Kriegs. Freylich ſehen wir oft auch im Gegentheil Freye mit Sclavenkörpern und Sclaven mit freyen Seelen; wäre das aber nicht, und wären die Unterſchiede der Körper nur ſo groß, daß einige den Bildern der Götter ähnlich wären, ſo würde jedermann geſtehen, daß alle andere ſich dieſen unterwerfen müßten. Iſt aber dieſes in Anſehung der Körperwahl, ſo iſt es offenbar, daß wir noch vielmehr die Seelen eben auf dieſe Weiſe ordnen müßten. — Allein es iſt nicht eben ſo leicht, die Schönheit der Seele zu erkennen, als man die Schönheit der Körper ſehen kann. Indeſſen iſt denn doch klar, daß die Natur einen Unterſchied unter den Menſchen macht, und einige zu Freyen ſchafft, einige zu Knechten, und daß auf dieſe Art die Knechtſchaft gerecht und manchen Knechten ſelbſt nützlich iſt.[32]

---

32) Dieſes iſt denn nun die berufene Lehre des Ariſtoteles von der Knechtſchaft von Natur. Der Philoſoph kommt in dem Fortgang ſeines Werks noch oft auf dieſelbe zurück. Da aber hier der Hauptſatz dieſer Materie iſt, ſo halte ich es für nöthig, einige Bemerkungen darüber zu machen.

Im vorigen Jahrhundert hat man noch ſcharf über dieſe Materie geſtritten. Jetzt wird wohl ſchwerlich jemand mehr den Philoſophen vertheidigen wollen, und doch iſt der Irrthum, den A. in der Anwendung eines richtigen Grundſatzes ſich zu Schulden kommen läßt, noch ſehr oft ſelbſt bey denen zu bemerken, welche am heftigſten gegen die hier geäußerten Ideen declamiren. Mich dünkt, A. konnte ſich einmahl von dem National-Vorurtheil, daß die Sclaverey unentbehrlich wäre, und noch weniger von dem Philoſophen- und Ariſtokraten-Vorurtheil, daß diejenigen, die ohne Arbeit leben können, und diejenigen, welche ſich bloß mit den Wiſſenſchaften abzugeben brauchen, eine beſſere Gattung von Menſchen wären, als die übrigen, nicht losmachen. Er wollte, wie es zu geſchehen pflegt, dieſem Vorurtheil ein vernunftmäßiges Anſehen geben, und verfiel deßwegen auf die Verwechſelung der Begriffe vom gut handeln und vom gerecht handeln; zwey Begriffe, über deren Verwirrung der Perſiſche Gerechtigkeitslehrer des Cyrus dieſen ſchon im Knabenalter ſtrafte, und durch deren nahe Verwandtſchaft Socrates den armen Euthydemus ſo ſehr in die Enge trieb, daß er endlich ſeine Schwäche einſehen lernte. Xenoph. Mem., L. IV, C. 2.

Es iſt wohl keine Sprache, welche dem Wort: Gerechtigkeit, nicht einen doppelten Sinn beylegte. Ein Mahl im weitläuftigen Verſtand, in welchem dieſes Wort alle Tugenden, alle Handlungen, die nach dem Geſetz der Weisheit gethan werden, begreift; und dann im engern Verſtand, in welchem dasſelbe bloß das bezeichnet, was nach dem Grundſatz der Gleichheit, die nur durch eigne oder für eigen zu achtende Handlungen aufgehoben werden kann, unter den Menſchen gethan wird. Der letztere Begriff des Worts: Gerechtigkeit, iſt offenbar dem erſtern untergeordnet, und alle die Beyſpiele, auf welche A. die Knechtſchaft von Natur gründet, beziehen ſich bloß auf dieſe Rückſicht der Unterordnung beyder Begriffe. Auch laſſen ſich häufige Beyſpiele finden, in welchen eben deßwegen Ungerechtigkeiten löblich werden, als z. B. dem Raſenden das Schwert, das er bey uns hinterlegt hat, verſagen;, dem Kranken durch Betrug ein Heilmittel eingeben; den, der Mord oder Diebſtahl vor hat, auf Irrwege führen, u. dergl. Aber in allen den Fällen, in welchen die Gerechtigkeit im eingeſchränkten Sinn der Gerechtigkeit in dem weitläuftigen Sinn nachgeſetzt werden muß, in allen Umſtänden, in welchen wir durch Verletzung des Grundſatzes der Gleichheit, alſo durch Unrecht thun, doch Gutes thun, müſſen wir von der Güte unſrer Handlung durch vollſtändige Ueberſicht aller ihrer Folgen gänzlich überzeugt ſeyn. Wegen dieſer Vorausſetzung findet bey Gott, als der höchſten Weisheit, die Gerechtigkeit in dem engern Sinn gar nicht Statt; aber bey uns muß, nur wenige Fälle ausgenommen, ſie allein unſre Richtſchnur in unſerm Betragen gegen andere Menſchen ſeyn, weil uns die Einſicht von dem, was Andern gut oder nicht gut iſt, ſo ſelten beywohnen kann.

Dieſen Unterſchied der Gerechtigkeit im weitläuftigen und im engern Sinn kannte Ariſtoteles ſehr wohl. Er hat ihn in ſeiner Ethik weitläuftig aus einander geſetzt und oft gut benutzt. Aber bey ſeiner Lehre von der Knechtſchaft von Natur hat er ihn ganz aus dem Auge verloren. Nach ihm verliert der Knecht ganz ſeine Selbſtſtändigkeit, er iſt Nichts ohne den

Herrn: und dieſer Zuſtand ſoll ihm gut ſeyn, ſo gut ſeyn, daß er moraliſch gezwungen iſt, ſich einem Herrn zu unterwerfen; ſo gut, daß, wie in der Folge noch geſagt wird, der zum Herrn Geborne berechtigt iſt, den zum Knecht Gebornen mit Gewalt in die Knechtſchaft zu ſtoßen. Kann dieſes wahr ſeyn, ſo kann es bloß gegen Vernunftloſe, Wahnſinnige, Raſende wahr ſeyn; bey allen Andern, die nicht offenbar in dem Zuſtand ſind, würde es nicht allein an einem Richter fehlen, wer Knecht, wer Herr ſeyn ſollte, ſondern es würde auch offenbar ſeyn, daß nie Etwas aus dieſem Verhältniß entſpringen könnte, das ſo gut wäre, daß es die Selbſtſtändigkeit, die in demſelben für den Knecht verloren ging, aufwägen könnte.

Darüber wird alſo wohl Niemand mehr ſtreiten. Aber wie hier Ariſtoteles, um ſeine Idee gelten zu machen, einem nie zu hoffenden Vortheil zu Liebe, Recht und Gerechtigkeit aufopfern will, ſo ſehen wir doch noch alle Tage, daß ſo viele Philoſophen alle Geſetze des bürgerlichen Verhältniſſes, alle Grundſätze der Religion, ſelbſt alle Sittlichkeit und Tugend, zerreißen und zertreten, weil ſie glauben, daß es gut wäre, wenn jedermann ſo dächte, wie ſie; und ſo viele politiſche Schriftſteller, Räthe und Volksdiener oder Fürſtendiener ſehen wir täglich noch Aufhebung aller Privilegien, Verwerfung aller Anſprüche, Vernichtung aller Rechte anpreiſen, anrathen und durchſetzen, um das, was ſie Staatenwohl oder Menſchenwohl nennen, auf dieſe Trümmer zu erbauen, ohne zu denken, daß die Erhaltung und die gewiſſenhafte Handhabung des Rechts im engern Verſtand immer das höchſte gemeine Beſte iſt, mit welchem nur der, der Alles ſehen und überſehen kann, und dem vollkommne Güte und Weisheit weſentlich iſt, irgend ein anderes in Vergleichung ſetzen darf. Ich glaube, Ariſtoteles hat in ſeiner Behauptung von der Knechtſchaft von Natur weniger geirrt, als dieſe Philoſophen und dieſe Staatsmänner, ſo ſehr er geirrt hat!

Auf gar andern Grundſätzen als auf dieſen ruht aber die Lehre von der Leibeigenſchaft, bey welcher Verträge voraus geſetzt werden, und in welcher die Selbſtſtändigkeit des Menſchen nicht verloren geht, ſondern nur die Anwendung ſeiner Kräfte veräußert worden iſt. A. iſt in dem, was er oben in dem zweyten Abſchnitt von der Knechtſchaft zur Selbſterhaltung ſagte, dieſer Idee nahe geweſen, und Athenäus führt auch Beyſpiele von ſolchen Knechtſchaften bey den Alten an, welche durch Verträge eingeführt worden und aus dieſem Grund der Selbſterhaltung entſprungen ſind, wenn er im fünften Buch, p. 265 Edit. Casaub., bemerkt: daß der Philoſoph Poſidonius erzähle, es hätten ſich zu ſeiner Zeit viele Leute, weil ſie ſich ſelbſt nicht hätten nähren können, zu andern in die Knechtſchaft begeben, auch das ganze Volk der Mariandriner hätte ſich aus der nämlichen Urſache den Herakliden überlaſſen. Selbſt die Theſſaliſchen Peneſten, deren A. in dem Folgenden gedenkt, ſollen auf dieſe Art Leibeigne der Theſſalier geworden ſeyn. Eine ſolche Art von Leibeigenſchaft läßt ſich auch nicht nur nach der Gerechtigkeit, ſondern zugleich, mit einiger Milderung, nach den Grundſätzen des Ariſtoteles wohl verantworten, und als eine Knechtſchaft anſehen, welche, wenn ſie gleich nicht von der Natur herkommt, ihr doch nicht entgegen iſt. Denn in dieſen Fällen iſt es offenbar dem Herrn und dem Leibeignen gut, wenn ſie ſich in dieſes Verhältniß ſetzen. Und ich glaube, daß diejenigen, welche ſo ſehr, ſelbſt gegen dieſes Verhältniß, eifern, viel zu allgemein in ihrem Urtheil ſind. Ich weiß wohl, was über die Unveräußerlichkeit der menſchlichen Rechte und gegen die Verpflichtung der Kinder durch Verträge ihrer Aeltern geſagt zu werden pflegt. Allein die erſte dieſer Materien iſt bey weitem noch nicht klar gemacht, wenn von Dingen die Rede iſt, ohne welche der Menſch noch immer Menſch bleiben kann. Und was die andere wichtigere Einwendung betrifft; ſo läßt ſich durch billige Geſetze der Loskaufung jeder Schein der Ungerechtigkeit gegen die Kinder der Leibeignen heben. Da aber, wo es nicht wahrſcheinlich iſt, daß der Leibeigne, ohne ſich oder dem Staat zur Laſt zu fallen, frey leben könne; da würde, dünkt mich, eine billige und weiſe Geſetzgebung über dieſes Verhältniß ungleich nützlicher ſeyn, als die gänzliche Aufhebung deſſelben.

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

Es werden verſchiedene Meinungen über die Knechtſchaft der Kriegsgefangenen angeführt, und es wird gezeigt, daß ſo wohl diejenigen, welche dieſe Knechtſchaft ganz verwerfen, als auch die, welche glauben, die Knechtſchaft der Kriegsgefangenen wäre der Natur gemäß, Unrecht haben, weil beyde Meinungen auf verſchiedenen Begriffen vom Recht beruhen. Hingegen wird die Meinung derjenigen, welche die Knechtſchaft, in ſo fern ſie nicht nach dem Poſitiv-Geſetz betrachtet werden wolle, im Allgemeinen mißbilligen, für gegründeter geachtet, und nur die, welche zum Beſten ſo wohl des herrſchenden als des gehorchenden Theils gereicht, für gut und gerecht erklärt.

Mit dem Allen kann man indeſſen doch leicht einſehen, daß diejenigen, welche anders denken, auch auf gewiſſe Art Recht haben. Denn es giebt zweyerley Arten von Knechten: diejenigen, von welchen wir bisher geſprochen haben, und die, welche nicht die Natur, ſondern das Geſetz zu Knechten macht.

Dieſes Geſetz iſt eine Art von Uebereinkunft unter den Menſchen, nach welcher der, welcher in dem Krieg

Wo man daſſelbe aber aufheben will, da muß wenigſtens vorher dafür geſorgt werden, daß auch der, welcher der Leibeigenſchaft entlaſſen wird, Nahrung und Unterkommen finden könne. Da, wo man die Leibeigenſchaften nur in willkührliche Pachte verwandelt, da wird bloß die Leibesfreyheit dem Entlaſſenen ungleich drückender werden, als ihm je die Leibeigenſchaft geweſen iſt!

überwunden worden iſt, das Eigenthum ſeines Siegers wird. Gegen dieſes lehnen ſich nun diejenigen auf, welche ſich mit den Geſetzen abgeben, und declamiren dawider, gleich unſern Rednern; indem ſie es abſcheulich finden, daß der, welcher ſtark genug wäre, einen Andern zu bezwingen, und Nichts für ſich hätte, als den Vorzug der Gewalt, bloß dadurch der Herr des Bezwungenen werden ſollte.

Dieſe Meinung wird aber von Andern, die auch zu den Weiſen gehören, nicht gebilligt, und vielen Zweifeln iſt ſie allerdings unterworfen, weil Tugend und Menſchenwerth, wenn er einen Anhang bekommt, am meiſten mächtig wird, ſeine Widerſacher zu bezwingen, und weil der Sieg immer für den iſt, der irgend an Etwas einen Vorzug hat. Es ſcheint demnach, daß bey dem Geſetz der Kriegsknechtſchaft eine ſolche Gewalt voraus geſetzt werde, welche nicht ohne Tugend iſt, 33) und daß alſo dieſe Frage nur von dem Begriff abhange, den man ſich

---

33) Conring vermuthet hier eine Lücke. In der That iſt aber wohl keine da. Ariſtoteles läßt zuerſt diejenigen, welche ſich gegen die Kriegsgefangenſchaft erklären, reden. Sie ſagen, es wäre abſcheulich, (δεινόν,) daß die bloße Uebermacht Jemanden ſollte in die Sclaverey ſtoßen können. Hierauf antworten die Vertheidiger der entgegen geſetzten Meinung, daß der Sieg nicht bloß eine Folge der Gewalt ſey, ſondern daß er immer Etwas von Tugend in dem Sieger voraus ſetze. Da nun aber damit nicht bewieſen iſt, daß der Vorzug der Tapferkeit Herrenrechte gebe; ſo will A., wie mich dünkt, ganz zuſammen hängend die Unterſuchung auf die Frage vom Recht hinlenken.

von dem Recht und dem Unrecht gemacht hat. Dieſer Begriff ſetzt nun bey den Einen das Wohlwollen der Menſchenliebe voraus; den Andern aber ſcheint gerade das der Gerechtigkeit gemäß, daß der Beſſere über den Schlechtern herrſche.[34] Iſt nun aber dieſer Begriff nicht vorher berichtigt, ſo entſcheidet die eine Meinung ſo wenig als die andere[35] über die Frage: ob dem, welcher vorzüglich tugendhaft iſt, nicht bloß deßwegen zukomme, zu herrſchen und zu regieren.

Noch Andere, welche ſich das Anſehen geben, daß ſie überhaupt eine gewiſſe Art von Recht oder Unrecht in dem Geſetz, (welches wirklich ein Theil des Rechts iſt,) fänden, halten die Knechtſchaft, die aus dem Krieg entſtehe, in Rückſicht auf dieſe Art von Recht, das auf dem Geſetz ruht, für gerecht, in ſich aber nicht.[36] Wie wäre es, ſagen ſie, wenn der Krieg ſelbſt mit Unrecht angefangen worden wäre? Und wie kann man überhaupt den, der unverdienter Weiſe in die Sclaverey verfallen iſt, für einen Knecht halten? Wollte man das," fahren ſie fort, ſo würde man oft diejenigen, welche man für die Edelſten hielte, zur Knechtſchaft verſtoßen ſehen; und würden dieſe dann zufällig verkauft, ſo würden ja oft die Kinder der edelſten Aeltern geborne Sclaven werden. Aus dieſer Urſache wollen ſie denn auch dergleichen Kriegsgefangene nicht, ſondern nur die, welche aus den Barbaren gefangen würden, für Sclaven halten laſſen. 37)

---

[34] Hier findet Conring abermahls eine Lücke, wegen unrichtiger Beziehung der Partikel ἐπεί. Wenn man aber das ἐπεί für siquidem, *indem*, nimmt, ſo ſehe ich, da die Gedanken zuſammen hängen, auch in den Worten keinen Mangel.

[35] Auch hier vermuthet Conring eine Lücke, weil ihm der Zuſammenhang zu fehlen ſcheint. Vermuthlich hat ihn der Gebrauch der Partikel ὡς irre gemacht; daß dieſe Partikel aber auch ſo viel als *ſo daß* ſagen kann, beweiſ't Hoogween, p. 770. 23.

[36] Ich weiche hier von der Erklärung der Ausleger ab. Victorius will, daß man ſtatt ὅλως δ' οὔ φασ. leſen ſollte: ἅμα δ' οὔ φασι. Nach der erſten Leſart würde dieſe Stelle ſagen: *daß einige dieſe Art von Knechtſchaft an ſich für ungerecht hielten, in gewiſſer Rückſicht aber nicht*; nach der andern: *daß ſie zugleich gerecht und ungerecht ſeyn*, folglich auch in gewiſſer

Diejenigen, welche die Sache ſo anſehen, ſcheinen aber nur die Knechtſchaft, die von der Natur herkommt, vor Augen zu haben, wovon vorhin ſchon vieles geſagt worden iſt. Denn das kann man in ſo fern nicht läugnen, daß es Leute giebt, die, ſie mögen ſtehen, wo ſie wollen, Knechte ſind, wogegen Andere es nirgends ſeyn

---

Rückſicht. Dieſe Rückſicht ſuche ich nun in dem Völkerrecht, oder überhaupt in dem Geſetz, und ich glaube, daß mich nicht allein die Parentheſe, (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι,) dazu berechtigt, ſondern auch, daß, wenn man dieſe Beziehung nicht ausdruckt, dieſe dritte Meinung von den beyden erſten nicht verſchieden iſt.

37) A. ſcheint mir hier auf eine Stelle in Plato's Republik zu zielen, wo gerathen wird, daß die Griechen keine Griechiſchen Kriegsgefangenen in die Sclaverey ſtoßen ſollen, ſondern nur die Barbaren. Plato läßt ſich aber an dieſem Ort, B. V. p. 469. auf das Recht ſelbſt nicht ein. Auch hier vermuthet Conring zwiſchen den Worten: „geborne Sclaven werden", und: „Aus dieſer Urſache" u. ſ. w., eine Lücke, die ich nicht finde.

können. Eben ſo iſt es aber auch mit dem Adel, 38) den die Griechen für ein ſolches Eigenthum ihrer Nation halten, daß ſie glauben, ſie beſäßen ihn nicht nur unter ihrem Volke, ſondern an allen Orten; wogegen ſie ihn den Barbaren nur in dem Land der Barbaren zugeſtehen, und ſonſt nirgends. Eben als wenn es einen beſondern Adel gäbe, der ſeinen Vorzug in ſich hätte, und einen andern, dem dieſer Vorzug nur unter Umſtänden zu-

---

38) Das Wort εὐγένεια kann wohl nicht anders als durch Adel überſetzt werden. Ich finde indeſſen nicht, daß bey den Griechen, ausgenommen wenn jemand den Urſprung ſeiner Familie von den Göttern oder den Helden herhohlen konnte, eine lange Reihe adeliger Vorfahren einen Vorzug vor einer kurzen gehabt hätte, wie dieſes der Fall bey den Römern war und bey uns iſt. Sie forderten, wie A. in einem Fragment über dieſen Gegenſtand ſagt, welches ich in dem 6ten Band, S. 142, meiner kleinen Schriften überſetzt habe, mehr nicht, als Abſtammung von einem reichen Vater, der in ſeinem Vaterland in Ehren ſtand. Die Urſache dieſes Unterſchiedes ſcheint mir darin zu liegen, daß ſo viele Griechiſche Völkerſchaften demokratiſch regiert wurden. Da nun in dieſen Staaten die Geburt kein Vorrecht gab, und der Adel allein nicht in dem Beſitz der erſten Regierungsſtellen war; ſo konnte auch derſelbe die übrigen Bürger nicht ſo leicht von Gelegenheiten, auch ihre Familien empor zu heben, ausſchließen. In Rom hingegen war anfangs, und in dem übrigen ſpätern Europa war der Adel lange ausſchließlich in dem Beſitz dieſer Regierungsrechte. Als aber nachher verſchiedene Revolutionen, Geldreichthum, Bedürfniß der Wiſſenſchaften, veränderte Kriegskunſt, auch dem Bürgerſtand Zutritt zu höhern Stellen gab, da fing man erſt an, Ahnen zu zählen. Ich bemerke dieſes hier, weil in der Folge ſonſt die Verſchiedenheit der Begriffe über dieſen Gegenſtand Mißverſtand veranlaſſen könnte.

komme. In dem Sinn ſagt die Helena des Theodectes: 39)

„Von beyden Seiten göttlichen Geſchlechts,
„Wer darf mich eine Sclavinn nennen?“

In dieſer Vorausſetzung wird der ganze Unterſchied zwiſchen Freyheit und Knechtſchaft, Adel und Unadel nur in den natürlichen Werth eines jeden geſetzt; denn ſie behaupten, daß, wie ein Menſch nur Menſchen zeuge, und ein Thier nur Thiere, ſo auch der gute Menſch nur Gute hervor bringen könne. — Und in der That iſt auch das oft die Abſicht der Natur, aber ſie vermag es nicht immer; und weil ſie es nicht immer vermag, hat die Frage von dieſer Seite große Schwierigkeiten, ſo daß man nicht behaupten kann, daß die Natur die Kriegsgefangenen zur Sclaverey, die Sieger zur Herrſchaft beſtimmt habe, ſondern daß man bey dieſen nur darauf ſehen müſſe, ob ſie in dem Verhältniß ſtehen, daß es dem Einen eben ſo gut vortheilhaft ſey, beherrſcht zu werden, als es dem Andern nützlich iſt, dieſen zu beherrſchen. Und in dem Fall iſt es auch gerecht, und jener muß alsdann gehorchen, dieſer muß regieren, nach dem Maaß nämlich, und in der Rückſicht, welche dieſes Verhältniß vom Anfang voraus ſetzte, alſo auch deſpotiſch. 40)

39) Ein tragiſcher Dichter aus Phaſelis, einer Stadt in Lydien. Er ſoll Iſocrates, vielleicht ſelbſt Ariſtoteles Schüler geweſen ſeyn. Von ſeinen Tragödien ſind nur noch einige Fragmente übrig.

40) Conring vermuthet hier wieder drey Lücken. Allein bey dem Ariſtoteles muß man nicht an jedem ſchroffen Uebergang Lücken ſuchen. Ich habe dieſer Periode Nichts geliehen, und doch hängen die Gedanken gut zuſammen. Nur habe ich da, wo A. überhaupt ſagt: οἱ μὲν φύσει δοῦλοι u. ſ. w., Kriegsge-

Aber gehorcht der Eine oder herrſcht der Andere nicht gut, dann iſt es beyden ſchädlich. Denn was dem Theil ſchadet, ſchadet auch dem Ganzen, dem Leib ſo wohl als der Seele. Der Knecht iſt aber anzuſehen wie ein Theil des Herrn, wie ein außer ihm beſtehender lebendiger Theil ſeines Leibes. Deßwegen iſt es beyden, dem Herrn und dem Knecht, die von Natur mit einander in dieſes Verhältniß geſetzt worden ſind, nützlich, wenn ſie ſich einander lieben. 41) Iſt aber das Verhältniß bloß auf das poſitive Geſetz gegründet und erzwungen, folglich nicht ſo, wie wir voraus geſetzt haben, dann leiden beyde darunter. 42)

---

fangene und Sieger geſetzt, weil der Philoſoph bloß von der Kriegsſclaverey ſpricht, und ſich widerſprechen würde, wenn man ihn von der Knechtſchaft überhaupt verſtehen wollte. Sieht man nun dieſe Stelle ſo an; ſo braucht man nicht, wie Silburg, nach Muretus, will, zu leſen: καὶ εἰσὶ, καὶ οὐκ εἰσὶν u. ſ. w. (Es giebt alſo Knechte, die von Natur, und ſolche, die nicht von Natur Knechte ſind.)

41) Plato hatte eine andere Meinung von dem Verhältniß zwiſchen Herren und Knechten, und ſchlägt in ſeinem ſechsten Buch von den Geſetzen, S. 777, eine Art, wie ſie zu behandeln wären, vor, welche alle Liebe ausſchließt.

42) In dieſem Abſchnitt wollte A. einem Einwurf begegnen, welcher ſeiner Idee von der Knechtſchaft entgegen ſtand. Man konnte nämlich ſagen: Wenn nur die Naturſclaverey gerecht iſt; ſo müſſen entweder die durch das Kriegsrecht in Sclaverey Gefallenen alle geborne Knechte ſeyn, oder dieſe Art von Sclaverey iſt ungerecht. Dieſe Sclaverey war nun in der That nicht in ganz Griechenland gewöhnlich, denn wie Athenäus, L. VI. Fol. 265. bemerkt, ſollen die Phocäer und Lokrier die Kriegsgefangenen nicht zu Sclaven gemacht haben, und die

übrigen Griechiſchen Völker hätten nur die Feinde, welche ſie ſelbſt gefangen hätten, zu Knechten gemacht, bis die Einwohner von Chius den Sclavenhandel angefangen hätten. Doch ſcheint die leztere Nachricht wohl nicht richtig, weil ſchon die gute alte Euryclea, wie Homer erzählt, von dem Laërtes um eine große Summe Geldes erkauft worden war. Uebrigens findet ſich A. bey dieſer Unterſuchung ein wenig in Verlegenheit. Seine nicht ſehr deutlich ausgedruckten Gedanken ſcheinen mir ſo zuſammen zu hängen: Er führt drey verſchiedene Meinungen über die Frage an: ob es Recht ſey, die Kriegsgefangenen zu Sclaven zu machen. Einige, ſagt er, hielten dieſe Art von Sclaverey ganz für Unrecht, weil Gewalt kein Recht gebe; Andere glaubten denn doch, da der Sieger immer mehr Werth haben müſſe, als der Beſiegte, ſo könne man ihm dieſes Recht, aus einer Gewalt, die zugleich auf einem Werth der Tugend ruhe, nicht abſprechen. Da dieſe beyden Meinungen Nichts enthalten, was eigentlich ein Recht begründen könnte; ſo bringt A. noch eine dritte bey, welche, unabhängig vom dem Geſetz, der erſten, aber, mit Rückſicht auf das poſitive oder ſtillſchweigende Völkerrecht, der lezten Meinung beyſtimmt.

Da hier nicht davon die Rede war, was dieſe Art von Geſetzen verordnet, ſondern davon, ob dieſe Geſetze ſelbſt gerecht ſind; ſo hätte A. ſich darüber auslaſſen ſollen. Er begnügt ſich aber, nur die Sitte von der Sclaverey der Kriegsgefangenen mit ſeiner Idee von der Sclaverey überhaupt zu vergleichen: und da er ſich auch hier nicht wohl helfen kann, indem daraus, daß Einer in die Kriegsgefangenſchaft gefallen iſt, gar nicht folgt, daß er zum Knecht von der Natur gemacht worden wäre; ſo giebt er ſo viel nach, daß man nur daraus, ob beyden, dem Herrn und dem Knecht, dieſes Verhältniß gut wäre, ſchließen könne, in wie fern dieſe Art von Knechtſchaft gerecht wäre oder nicht. Mich dünkt, ſeinem Syſtem zu Liebe hätte A. eben ſo gut ſagen können: Der Gefangene iſt zum Knecht geboren, weil er ſich nicht lieber todt ſchlagen laſſen wollte, als in die Gefangenſchaft fallen. Die

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

Ob nun aber gleich die Knechtſchaft, auf dieſe Art betrachtet, gerecht iſt, ſo wird ſie doch ſorgfältig von der Regierungskunſt unterſchieden, und es wird bemerkt, daß dieſes Verhältniß zwiſchen Herren und Knechten nicht auf einer Wiſſenſchaft beruhe.

Hieraus erhellet nun aber auch noch außerdem, daß die Herrſchaft über den Knecht und die Staatsregierung ſehr von einander verſchieden ſind, und daß auch überhaupt alle Oberherrſchaft nicht, wie Einige, nach dem, was ich gleich anfangs ſagte, glauben wollen, von einerley Art iſt. Denn die Regierung findet unter denen Statt, die von Natur frey ſind; die Herrengewalt nur unter denen, die von Natur Knechte ſind. Dieſe gehört zur Haushaltungskunſt, und iſt eine Monarchie, denn jedes Haus wird monarchiſch regiert; jene gehört zur eigentlichen Politik, das iſt: zu der Kunſt, über Freye und Gleiche zu regieren.

Schwäche dieſer Unterſuchung und dieſes Raiſonnements wird man leicht von ſelbſt einſehen. Denn wie ich vorhin ſchon bemerkte, iſt bey unſern Einſichten zwiſchen gerecht und gut ein großer Unterſchied, und die Uebermacht kann nie ein Recht geben, wenn gleich vor einiger Zeit, ich weiß nicht mehr wer, ſo Etwas behaupten wollte. Oder ſollte noch Jemand dergleichen Dinge zu behaupten wagen; ſo kann ihn ein kleines Werkchen meines Freundes Jakobi, (Etwas, das Leſſing geſagt hat, Berlin 1782,) leicht von dem Beſſern überzeugen.

Der Herr wird nicht deßwegen Herr genannt, weil er die Wiſſenſchaft beſitzt, Herr zu ſeyn; ſondern wegen ſeiner Eigenſchaften. Eben ſo der Knecht, ſo der Freye. 43) Aber davon, wie der Herr ſich in dieſer ſeiner Eigenſchaft zu betragen hat, und wie der Knecht nach ſeiner handeln ſoll, davon mag wohl eine Wiſſenſchaft gedacht werden können. Den Knechten hat z. B. Einer in Syrakus Unterricht gegeben und eine Schule für ſie eröffnet, wo er ſie um den Lohn lehrte, wie ſie Alles, was zu dem Knechtsdienſt gehört, verrichten mußten. Und ſo kann man auch eigne Wiſſenſchaften von einem jeden Theil dieſes Dienſtes, wie z. B. von der Kochkunſt und dergleichen, erdenken. Denn einerley Sache kann auf verſchiedene Art gethan werden, entweder gerade ſo, wie es nothwendig iſt, oder mit mehr Anſtand und Geſchick;) und ſo ſagt man ja auch im Sprichwort: Es giebt Knecht und

---

43) Dieſes iſt nun die Widerlegung des Socrates und Plato, welche A. gleich anfangs verſprochen hatte. A. ſagt nämlich, wie ich ihn verſtehe: Wer z. B. die Kunſt, auf der Flöte zu ſpielen, gelernt hat, wird ein Flöteniſt; aber wer die Kunſt, einen Knecht zu beherrſchen, gelernt hat, wird dadurch nicht Herr. In der That ſagt auch Socrates ſo wenig als Plato eine ſolche Albernheit. Dieſe Philoſophen ſagen nur: Wer einen Knecht hat, und die Kunſt, ihn zu beherrſchen, nicht verſteht, dem iſt der Knecht und ſeine Herrſchaft Nichts nütze.

44) Ἐντιμότερα ἔργα geht zwar mehr auf die Werke ſelbſt, die gethan werden, als auf die Art, wie man ſie thut. Ich glaube aber, daß, um des Zuſammenhanges willen, und um der Abſicht des Philoſophen beſſer zu entſprechen, ſo wohl dieſes Wort, als das ἀναγκαιότερα, ſo wie ich ſie überſetze, verſtanden werden müſſen.

Knecht, und Herr und Herr. — Und das wären denn die Sclavenkünſte.

Die Herrenkunſt beſteht bloß in der Kunſt, den Knecht auf das vortheilhafteſte zu gebrauchen. Denn der Herr hat ſeine Knechte nicht bloß, um ſie zu haben, ſondern um ſie zu nutzen. Solche Künſte aber ſind weder groß noch tiefſinnig; denn ſie beſtehen bloß darin, daß der Herr zu befehlen wiſſe, was der Knecht zu thun weiß. Wer aber reich genug iſt, ſich dieſes unangenehmen Geſchäfts zu überheben, der überträgt daſſelbe einem Haushofmeiſter, und wendet ſelbſt ſeine Zeit lieber auf Staatsgeſchäfte oder die Philoſophie.

Auch iſt dieſe Kunſt nicht zu verwechſeln mit der Erwerbkunſt überhaupt, denn dieſe iſt eine eigne Wiſſenſchaft, in ſo fern ſie gerecht iſt, wie zum Beyſpiel der Erwerb im Krieg oder durch die Jagd. 45)

---

45) Dieſe ganze Stelle: „Auch iſt dieſe Kunſt" — bis — „durch die Jagd.", hält Conring für eingeſchoben, weil es ihm ſcheint, daß ſie mit dem, was von der Knechtſchaft geſagt worden iſt, Nichts gemein habe. Ueberflüſſig iſt ſie vielleicht aber ohne kritiſche Beweiſe doch nicht zu verwerfen, denn es läßt ſich allerdings ein Zuſammenhang mit dem Uebrigen angeben. Da nämlich A., wie ich ſchon bemerkt habe, bisher immer nur von den Knechten ſpricht, die zu dem, was wir die Aufwartung nennen, gebraucht werden, und welche bey den Griechen verſchiedene Benennungen bekommen haben; und da kurz vorher von der Kunſt des Herrn und des Knechts in Rückſicht auf dieſe Dienſte geſprochen worden iſt: ſo ſcheint mir A. die Dienſte der Knechte, welche zu dem Ackerbau, der Jagd u. ſ. w. gebraucht werden, von den Hausknechten un-

Dieſes mag indeſſen genug ſeyn vom Verhältniß der Herren und der Knechte.

Achter Abſchnitt.

Inhalt.

Da der Philoſoph es für nöthig hielt, den Unterſchied zwiſchen der Haushaltungskunſt und der Politik anzugeben, und da er in dieſer Abſicht die Natur der Haushaltungskunſt unterſuchen wollte, deßwegen auch in dem vorigen Abſchnitt das Verhältniß des Knechtes zur Haushaltungskunſt unterſucht hatte; ſo geht er nun weiter in der Betrachtung der Haushaltungskunſt fort. Zu dieſer Betrachtung war es aber nöthig, den Zweck der Haushaltungskunſt zu finden. Dieſen findet er in dem Erwerb und der Bewahrung des Vermögens. Da aber der Erwerb an ſich keine Grenzen hat, ſo ſucht er ihm Grenzen zu geben, und unterſcheidet deßwegen die Finanzier-Kunſt, oder die Kunſt, Geld, als Zeichen des Reichthums, anzuſchaffen, von der eigentlichen Haushaltungskunſt, welche nicht Zeichen, die grenzenlos ſeyn können, ſondern Sachen, die gebraucht werden ſollen, anſchaffen will, und die alſo in dem Bedürfniß ſelbſt ihre Grenzen findet.

Laßt uns nun, auf die Art, wie wir angefangen haben, von der Verwaltungskunſt des Eigenthums, und ſonderlich

terſcheiden zu wollen. Uebrigens bemerke ich, daß zwar [illegible] auch das Bewahren des Eigenthums begreift; ich habe aber hier bloß Erwerbkunſt verſtehen wollen, wegen der Beyſpiele, die A. anführt, obgleich dieſe eher als der Hauptſatz von fremder Hand mögen eingeſchoben worden ſeyn.

des Geldes überhaupt, reden; denn was wir bisher unterſucht haben, betraf nur einen Theil dieſer Kunſt, weil der Knecht nur ein Theil des Eigenthums iſt.

Vor allen Dingen ſind aber bey dieſer Unterſuchung noch verſchiedene Fragen zu erörtern. Nämlich: ob die Finanz-Wiſſenſchaft und die Haushaltungskunſt einerley ſind; oder ob jene nur ein Theil von dieſer iſt, oder ob ſie gar nur als eine untergeordnete Hülfswiſſenſchaft der Haushaltungskunſt anzuſehen ſeyn möchte; und iſt ſie dieſes, ob ſie es nur ſo iſt, wie etwa die Nadelmacherkunſt eine Hülfskunſt des Schneiders, oder die Erzſchmelzkunſt eine der Statüen-Gießerey iſt. Denn die Hülfswiſſenſchaften arbeiten den Hauptwiſſenſchaften nicht auf einerley Art in die Hände, ſondern einige verfertigen nur die Inſtrumente, deren ſich die Hauptwiſſenſchaft bedient, andere bereiten ſelbſt den Stoff zu ihren Werken. Unter Stoff verſtehe ich aber die Materie, woraus eine gewiſſe Kunſt ihre Werke macht, z. B. die Wolle für die Weberey, das Erz für die Kunſtgießerey.

Offenbar ſind nun aber die Finanz-Wiſſenſchaft und die Haushaltungskunſt nicht einerley Wiſſenſchaft. Jene dient nur dazu, eine gewiſſe Art von Vorrath zu verſchaffen;[46] dieſe lehrt ihn zu gebrauchen. Denn was haben wir für eine andere Wiſſenſchaft, die da lehre, wie eine Haushaltung ihren Vorrath anwenden ſoll, als eben die Haushaltungskunſt?

---

[46] Zwinger beſchuldigt hier nebſt Andern den A., daß er dem Wort χρηματιστική eine zu weitläuftige Bedeutung gebe, und daſſelbe für die ganze Erwerbkunſt nehme. Das thut er aber nicht. Sondern da er beweiſen will, daß die Finanz-Kunſt von der Haushaltungskunſt verſchieden ſey; ſo ſagt er, die Finanzier-Kunſt beſtehe bloß im Erwerb, die Haushaltungskunſt aber auch im Bewahren, folglich wären beyde offenbar

Das iſt alſo zwar klar; ob aber die Finanz-Kunſt ein Theil der Oeconomie iſt, oder ob ſie ganz verſchiedener Art von ihr iſt, das iſt nicht ſo klar. Denn wenn das das Amt des Finanziers ſeyn ſoll, daß er zuſehe, woher das Haus Geld und Gut bekomme; ſo wird, da das Wort: Gut, ſo vielerley Arten von Beſitzungen in ſich faßt, auch aller Reichthum durch ihn erworben werden müſſen: [47]) und dann würde man wieder erſt fragen müſſen, ob denn der Ackerbau von dieſer Finanz-Kunſt verſchieden ſey, oder ob nicht auch dieſer, und was ſonſt zur Erwerbung der Vorräthe gehört, und überhaupt jede Beſorgung der Nahrungsmittel und des Erwerbes, Theil der Finanzier-Kunſt ſeyn ſollte. [48])

---

wenigſtens nicht einerley Kunſt. Er ſagt alſo nicht, daß alle Erwerbkunſt Finanz-Kunſt wäre; ſondern nur, daß dieſe zu jener gehöre. Ich habe dieſen Mißverſtand in der Ueberſetzung zu heben geſucht.

47) Conring vermuthet eine Lücke, weil das καὶ ὁ πλοῦτος mit Nichts zuſammen hinge; aber mich dünkt, man muß wiederhohlen: καὶ (αὐτοῦ ἐστι θεωρῆσαι πόθεν ἔσται) ὁ πλοῦτος: eine Wiederhohlung, welche bey der oft bis zur Dunkelheit getriebenen Kürze des Ariſtoteliſchen Styls wohl zu vermuthen iſt.

48) Mir ſcheinen die Gedanken des A. bis hierher und mit dem Folgenden ſo zuſammen zu hängen. Seine Abſicht iſt, zu zeigen, daß die Finanzier- oder Geld-Erwerb-Kunſt kein Theil der Haushaltungskunſt ſey, welches er in dem folgenden Abſchnitt noch weiter ausführt. Um ſich den Weg zur Ausfüh-

Es giebt verſchiedene Arten von Nahrungsmitteln, und daher entſtehen die verſchiedenen Lebensarten, nicht allein unter den Thieren, ſondern auch unter den Menſchen: denn da keins ohne Nahrung leben kann, ſo macht die Verſchiedenheit der Nahrungsmittel unter ihnen ſelbſt einen Unterſchied.

Unter den Thieren leben einige herdenweiſe beyſammen; andere leben einzeln: und beyde Arten zu leben ſchicken ſich zu den Nahrungsmitteln, deren ſie ſich bedienen. Denn einige leben von Thieren; andere von den Früchten des Feldes; andere freſſen Alles, was ihnen vorkommt.

rung dieſer Meinungen zu bahnen, nimmt er, entweder als bloſes Suppoſitum, oder nach der Meinung Anderer, einmahl an, daß dieſe Finanzier-Kunſt alle Erwerbkunſt begreife. Wenn das nun wäre, ſagt er hierauf, ſo muß die Haushaltungskunſt bloß auf die Bewahrung des Erworbenen und deſſen Gebrauch eingeſchränkt werden. Nun will er zeigen, daß dieſe Einſchränkung nicht möglich wäre, weil man ſonſt, was doch Niemand thue, auch den Ackerbau zur Finanz-Kunſt ziehen müſſe, und nicht allein den, ſondern alle Künſte und Wiſſenſchaften, welche zum Erwerben der Nahrungsmittel gehören. Dieſe Nahrungsmittel geht er nun mit unnöthiger Langweiligkeit durch. Da die Erwerbung derſelben allgemein zu der Haushaltungskunſt gezählt wird; ſo folgt, daß nicht alle Arten von Erwerb zur Finanz-Kunſt gehören, ſondern daß auch ſehr viele zu eben der Haushaltungskunſt zu ziehen ſind, welche gleich anfangs, weil die Finanz-Kunſt gewiß mit dem Bewahren und Vernutzen Nichts zu thun hat, von dieſer unterſchieden worden iſt. Nach dieſer Darſtellung des Zuſammenhanges der Gedanken hat man nicht nöthig, mit Conring eine Lücke zu vermuthen, um den Uebergang auf das Folgende zu begreifen.

Jedem hat nun die Natur eine ſolche Lebensart eingegeben, bey welcher daſſelbe ſeine Nahrung am beſten finden, und das, was ihm zur Speiſe beſtimmt iſt, am leichteſten auswählen kann. Weil nun bey weitem nicht einer jeden Art von Thieren die nämliche Speiſe angenehm iſt; ſo iſt ſehr begreiflich, daß ſelbſt die Thiere, welche von andern Thieren leben, und diejenigen, welche ſich von den Früchten des Feldes nähren, nicht einerley Lebensweiſe haben können.

Eben ſo iſt es auch mit den Menſchen. Auch dieſe haben unter ſich eine verſchiedene Lebensart. Die trägſten unter ihnen ſind Hirten, denn die Nahrung, welche dieſe von den zahmen Thieren nehmen, können ſie ohne Mühe und Arbeit haben. Da aber ſelbſt ihre Lebensart erfordert, daß ihre Herden öfter ihren Platz verändern, um neue Weiden zu ſuchen; ſo ſind ſie genöthigt, ihnen nachzufolgen, und auf die Weiſe haben ſie eine Art von lebendigem Fruchtbau.

Diejenigen Menſchen, welche von der Jagd leben, jagen auch auf verſchiedene Art. Einige leben von der Seeräuberey; [49]) andere nähren ſich von der Fiſcherey, wie die Leute, die an Teichen oder Flüſſen wohnen, oder an der Seeküſte; noch andere fangen Vögel, oder jagen das Wild auf. Die meiſten Menſchen leben aber von dem Erwachs der Erde und von zahmen Früchten.

---

[49]) Daß Seeräuberey bey den Griechen, die an den Küſten wohnten, ein ganz gewöhnlicher, gar nicht entehrender, vielmehr ein rühmlicher Nahrungszweig war, bemerkt Thucydides im 6ten Kapitel des 1ſten Buchs. So wie das Eigenthum mit allen ſeinen Beſtimmungen durch ein ſtillſchweigendes Geſetz des Völkerrechts eingeführt worden iſt; ſo machte eben eine ſolche ſtillſchweigende Uebereinkunft, wie es ſcheint, dieſe Ausnahme, die bey allen Küſtenbewohnern gültig war. Und diejenigen, welche ſich ſo ſehr über die Barbarey des Strandrechts

Dieſes ſind nun ungefähr die Lebensarten derjenigen, welche ſich ihren Unterhalt unmittelbar, und nicht etwa durch Tauſch oder Handel erwerben. Nämlich ſie ſind Hirten, Ackerleute, Seeräuber, Fiſcher, oder Jäger. Diejenigen, welche mehrere dieſer Lebensarten zuſammen treiben, ſcheinen am angenehmſten zu leben, denn ſie ergänzen den Mangel des einen mit dem Ueberfluß des andern, und machen alſo, daß es ihnen nie an Etwas fehle; wi zum Beyſpiel die, welche zugleich Hirten und Seeräube ſind, oder Jäger und Ackersleute, und wie die Noth ſi ſonſt lehrt, ſich bald ſo, bald anders zu ernähren.

Die Mittel zu einer jeden dieſer Nahrungsarte ſcheint nun aber die Natur allen lebenden Geſchöpfen in Anfang, wie ſie auf die Welt kommen, eben ſo als z der Zeit, wenn ſie ausgewachſen ſind, gegeben zu haben Denn gleich im Anfang bringen einige Geſchöpfe zugleic mit ihren Jungen ſo viel Nahrung hervor, als ihnen nöthig iſt, bis ſie ſo weit kommen, daß ſie ſelbſt für ihr Nahrung ſorgen können; dergleichen ſind die, welche ſic durch Würmer oder Eyer fortpflanzen. Die, welche l

---

wundern, werden Urſache haben, ſich noch mehr zu wunder wenn ſie ſehen, daß ein Philoſoph wie A. in dem polirteſte Zeitalter Griechenlands die noch ſchlimmere Seeräuberey nich allein zu den Erwerbmitteln zählt, ſondern in dem Folgende ſogar dieſe Lebensart für ganz angenehm erklärt.

bendig gebären, haben bis auf eine gewiſſe Zeit für ihre Jungen die Nahrung in ſich, die man die Milch nennt.

Daraus kann man denn nun ſchließen, daß die Natur die Pflanzen zur Nahrung der Thiere, welche ſie hat werden laſſen, die Thiere aber für den Menſchen beſtimmt hat: und zwar die zahmen ſo wohl zum Gebrauch als zur Speiſe; die wilden aber, wo nicht alle, wenigſtens zum größten Theil, zur Nahrung und auch ſonſt zu manchen andern Bedürfniſſen, indem wir von ihnen die Felle zur Bedeckung nehmen, oder ſonſt vieles von ihnen zu Werkzeugen gebrauchen. Denn da die Natur Nichts vergeblich macht, Nichts ohne Zweck; ſo folgt, daß dieſes Alles zum Gebrauch der Menſchen gegeben iſt. 50)

In dieſer Rückſicht iſt auch die Kriegskunſt von der Natur dem Menſchen auf gewiſſe Art als eine Erwerbkunſt gegeben worden, denn die Jagd iſt ein Theil der Kriegskunſt, deren man ſich bedienen kann, ſo wohl gegen die Thiere, als gegen die Claſſen von Menſchen, welche gemacht ſind, von andern beherrſcht zu werden, und ſich nicht wollen beherrſchen laſſen: in welchem Fall denn allerdings der Krieg, der Natur nach, gerecht iſt. 51)

---

50) Dieſe Folgerung iſt wohl ſehr erbettelt, und überhaupt iſt in dem coſmologiſchen Syſtem des A., ſo weit ich es einſehe, die Teleologie nie recht an ihrem Plaz.

51) Von dieſem abſcheulichen, der Eroberer von Mexico und Peru allein würdigen, Saz habe ich in der 32ſten Anmerkung ſchon geſprochen. Man ſollte glauben, A. habe Stoff zu einer Apologie für ſeinen Eleven angeben wollen. Hätte ſein Freund Calliſthenes ſo gut gelernt, die Philoſophie nach der Königsgunſt zu biegen; er würde bis an ſein Ende Hof-Philoſoph geblieben ſeyn.

Eine Art der Kunſt, zu erwerben, gehört alſo unſtreitig, und nach der Natur, zu der Haushaltungskunſt. Denn wenn man die Haushaltungskunſt anwenden ſoll, ſo muß ſie das, was man zu der Nothdurft des Lebens aufbewahren muß, um davon entweder für den ganzen Staat oder für jedes Haus Gebrauch zu machen, entweder ſchon haben, oder es muß erſt erworben werden. 52) Und dieſe macht allein den wahren Reichthum aus. Denn der Beſitz der Dinge, welche wir zu einem guten Lebensgenuß brauchen, iſt nicht ſo unbeſchränkt, wie Solon in dem Vers:

„Keine Grenze kennet der Reichthum unter den Menſchen!“ 53)

geſagt hat. Der Reichthum hat allerdings eben ſo ſein Schranken, wie jede Kunſt die übrigen hat. Kein Werkzeug einer einzigen Kunſt iſt unendlich, ſey's an Zahl ode an Maaß; der Reichthum iſt aber Nichts als eine Menge von Werkzeugen zum Gebrauch der Haus⸗ oder de Staatswirthſchaft.

So viel iſt alſo nun dargethan, daß die Erwerbkunſt der Natur nach, Theil der Haushaltungskunſt und der Po

---

52) Das ὁ δεῖ ἤτοι ὑπάρχειν hat, wie es da ſteht, ſchlechterdings keinen Sinn. Zwinger ſchlägt vor: ὅτι, weil, z leſen. Ich habe dieſe Lesart angenommen und durch den überſetzt.

53) Die ganze ſchöne Elegie des Solon, aus welcher dieſer Ver genommen worden iſt, ſteht bey dem Stobäus, Serm. IX Solon will aber da auch nicht ſagen, daß der Reichthum, ſo dern nur, daß die Begierde der Menſchen nach Reichthum o Grenzen wäre. Die ganze hieher gehörige Stelle iſt folgende

Keine Grenze kennet der Reichthum unter den Menſchen!
Wer am meiſten beſitzt, ringet nach doppelt ſo viel.
Wer vermag es, ſie alle zu ſättigen?

litik ſeyn müſſe; und auch die Urſache, warum dieſes ſo ſeyn müſſe, iſt hieraus zu erkennen.

Neunter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem ſchönen und lehrreichen Abſchnitt verfolgt der Philoſoph den Unterſchied zwiſchen der wahren Haushaltungskunſt und der Finanzier-Kunſt noch weiter; erklärt den Urſprung von dieſer; führt die Urſachen an, warum ſie ſo oft mit jener verwechſelt wird; und behauptet, daß ſie nicht zu der Haushaltungskunſt gehöre.

Es giebt aber noch eine Art der Erwerbkunſt, die man gewöhnlich und mit Recht die Finanz-Kunſt nennt: und durch dieſe wird das Vermögen und der Reichthum wirklich unbegrenzt. Dieſe Finanz-Kunſt halten Einige für eben das, was die Oeconomie oder die Haushaltungskunſt iſt, wovon wir eben geſprochen haben, weil beyde ſehr nahe mit einander verwandt ſind. Sie ſind aber dennoch, ſo nahe ſie an einander angrenzen, nicht dieſelben. Denn die Haushaltungskunſt iſt ein Werk der Natur, die Finanz-Kunſt aber iſt es nicht, vielmehr iſt ſie bloß ein Kunſtwerk, das lediglich auf Erfahrung gebauet iſt.

Wir können uns ihren Urſprung ungefähr ſo vorſtellen.

Eine jede unſerer Beſitzungen kann auf eine doppelte Art benutzt werden. Beyde dieſe Arten haben zwar einerley Zweck, aber auf verſchiedene Weiſe. Die eine Art dieſer Benutzungen iſt dem Weſen und der eigentlichen Beſtimmung der Sache ſelbſt gemäß; die andere iſt es nicht, ſondern ſie ändert die eigentliche Beſtimmung der Sache. So kann man z. B. einen Schuh gebrauchen, Ein Mahl zum Anziehen, und dann zum andern, um ihn gegen etwas anderes zu vertauſchen. Beydes iſt ein Gebrauch des Schuhes. Denn derjenige, der ihn an den vertauſcht, welcher ihn verlangt, und welcher ihm entweder Geld oder ſonſt ein Bedürfniß dafür giebt, der gebraucht den Schuh, offenbar auch in ſo fern er Schuh iſt, aber nicht nach ſeiner eigentlichen Beſtimmung, denn er iſt nicht beſtimmt, um vertauſcht zu werden.

Eben das findet bey allen unſern Beſitzungen Statt. Denn der Tauſchhandel läßt ſich auf Alles anwenden, und iſt in ſeinem Urſprung deßwegen der Natur ganz gemäß, weil wir öfter von einigen Dingen mehr haben, als wir brauchen, von andern weniger.

Aber, wenn man den Tauſchhandel in dieſer Rückſicht betrachtet, wie er ſeiner Natur nach beſchaffen iſt; ſo iſt auch klar, daß nicht nothwendig, und ihrer Natur nach, alle Kaufmannſchaft eine Geld-Erwerb-Kunſt ſeyn müſſe. Denn der natürliche Tauſchhandel geht nicht weiter, als ſo weit es nöthig iſt, einem Bedürfniß hinlänglich abzuhelfen. [54]

---

[54] Hier vermuthet Conring wieder eine Lücke, weil dieſer Sa aus dem Vorhergehenden nicht klar wäre. Mit dem, was A klar nennt, muß man es nun zwar überhaupt nicht ſo gena nehmen, aber hier thut Conring dem Philoſophen wirklich Un recht, denn ſein Saz iſt aus dem Vorhergehenden allerding klar. A. denkt ſich eine doppelte Art von Kaufmannſchaft. Ei ne in dem weitläuftigen Sinn, in welchem er auch den Han del, ohne Rückſicht auf Gewinn, ſondern bloß als Tauſchg werbe, begreift, wodurch man Etwas zum wirklichen Gebrauc

In der erſten Geſellſchaft, nämlich in der Gemeinſchaft des Hausweſens, kann ein ſolcher Tauſch überhaupt nicht vorfallen, ſondern er kann erſt dann entſtehen, wenn mehrere Häuſer ſich in Eine Geſellſchaft begeben. Denn in einem einzigen Hauſe iſt Alles, was in dem Hauſe iſt, der ganzen Haushaltung gemein. Wenn aber mehrere Haushaltungen ihre Beſitzungen von einander trennen und jede ihr Eigenthum hat, dann entſteht eine Verſchiedenheit des Eigenthums der zum Leben nöthigen Dinge, und dann erſt muß jede, wie ſich ein Bedürfniß zeigt, dieſes durch Tauſch zu erſetzen ſuchen. Die Spuren dieſes Tauſchhandels ſehen wir auch noch bey vielen barbariſchen Nationen. Denn dieſe wiſſen von keinem andern, als von dem Tauſch der nothwendigen Dinge gegen andere Bedürfniſſe, wie z. B. Frucht gegen Wein und dergl.; aber von einem Tauſch ſolcher Dinge, die ſie nicht ſelbſt brauchen, wiſſen ſie Nichts.

Ein ſolcher Tauſch des Nothwendigen gegen das Nothwendige iſt nun zwar der Natur nicht entgegen, aber er kann doch für keinen Theil der Finanz-Kunſt gehalten werden; denn er hat keine andere Abſicht, als das Mangelnde in jeder Haushaltung zu ergänzen, bis jede an Allem, was jede braucht, genug hat.

---

einkauft oder eintauſcht. Ob dem Wort καπηλικὴ nicht da durch Gewalt geſchieht, will ich nicht unterſuchen. A. unterſcheidet in dem Folgenden genauer; hier verführte ihn die bey allem Handel zum Grund liegende Idee von Tauſch, und er dachte nicht daran, daß der Begriff des Handelskaufs und Verkaufs ſich bloß durch den Zweck von dem gemeinen Kauf und Verkauf unterſcheidet, und daß jener allein καπηλικὴ genannt werden kann.

Aus dieſem natürlichen Tauſchhandel iſt indeſſen die andere Art dieſes Handels auch nicht ohne guten Grund entſtanden. Denn da das, was ein Ort Ueberflüſſiges hatte, oft nur in ſehr entfernten Orten unterzubringen war, und das hingegen, woran es dieſem Ort fehlte, wieder weither geholt werden mußte; ſo fand man zur Aushülfe das Geld. Denn es war oft ſchwer, die natürlichen Producte gut und ſicher hin und her zu fahren. Man wählte alſo ein Drittes zur Bequemlichkeit des Tauſches, das man überall gab und nahm, und welches, weil es in ſich einen eignen wahren Nutzen hatte, leicht von einer Hand in die andere übergehen und überall gebraucht werden könnte. Dergleichen iſt nämlich Eiſen, Silber, und was dieſer Art iſt. Dieſe ſo tauſchbare Waare wurde anfangs nach Größe und Gewicht geſchätzt; nachher ſetzte man auf jedes Stück ein Zeichen, welches ſein Gewicht und ſeinen Gehalt andeutete und der Mühe des Wiegens überhob.

So wie aber dieſe Waare wegen des natürlichen Bedürfniſſes des Tauſches einmahl eingeführt war; erſt da entſtand die eine Art [55] der Finanz-Kunſt, nämlich die Kaufmannſchaft. Wahrſcheinlich war auch dieſe im Anfang ſehr einfach. Bald aber machte die Erfahrung ſie künſtlicher, und lehrte auf Mittel ſinnen, wie und wo durch einen ſolchen Tauſch der meiſte Vortheil zu machen wäre.

---

[55] Θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς. Den unbeſtimmten Gebrauch des Wortes χρηματιστική kann nur der Zuſammenhang beſtimmen. Ein Mahl bedeutet dieſes Wort jeden Handel auf Gewinn, oder, wie man im ſüdlichen Deutſchland ſagt, auf Mehrſchatz, wenn man Waaren kauft, um ſie wieder mit Vortheil zu verkaufen. Zum andern bedeutet es aber auch im engern Verſtand bloß den Wucher, wenn man ſein Geld hingiebt, um mehr Geld zurück zu empfangen. Hier wird dieſes Wort im allgemeinen Sinn genommen, in welchem es alle Handelſchaft begreift, wie aus den Worten deutlich erhellet.

Es ſcheint dieſemnach die Finanz-Kunſt ſich vorzüglich mit dem Geld abzugeben, und ihre ganze Speculation geht nur dahin, wie ſie am meiſten Geld erwerbe, denn ſie iſt im Grunde Nichts, als die Kunſt, Geldreichthum zu ſchaffen. Eben deßwegen denkt man ſich auch oft unter Reichthum Nichts als großen Geldvorrath, weil nämlich die Finanz-Kunſt und die Kaufmannſchaft nichts anderes ſuchen als das. In gewiſſer Rückſicht iſt aber doch das Geld ein bloßer Tand, und lediglich ein Werk der geſetzmäßigen Einrichtung, nicht der Natur. Denn wenn einmahl diejenigen, die ſich deſſen jetzt bedienen, ihren Sinn ändern ſollten; ſo würde das Geld gar keinen Werth mehr haben, da es an und für ſich ſelbſt, zu Nichts gebraucht werden kann, ſo daß Einer in dem Beſitz des größten Geldreichthums ſeyn, und doch dabey an den nöthigſten Nahrungsmitteln Mangel leiden konnte. Das iſt nun aber doch in der That ein lächerlicher Reichthum, bey welchem man in Gefahr ſteht, Hungers zu ſterben, wie es dem Midas nach der Fabel ergangen iſt, dem, ſeinem einfältigen Gebet nach, Alles, was er genießen wollte, zu Geld wurde.

Wer alſo mit Verſtand nach Reichthum und Vermögen trachtet, der wird das gar anders wo ſuchen. Denn es giebt wirklich eine andere Erwerbkunſt und einen andern Reichthum, welche der Natur gemäß ſind, und dieſer gehört zur Haushaltungskunſt. Jene Erwerbkunſt gehört aber zu der Kaufmannſchaft, die nur Geld erwirbt;

und auch das nicht einmahl ganz, ſondern nur zu der Kaufmannſchaft, die Geld um Geld tauſcht und wechſelt. Und dieſe ſcheint bloß auf das Geld zu gehen, denn der Anfang und das Ende ihrer Tauſche iſt immer und durchaus nur Geld. Der Reichthum nun, der durch dieſe Geld-Erwerb-Kunſt erworben wird, iſt ohne alle Grenze! Und dieſe Geld-Erwerb-Kunſt iſt ſelbſt eben ſo ohne Grenze wie die Arzeneykunſt, die nur geſund machen will, ohne irgend eine Beſtimmung, wie weit ſie geſund machen will. So will jede andere Kunſt, deren Zweck in ſich keine Grenze hat, auch gehen, ſo weit ſie immer kann. Aber diejenigen Künſte, die nur um eines beſtimmten Zwecks willen getrieben werden, die haben ihre Grenze in dem Zweck ſelbſt, auf welchen ſie arbeiten. [56] Die Finanz-Kunſt gehört nun aber unter diejenigen, welche keine Grenze haben, denn ſie will überhaupt Nichts als Reichthum gewinnen und Geld haben. Die Haushaltungskunſt hingegen, die nicht bloß im Geld-Machen beſteht, hat ihren beſtimmten

---

[56] A. ſcheint mir hier ſeine Meinung übel erläutert zu haben. Es iſt keine Kunſt zu erdenken, die, wenn ſie ſich mit wirklichen Dingen abgiebt, nicht einen beſtimmten Zweck haben ſollte. Der Arzt, von welchem A. ſein Beyſpiel hernimmt, hat nicht den Zweck, ins Unendliche zu curiren, ſondern ſo weit es die Natur des menſchlichen Körpers erlaubt. So der Mahler, der Tonkünſtler, ſo alle Künſte dieſer Art. Der Unterſchied der ächten Haushaltungs- oder Erwerbkunſt, und der falſchen, nämlich der Finanzier-Kunſt, welche A. im Sinn hat, liegt darin, daß jene auf brauchbare Sachen, dieſe bloß auf Zeichen der Sachen geht. So iſt die Sprachkunſt ohne Grenzen, weil ſie nur Zeichen der Gedanken giebt; ſo die Rechenkunſt, weil ſie nur Zeichen der möglichen Veränderungen irgend eines Bewußtſeyns darſtellt.

Zweck, und das Geld-Machen allein iſt nicht ihr Geſchäft. Sie kennt alſo eine nothwendige Grenze des Reichthums, welchen ſie ſucht. [57] Aber, was wir um uns ſehen, geht einem andern Zweck nach; denn jetzt finanzirt nur Alles, und Alles trachtet nur, durch dieſe Kunſt ſo viel Geld aufzuhäufen als möglich iſt.

Die Urſache der Verwechſelung dieſer beyden Künſte, der natürlichen Erwerbkunſt und der Finanz-Kunſt, liegt in ihrer nahen Verwandtſchaft. Nur die Anwendung der Dinge, welche beyde ſuchen, wurde verwechſelt. Denn Geld ſuchen beyde, aber nicht in gleicher Abſicht. Die eine braucht es als Mittel zu einem andern Zweck; die andere, nur um immer mehr zu haben. Viele, die dieſen Unterſchied nicht bemerken, glauben deßwegen, daß dieſe Finanz-Kunſt auch zur Haushaltungskunſt gehöre, und behaupten alſo, daß man immer nur Geld und Geld ſammeln und es bis in Ewigkeit verwahren müſſe. Der Grund dieſes Irrthums liegt darin, weil dieſe Leute nur immer trachten, zu leben, ohne ſich zu bekümmern, ob ſie auch wohl und gut leben. Und da die Begierde, zu leben, grenzenlos iſt; ſo glaubt man auch, daß die Anſchaffung alles deſſen, was zum Leben gehört, bis in das Unendliche getrieben werden müſſe.

---

[57] So richtig es iſt, daß die Finanzier-Kunſt, die ſich blos mit dem Geld, als Zeichen der Dinge, abgiebt, ohne Grenzen iſt; ſo unrichtig iſt es in vielem Betracht, daß die Haushaltungskunſt in ſich Grenze habe. Die Haushaltungskunſt ſoll, wie A. ſie ſelbſt anſieht, dem Menſchen alle ſeine Bedürfniſſe ſchaffen. Wäre der Menſch der Natur getreu geblieben, ſo würde allerdings dieſe Kunſt in der Natur des Menſchen und des Kreiſes, der ihn umgiebt, ihre Grenzen gefunden haben. Allein die Phantaſie hat den Menſchen anders wohin geführt, und in ihm Bedürfniſſe erweckt, die keine Grenze haben; dadurch hat alſo die Haushaltungskunſt auch ihre Grenzen verloren.

Es mag ſeyn, daß die Erfindung des Geldes, durch Erleichterung des Handels, die Phantaſie weiter geführt hat. Allein, das Geld ſelbſt trägt doch nicht die Schuld allein. Mich dünkt vielmehr, daß wir, bey manchem großen Uebel, das durch das Geld in die Welt gebracht worden iſt, doch dieſer Erfindung allein es zu danken haben, daß nun nicht Neun Zehntheile der Menſchen dem glücklichen Einen Zehntheil, das im Beſitz der Liegenſchaften wäre, dienſtbar ſeyn müſſen.

Die eigentlichen Gegenſtände des menſchlichen Bedürfniſſes, von welchem das Geld nur Zeichen iſt, ſind auf den Boden der Erde beſchränkt; und denkt man ſich die Zeit, wo das Geld in Europa noch ſeltener war, ſo wird man finden, daß dieſer Boden beynahe ausſchließlich bloß der Geiſtlichkeit und den ſtolzen Baronen gehörte. Das Geld allein hat eine neue Art von Gegenſtand eines unerſchöpflichen Eigenthums in die Welt gebracht, deſſen Erwerb jedem offen ſteht. Man kann auch nicht ſagen, daß die Gutsbeſitzer doch nicht Alles hätten an ſich reißen können. Denn wenn man die unüberſehlichen Beſitzungen der Homeriſchen Helden und ihre, und ſelbſt der Patriarchen unzählbare Herden von Pferden, Ochſen, Cameelen und Eſeln anſieht; ſo muß man ſich nicht allein überzeugen, daß auch ohne Geld die Haushaltungskunſt grenzenlos ſeyn kann, ſondern auch, daß, wenn nicht das Zeichen des Reichthums neben dem wirklichen Reichthum ſtünde, bey weitem der größte Theil der Menſchen ohne alles Eigenthum ſeyn, und bloß von der Gnade der Uebrigen hätte leben, oder daß durch tägliche Revolutionen täglich neue Vertheilungen hätten entſtehen müſſen.

Andere, die ſich zwar nicht damit genügen laſſen, daß ſie nur leben, ſondern die auch gut zu leben wünſchen, irren doch darin, daß ſie das Gut-leben bloß in körperlichen Genüſſen ſuchen. Und da nun auch dieſe große Beſitzungen fodern, ſo arbeiten auch ſie nur darauf, immer Geld zu erwerben: und nur eben daraus iſt dieſe falſche Erwerbkunſt entſtanden. Denn da der Genüſſe kein Ende iſt; ſo ſuchen ſie auch die Mittel, wodurch ſie ſich ſolche Genüſſe verſchaffen können, bis in das Unendliche. Und können ſie dieſe nicht durch die Finanz-Kunſt ſelbſt erwerben, ſo wenden ſie alle erſinnliche andere Mittel dazu an, und gebrauchen alle ihre Kräfte und Talente ganz anders, als die Natur es wollte. Denn die Stärke iſt nicht da, Geld zu erwerben, ſondern ſie giebt Muth; die Kriegskunſt iſt gemacht, den Sieg; die Arzeneykunſt, Geſundheit zu erwerben. Das Alles aber machen ſie zu Werkzeugen ihrer Geldſucht; als wenn das der Zweck aller dieſer Dinge wäre, und als wenn Alles bloß um dieſes Zweckes willen gethan werden müßte. 58)

Und ſo viel habe ich von der widernatürlichen Erwerbskunſt, von ihrer Beſchaffenheit, und von den Urſachen, warum ſie getrieben wird, zu ſagen gehabt; zugleich habe ich auch angegeben, was die natürliche Erwerbkunſt, die

---

58) Obgleich nicht bloß die Geld-Erwerb-Sucht, ſondern jede grenzenloſe Erwerbſucht, dieſe Fehler hat; ſo iſt doch dieſe Bemerkung nicht allein in ſich ſchön, ſondern auch, welches dem A. nicht ſehr oft einkommt, ſchön ausgedruckt. Ich finde in dieſer Bemerkung den Grund, warum alle Künſte und Wiſſenſchaften lange das nicht leiſten, was ſie leiſten könnten. Sie haben nämlich größten Theils ihre Liberalität verloren. Eben

wahre Oeconomie, iſt, wie ſie ſich von jener unterſcheidet, und wie ſie nach der Anlage der Natur auf die Bedürfniſſe des Lebens eingeſchränkt iſt, wogegen jene keine Grenze hat.

Zehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſer Abſchnitt iſt entweder mangelhaft oder doch ziemlich oberflächlich. Es ſcheint, A. habe in demſelben das Verhältniß zeigen wollen, in welchem die Erwerbkunſt mit der Haushaltungskanſt ſteht. Er ſagt aber hier nur allgemein, ſie gehöre zum Theil dazu. In dem folgenden Abſchnitt ſcheint er dieſes näher zu betrachten. Außerdem unterſcheidet er die Erwerbkunſt von der Schöpfergewalt, und ſchließt mit ſeiner Lieblings-Topik, gegen den Handel und Wucher.

Es iſt nun auch klar, was wir im Anfang dieſer Abhandlung fragten: ob die Erwerbkunſt zur Oeconomie und zur Politik gehört, oder ob ſie nicht dazu gehört, ſondern vielmehr dieſe ſchon allen erworbenen Vorrath 59) in der

---

das will A. hier ſagen. Jede Kunſt wird dadurch liberal, wenn der Künſtler ſelbſt ſeine Arbeit genießt. Bis auf einen gewiſſen Grad iſt es möglich, daß ein Künſtler, auch wenn er bezahlt wird, doch ſeine Liberalität behalte. Aber, wenn er, wie A. hier voraus ſetzt, an dem Lohn mehr Freude hat, als an der Arbeit oder dem Werk, dann iſt die Liberalität verloren, und Alles wird Handwerk.

59) Was ich durch ſchon allen erworbenen Vorrath gebe, iſt in dem Griechiſchen mit dem einzigen Wort τοῦτο

Hand haben müſſe. Man könnte nämlich ſagen: So wie die Politik die Menſchen nicht macht, ſondern ſie nimmt, wie die Natur ſie gemacht hat, und nur Gebrauch von ihnen macht: ſo müſſe auch die nämliche Natur von der Erde oder aus dem Meer, oder ſonſt woher, das, was zur Nahrung des Menſchen nöthig iſt, hergeben; und die Haushaltungskunſt brauche mehr nicht, als das zu verwahren und anzuwenden, was ihr auf dieſe Weiſe gegeben worden wäre. So macht der Weber ja auch nicht die Wolle, ſondern er wendet ſie nur an zu ſeinem Werk, und

---

ausgedruckt. Da ſich nun dieſes Wort an dieſer Stelle auf gar Nichts bezieht; ſo haben ſich alle Ausleger daran geärgert, und allerley Vorſchläge zur Verbeſſerung gethan, unter welchen vielleicht die Verwandlung des μὲν in μόνον die beſte iſt. Conring vermuthet hingegen hier wieder, nach ſeiner Gewohnheit, eine Lücke. Die Kürze, welche dem A. ſo natürlich iſt, verleitet ihn aber oft zu ſolchen Vernachläſſigungen ſeines Styls, aber der Zuſammenhang erlaubt wohl nicht, daß man unter dieſem τοῦτο etwas anderes verſtehe, als das, worauf ich es ziehe.

Uebrigens ließ ſich aus der Abhandlung des vorigen Abſchnitts zwar einſehen, in wie fern die Erwerbkunſt zu der Haushaltungskunſt gehört, aber nicht eben ſo, in wie fern ſie zu der Politik zu ziehen ſey. Ariſtoteles ſagt freylich, der Staatsmann müſſe erwerben, damit der Staat habe, was er braucht. Allein das iſt noch nicht genug. Die Politik braucht auch dieſe Kunſt, um den Bürgern Mittel und Gelegenheit zu ihrem Privat-Erwerb zu ſchaffen. Und vielleicht iſt dieſer Theil der Politik der ſchwerſte. Die Staaten, welche auch ſonſt in ihren Verfaſſungen nicht gut ſind, erhalten ſich doch, wenn ſie in dem Punct weiſe ſind; und die gütigſte Regierung, welche hier fehlt, wird immer drückend ſeyn.

begnügt ſich, die gute und brauchbare von der unnützen und ſchlechten zu unterſcheiden.

Ferner ſcheint es auch, daß, wenn die Erwerbkunſt ein Theil der Haushaltungskunſt ſeyn ſoll, die Arzeneykunſt ebenfalls dazu gehören müſſe; denn die Menſchen, deren der Haushälter ſich bedienen ſoll, müſſen ja geſund ſeyn: und ſo würde ſich eben das von allen dergleichen Künſten und Wiſſenſchaften ſagen laſſen. — Allein wenn gleich der Haushälter eben ſo wie ein jeder anderer Vorgeſetzte, allerdings in mancher Rückſicht für die Geſundheit ſeiner Untergebenen ſorgen muß; ſo gehört doch dieſe Sorge in manchem andern Betracht nicht für ihn, ſondern für den Arzt. Eben ſo iſt es mit der Erwerbkunſt, welche allerdings zum Theil unter die Haushaltungskunſt gehört, zum Theil aber iſt ſie eine bloße Hülfswiſſenſchaft. Zum andern iſt es auch wahr, wie vorher geſagt worden iſt, daß der Stoff, womit die Erwerbkunſt ſich beſchäftigt, vor allen Dingen von der Natur gegeben worden ſeyn muß; denn das iſt die Sache der Natur, daß ſie ihren Geſchöpfen den Stoff zu ihrer Nahrung gebe. Wie ſie ein Geſchöpf hervor gebracht hat, ſo iſt noch übrig, daß ſie ihm auch ſeine Nahrung verſchaffe; und deſwegen hat jeder, nach der Anlage der Natur, ſeine Erwerbkunſt von den Früchten des Feldes und von den Thieren. 60)

60) Hier kann ich mich ſelbſt nicht enthalten, mit Conring eine Lücke zu vermuthen. Nach der Anlage dieſer Periode wollte A. den Einwurf, den er im Anfang gemacht hatte, ablehnen. Man erwartet alſo nun, daß er bemerken werde, wie nöthig die Erwerbkunſt ſey, obgleich die Natur den Stoff ſelbſt hinlegen müſſe, und man zweifelt nicht, er werde bemerken, daß

Die Erwerbkunſt iſt aber, wie geſagt, von zwiefacher Art. Zum Theil gehört ſie zur Kaufmannſchaft, zum Theil zur Haushaltungskunſt: und dieſe iſt die natürliche und löbliche; jene aber, die ſich bloß mit dem Handel beſchäftigt, iſt nicht löblich, ſondern ſie wird mit Recht getadelt, weil ſie der Natur nicht gemäß iſt, vielmehr einen ganz andern Urſprung hat. Und, erwirbt ſie gar durch den bloßen Wucher, ſo iſt ſie noch häßlicher, weil ſie dann bloß auf dem Tauſch des Geldes beruht, welches ſie zu einem ganz andern Gebrauch anwendet, als wozu es beſtimmt iſt. 61) Denn das Geld war bloß zum Tauſch beſtimmt,

---

dieſer Stoff roh da läge, daß er alſo geſucht, zuſammen gebracht, verarbeitet, ja, daß der Natur ſelbſt durch die Kunſt oft nachgeholfen werden müſſe, und daß eben in dieſem Allen die ächte Erwerbkunſt beſtehe. Das Alles findet man aber nicht, und der Leſer muß es hinzu denken.

61) Um alle Verwirrung der Begriffe zu verhüten, muß ich die Idee des A. und ſeine Abtheilungen von den verſchiedenen Arten des Handels aus einander ſetzen. Er begreift zuerſt alles Kaufen und Verkaufen und Tauſchen unter dem Nahmen: Kaufmannſchaft. Dieſen allgemeinen Begriff theilt er in zwey Arten, von welchen eine gut und löblich iſt, die andere nicht. Die löbliche Kaufmannſchaft gehört zu der Haushaltungskunſt. Sie tauſcht bloß den Ueberfluß des Hausweſens gegen Dinge, die dem Hausweſen mangeln; oder, verkauft ſie auch ihren Ueberfluß um Geld, ſo geſchieht es doch nicht in der Abſicht, zu gewinnen, ſondern bloß in der Abſicht, um mit dem eingegangenen Geld andere Bedürfniſſe zu erkaufen. Die andere Art von Kaufmannſchaft, die, welche A. die ſchlechte und unlöbliche nennt, unterſcheidet ſich von jener dadurch, daß ſie die Abſicht hat, zu gewinnen. Die gewinnſüchtige Kaufmannſchaft heißt bey ihm oft überhaupt χρηματιστικη. Sie theilt ſich wieder in zwey Arten. Eine begreift den Waarenhandel:

ſie aber braucht es durch den Wucher zur Vermehrung. Und eben daher hat bey den Griechen der Zins auch ſeinen Nahmen bekommen, und heißt ſo viel als Brut; denn Gleiches wird von Gleichem geboren: und ſo gebiert in dieſer Kunſt auch der Zins aus Geld wieder Geld. Aus dieſer Urſache iſt alſo dieſe ganze Erwerbart in allen Rückſichten völlig wider die Natur.

ſey es, daß man Waare um Waare, oder Waare um Geld hingiebt; ſo bald Gewinn aus einem ſolchen Tauſch geſucht wird, gehört er zu dieſer Claſſe. Die andere Claſſe begreift bloß den Wucher, durch welchen man Geld hingiebt, um mehr Geld zurück zu empfangen. Das iſt die χρηματιστικὴ im engern Sinn. Dieſe ſcheint dem Philoſophen abſcheulich; jene minder ſchlecht, aber doch auch ſchlecht genug.

Es iſt wohl nicht zu läugnen, daß A. zu allgemein, und mehr aus Vorurtheil als aus wirklicher Anſicht der Dinge urtheilt. Indeſſen war dieſe Art, Handel und Gewerbe anzuſehen, auch in dem mittlern Alter in Europa bey dem Adel gewöhnlich, und ſo wohl in der Ariſtocratie dieſer Zeit, als in derjenigen, welche bey den Griechen mitten in den Democratien ſich erhielt, war es gut, daß, wenn ein Vorurtheil dem Adel Gewalt gab, alle Ehre in dem Staat an ſich zu reiſſen, ein anderes Vorurtheil denſelben zurück hielt, auch alles Geld zu verſchlingen. Selbſt dem Adel diente dieſes Vorurtheil zu einer Art von Schutzwehr, und unſre kammeraliſtiſchen Regierungen, welche die Regenten durch ihr Salz, Tobak, Bier, Brantewein und dergleichen Monopolien zu Kaufleuten machen, überlegen nicht, daß, wie die Großen auf dieſe Weiſe zum Volk herab ſteigen, das Volk zu ihnen hinauf ſteigt, und ſie alſo ſich ſelbſt den Levellern unſrer Zeiten hingeben.

Eilfter Abſchnitt.

Inhalt.

Da A. in dem vorigen Abſchnitt geſagt hatte, daß die Erwerbkunſt nur zum Theil unter die Haushaltungskunſt gehöre, ſo wollte er, wie es mir ſcheint, hier dieſen Satz weiter ausführen, und zeigen, in wie fern ſie dann dahin gehöre. Dieſe Betrachtung aber ſchränkt ſich nur auf einige oberflächliche Bemerkungen über die Kenntniſſe der Objecte der Erwerbkunſt, und über einige Mittel, dieſe Kenntniſſe anzuwenden, ein.

Da wir nun die Erwerbkunſt haben kennen lernen, ſo müſſen wir auch noch die Anwendung dieſer Kunſt betrachten; denn über dergleichen Dinge darf ein freyer Mann wohl ſpeculiren, aber ſich wirklich damit abzugeben, das hat immer Etwas, das nach Zwang und Knechtſchaft ſchmeckt, bey ſich. [62]

Die Erwerbkunſt erfordert, wenn ſie nützlich werden ſoll, Folgendes. Vorerſt muß der, welcher ſie nützlich treiben will, die verſchiedenen Arten der Beſitzungen kennen, und wiſſen, welche die vortheilhafteſten ſind, und wie ſie es ſind; z. B. was das Pferd, der Ochſe, das

---

[62] Daß das Wort ἀναγκαῖον dieſe Bedeutung hat, iſt bekannt; und da daſſelbe dem ἐλεύθερον entgegen geſetzt wird, ſcheint dieſe Stelle, ſo wie ich ſie überſetze, dem Gedanken des A. gemäß zu ſeyn. Doch würde vielleicht auch der natürliche Sinn dieſes Wortes nicht zu verwerfen ſeyn, wenn man ſagte: die Theorie iſt frey, aber die Anwendung hängt von den Umſtänden ab.

Schaf und die übrigen Thiere für Vortheile ſchaffen, wie der Vortheil, der aus dem einen gezogen werden kann, ſich gegen den aus dem andern verhält, und wie dieſer Vortheil in jedem Ort anzuſchlagen iſt. Denn ein Ort bringt dieſes, ein anderer jenes beſſer hervor. Ferner in Anſehung des Feldbaues, was ein Ackerfeld, was ein Baumgarten werth iſt; oder was die Bienenzucht, oder die Fiſche, oder das Federvieh, und überhaupt Alles, was ſonſt Vortheil bringen kann, betrifft. Dieſes ſind alſo die erſten und wichtigſten Arten der eigentlichen Erwerbkunſt.

Die uneigentliche Erwerbkunſt, durch Tauſch und Handel, beſteht vornehmlich in dem Kaufmannsweſen. Dieſes wird auf dreyerley Art getrieben. 63) Die erſte Art begreift den Seehandel, den Landhandel, den Kramhandel, entweder in ſtehenden Krambuden, oder durch Verſchickun-

---

63) Die Eintheilung der Kaufmannſchaft in dem vorhergehenden Abſchnitt betraf nur den Zweck und die Mittel derſelben. Hier ſpricht A. von der Art und Weiſe, wie ſie getrieben wird. Gewöhnlich nahm man zwey Arten von Handel an: καπηλικὴ für Buden- und Markthandel, und ἐμπορία für den Land- und Seehandel. So theilt Plato in der Republ., S. 371, den Handel ein. Ariſtoteles ſetzt noch, wohl nicht unrichtig, auch den Wucher und das Handwerksweſen, folglich auch Fabriken- und Manufactur-Handel, hinzu, und begreift unter dem Wort: Kaufmannſchaft, Alles, was die Oeconomiſten die ſterile Claſſe zu nennen pflegten. Es iſt aber nicht zu verkennen, daß, wenn auch die Reſultate, welche die modernen Philoſophen aus ihrem Syſtem ziehen, nicht ganz richtig ſind, doch ihre Arbeiten in dieſem Fach weit philoſophiſcher ſcheinen, als Alles, was A. in ſeiner ganzen Politik über dieſen Gegenſtand geſagt hat. Die ganze Eintheilung des Griechiſchen und

gen über Land oder zur See. Dieſe Handlungsweiſen unterſcheiden ſich darin, daß einige ſicherer, andere vortheilhafter ſind. Der andere Theil dieſer kaufmänniſchen Erwerbkunſt beſteht im Geldwechſel und Wucher; der dritte Theil in dem Lohngewerbe. Zu der letztern Claſſe gehören die Handwerker und auch die Tagelöhner, welche, ohne eine gewiſſe Kunſt zu treiben, bloß die Kräfte ihres Körpers vermiethen.

Noch eine Art der Erwerbkunſt ſteht zwiſchen dieſen beyden andern; denn ſie hat Etwas von der natürlichen, und Etwas von der künſtlichen. Dahin gehört aller Erwerb der Feld- und Erderzeugniſſe, die zwar unfruchtbar, aber doch nützlich ſind, wie z. B. die Holzzucht und der Erzbau. Dieſe hat ſo mancherley Unterarten, als es ſolche Erd-Producte giebt.[64]

---

der Franzöſiſchen Philoſophen kommt mir aber vor, wie die Eintheilung des Menſchenlebens in das goldene und eiſerne Zeitalter. Es iſt nie ein Zeitalter ohne Gold, nie eins ohne Eiſen geweſen; und wer aus dem reinen Begriff des Einen oder des Andern räſonnirt, wird ſich immer eben ſo ſehr verwirren, als wer auf die reine natürliche oder die reine künſtliche Erwerbkunſt Syſteme bauen wollte. Der Menſch hat von je her, und wird immer zwiſchen Natur und Kunſt ſchweben; und alles Raiſonnement über Menſch und Menſchenweſen muß auf einem gemiſchten Mittelding von beyden ruhen. Das Beſte iſt das, welches die Miſchung am beſten trift.

[64] Dieſer Unterſchied iſt zu fein, als daß er richtig ſeyn könnte. Ob das, was man hervor bringt, gleich verzehrt oder wieder zu andern Lebensbedürfniſſen gebraucht wird, iſt gleichgültig. Uebrigens wollen hier Einige ſtatt Holzzucht lieber Steinbrüche leſen. Es iſt, der Abſicht dieſer Stelle nach, wohl einerley.

Von allen dieſen können wir indeſſen hier nur im Allgemeinen ſprechen, und dürfen uns nicht in das Innere dieſer Künſte einlaſſen. Denn ſo nützlich die Abhandlung derſelben für die Künſtler ſelbſt ſeyn kann, ſo würde uns doch die Ausführung derſelben läſtig machen. Denn einige beruhen ganz auf der Kunſt, und der Zufall kann zu dieſen am wenigſten beytragen; andere ſind bloß handwerksmäßig zu treiben, und in dieſen leidet der Körper das meiſte; noch andere ſind eigentlich Knechtsarbeiten, in welchen die Stärke des Leibes Alles thut; die ſchlechteſten endlich ſind diejenigen, welche am wenigſten einige Kräfte des Leibes oder der Seele fordern.

Ueber dieſe Künſte haben ſchon Mehrere geſchrieben, wie z. B. Chares von Paros[65]) und Apollodorus von Lemnus[66]) über den Ackerbau, ſo wohl über den Fruchtbau als über die Baumzucht; und Mehrere haben von den andern Künſten dieſer Art geſchrieben, welche diejenigen leſen mögen, welchen darum zu thun iſt. Außerdem finden ſich auch noch hier und da zerſtreut manche Nachrichten, wie dieſer oder jener durch ſolche Künſte zu großem Vermögen gekommen iſt, die man denn zuſammen ſuchen muß, denn alles das iſt denen nützlich, die dieſe Erwerbkunſt lieben. Ein Beyſpiel dieſer Art kommt in der Geſchichte des Thales von Milete vor. Denn was man von ihm erzählt, iſt zwar ein bloßes Kaufmannsſtück,

---

65) Dieſer **Chares** iſt mir bloß aus dieſer Stelle bekannt.

66) Dieſer **Apollodor** iſt auch noch aus dem Verzeichniß der Griechiſchen Schriftſteller über den Ackerbau, welches Varro gemacht hat, dem Nahmen nach bekannt.

aber man erzählt es von ihm als einen Beweis ſeiner Weisheit, weil er den Anlaß dazu aus den gemeinen Grundſätzen ſeiner Betrachtungen genommen hat. Denn da er bemerkte, daß man ihm wegen ſeiner Armuth Vorwürfe machte, und ihn dadurch überzeugen wollte, wie unnütz die Philoſophie wäre; ſo ſoll er ein Mahl in einem Jahr, in welchem er ſchon im Winter nach den Regeln der Aſtrologie voraus geſehen hatte, daß das Oehl ſehr fehlen würde, alle Oehlpreſſen in Milete und Chius in Beſtand genommen haben, welche man ihm damahls, weil Niemand den Mangel voraus ſah, in dem gewöhnlichen niedern Preis überließ. Da nun die Zeit heran kam, in welcher man das Oehl einſammelte, ſoll er alle ſeine Pachtungen auf Ein Mahl zuſammen wieder in dem höchſten Preis, den er ſetzen konnte, wie er wollte, abgegeben haben, wodurch er denn ein großes Geld gewonnen, und bewieſen hätte, daß es nur an den Philoſophen liege, ſo reich zu werden, als ſie wollten, daß ſie aber ganz andere Dinge im Auge hätten.

So ſoll alſo Thales eine Probe ſeiner Weisheit abgelegt haben; aber eben das iſt der allgemeine Weg der Erwerbkunſt, wenn Einer ſich mit irgend einer geſuchten Waare einen ausſchließenden Handel zu verſchaffen weiß. Und deßwegen ſuchen auch manche Städte ſich dieſes Mittels eines ausſchließenden Handels zu bedienen, wenn ſie Geld nöthig haben.

Eben ſo hat auch Einer in Syrakus eine große Summe Geldes, das bey ihm war hinterlegt worden, in einen Eiſenhandel geſteckt, und alles Eiſen aus den Schmelzen und Hämmern zuſammen gekauft. Als aber nachher die Käufer zu den Märkten kamen, konnte man kein Eiſen finden als bey ihm; und ob er gleich den Preis nicht ſehr überſetzte, ſo brachte er doch ſein Capital von funfzig Talenten auf hundert. [67] Und dieſe ließ ihn zwar Dionys mit ſich nehmen, aber er verbot ihm doch ſein Land für die Zukunft, weil der Mann eine Nahrung triebe, die ſeinen Unterthanen nachtheilig wäre. Dieſe Speculation war übrigens derjenigen ganz ähnlich, welche Thales machte, weil beyde auf ein Monopol hinaus liefen. Dies nun wohl einzuſehen, iſt auch dem Politiker nützlich. [68] Denn es iſt oft der Fall, daß eine oder die andere Stadt Geld nöthig hat, ſo wie das der Fall eines jeden Hausweſens iſt. Aber freylich geſchieht es auch, daß manche Staatsmänner nun glauben, daß das das Wichtigſte wäre, und daß ſie nun anders Nichts mehr ſuchen! [69]

---

67) Hundert Talente machen ungefähr 60000 Rthlr. Sächſiſch. Die Ausleger ſagen, es muß dieſer Mann alſo den Preis nicht um wenig, ſondern um das Doppelte erhöhet haben. Sie bemerken aber nicht, daß er neben ſeinem Aufſchlag auch noch den Vortheil der vorigen Verkäufer gewann.

68) In dem Sinn, wie A. die Sache nimmt, mit großer Vorſicht. Denn wenn der Staat ſelbſt, wie ich vorhin ſchon ſagte, Monopolien treibt, ſo richtet er gewöhnlich den Unterthan zu Grund. Auch dann iſt ſchon große Vorſicht zu gebrauchen, wenn dieſe Monopolien nur einzelnen Bürgern oder Geſellſchaften überlaſſen werden. Die ganze Materie lag über die Grenzen des Philoſophen ſelbſt zu ſeiner Zeit. Zu unſrer Zeit iſt ſie noch ungleich verwickelter.

69) Sehr überflüſſig würde die Bemerkung ſeyn, daß dieſes auch zu unſrer Zeit der Fall iſt, in welcher die Regenten Alles für Kleinigkeiten zu achten pflegen, was nicht auf die Ver-

Zwölfter Abſchnitt.

Inhalt.

Nachdem nun das Verhältniß des Herrn und des Knechts, und weil der Knecht eine Beſitzung iſt, nebenbey auch das Verhältniß der Haushaltungskunſt zu den lebloſen Beſitzungen angegeben worden iſt; geht der Philoſoph zu den beyden übrigen Verhältniſſen der Glieder des Hausweſens über, nämlich zu dem zwiſchen Aeltern und Kindern, und zwiſchen den Eheleuten, und zeigt, daß in dieſen Verhältniſſen zwar auch eine Herrſchaft, aber eine Herrſchaft über freye Menſchen, Statt finde, die jedoch in der Art, wie ſie gegen die Frau oder gegen die Kinder ausgeübt werde, verſchieden wäre.

Wir haben oben *) die Haushaltungskunſt nach drey verſchiedenen Verhältniſſen betrachtet: nämlich dem zwiſchen

mehrung ihres Kammer- und Soldatenweſens, und ihrer Länder und ihrer Macht Bezug hat. Aber auch von der Seite der innern Landesregierung iſt dieſe Bemerkung wichtig, da wir ſo oft ſehen, daß die Regierungen die Handlung und die Gewerbe auf Koſten des Ackerbaues und des ganzen Bauernweſens begünſtigen. Zwiſchen Sully's und Colberts Syſtem giebt es allerdings ein Mittel-Syſtem, das beyde erhält. Aber dieſes Mittel-Syſtem iſt ſchwer zu finden. In Deutſchland vielleicht am leichteſten, weil unſer Seehandel immer unbeträchtlich ſeyn muß, und der Landhandel immer gegen den Seehandel nicht aufkommen kann. So viel iſt indeſſen doch auch richtig, daß, da die natürliche Erwerbkunſt Landeigenthum fordert, welches nicht jeder haben kann, und da ſie auch weniger Hände beſchäftigen kann, die künſtliche Erwerbkunſt bey dem Herrn und dem Knecht, von welchem wir bisher gehandelt haben; ferner dem zwiſchen Vater und Kindern, und endlich dem zwiſchen Mann und Frau. 71) Nun ſteht zwar das Weib ſo wohl als die Kinder unter einer Herrſchaft; aber dieſe Herrſchaft iſt mehr anzuſehen wie eine Regierung über freye Menſchen. Und auch in ſo fern iſt ſie in dieſem Verhältniß nicht die nämliche, ſondern das Regiment des Mannes über die Frau iſt mehr dem republicaniſchen, das väterliche Regiment mehr dem monarchi-

---

anwachſender Volksmenge der unbegüterten Claſſe zu Hülfe kommen muß. Welchen Ausweg die Alten in dieſer Rückſicht nahmen, und wie ſie, um dem, was ſie Natur nannten, treu zu ſeyn, der Natur Gewalt thaten, das wird in der Folge noch oft zu bemerken ſeyn.

70) Nämlich in dem dritten Abſchnitt dieſes Buchs.

71) Hier iſt man wohl genöthigt, eine Lücke anzunehmen, denn das ἐπεὶ am Anfang dieſer Periode und das γὰρ in der folgenden haben beyde Nichts, worauf ſie ſich beziehen. Indeſſen glaube ich, daß mehr nicht ausgelaſſen iſt, als etwa der Gedanke daß dieſe drey Verhältniſſe von ſehr verſchiedener Art wären. Conring vermuthet, daß viel fehlen müſſe, weil A. bisher noch Nichts von dem Verhältniß der Eheleute und der Aeltern und Kinder geſagt habe, auch nun nichts Wichtiges darüber ſage. Allein er vergißt, daß A. ſelbſt am Schluß dieſes Abſchnitts Alles, was er über jene Verhältniſſe zu ſagen habe, auf die letzten Bücher des ganzen Werks verweiſ't, wo auch Einiges davon geſagt wird, obgleich das Meiſte fehlt. Hier war dem Philoſophen nur darum zu thun, die Art der Abhängigkeit der Familienglieder von einander anzugeben, und er macht von dieſem ganzen Buch ſo wenig Gebrauch, daß ich beynahe zweifle, ob mehr als die zwey erſten Abſchnitte deſſelben hierher gehören.

ſchen ähnlich. 72) Der Mann iſt aber, wenn das natürliche Verhältniß nicht auf irgend eine Weiſe geſtört worden iſt, von Natur der Herr des Weibes; und der Vater, als der Aeltere und Ausgemachtere, iſt auf gleiche Weiſe der Herr des Jüngern und Unreifern.

In den republicaniſchen Staaten pflegen nun zwar gewöhnlich die Regierungsrechte abzuwechſeln; denn dieſe Form trachtet ihrer Natur gemäß nach der Gleichheit, bey welcher keiner mehr Vorrecht hat als der andere. Dennoch aber iſt da, wo der Eine regiert, der Andere gehorcht, immer ein Unterſchied im äußerlichen Anſehen, in den Worten und in den Ehrenbezeigungen, wie Amaſis in dem Bild von dem goldenen Waſchbecken zeigte. 73) Und ſo verhält es ſich denn auch in dem Regiment des Mannes über die Frau.

---

72) Im 12ten Abſchnitt des 8ten Buchs der Ethik vergleicht A. dieſes Verhältniß der Eheleute mit der ariſtocratiſchen Regierungsform. Der ganze Vergleich iſt aber unrichtig, und weit ſchöner ſagt er im 8ten A. des 8ten Buchs der Ethik, daß dieſes Verhältniß eine Freundſchaft zwiſchen ungleichen Perſonen wäre. Das iſt aber beſonders, daß der Philoſoph durch ſeine Vergleichung des Haus-Regiments mit dem Staats-Regiment die Meinung des Socrates und des Plato, daß die Haushaltungskunſt und die Staatskunſt einerley Kunſt wären, welche er gleich anfangs zu widerlegen verſprach, durch dieſe Vergleichung ſelbſt bekräftigt.

73) Die Einwendung, daß, wenn das Verhältniß der Eheleute republicaniſch wäre, das Weib mit dem Mann im Regiment abwechſeln müſſe, iſt dadurch nicht widerlegt, daß zwiſchen dem regierenden und dem gehorchenden Theil ein Unterſchied des Anſehens ſeyn müſſe. Denn iſt die Frau nicht fähig, die-

Die Regierung der Kinder iſt aber, wie geſagt, monarchiſch. Denn die Aeltern ſind ſo wohl wegen der Verbindung der Liebe als um ihres Alters willen berechtigt, zu regieren. Eine auf ſolche Gründe gebaute Regierung iſt aber eine Art der königlichen, weßhalb auch Homer den König aller Dinge ſehr richtig

„den Vater der Götter und der Menſchen“

nennt. 74) Denn der König muß zwar der Natur nach von den Unterthanen verſchieden ſeyn, aber der Art nach muß er ihnen gleichen. Und eben ſo iſt es auch in dem Verhältniß des Aeltern zum Jüngern, und der Zeugenden zu dem Gezeugten.

ſes Anſehen zu erhalten, ſo iſt die Verfaſſung nicht republicaniſch; und iſt ſie deſſen fähig, ſo bekommt ſie ihr Anſehen, wenn die Reihe des Regiments an ſie kommt. Das Waſchbecken des Amaſis iſt ſelbſt gegen den Philoſophen. Denn wenn nach dieſer Geſchichte, die Herodot im 172ſten Kapitel des 2ten Buchs erzählt, das Waſchbecken, das vorher gering geſchätzt wurde, als Götze angebetet worden iſt; ſo würde auch die Frau in dem Fall ſeyn können. Ich halte den Leſer bey dieſer Kleinigkeit nur deßwegen auf, damit er ſich nicht ſelbſt aufhalte, und nicht mehr Sinn in dieſer Stelle ſuche, als in ihr zu finden iſt.

74) Auch dieſer Vergleich iſt unrichtig. Denn die Kinder werden nicht allein zum Beſten des Hausweſens, ſondern auch der Erziehung wegen von den Aeltern regiert. Uebrigens iſt hier keine Lücke, wie Conring glaubt. Man darf nur das τὸν βασιλέα τούτων ἁπάντων zu τὸν Δία conſtruiren.

Dreyzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Darin kommen aber, heißt es in dieſem Abſchnitt, alle drey Verhältniſſe überein, daß immer in ihnen Menſchen mit Menſchen im Verhältniß ſtehen. Die Art der Herrſchaft in dieſen Verhältniſſen wird alſo im Allgemeinen aus einander geſetzt, und es wird gezeigt, daß, wenn gleich in allen beyde Theile tugendhaft ſeyn müßten oder könnten, doch um deßwillen eine Herrſchaft und eine Unterwürfigkeit möglich ſey, weil die Art, wie der gebietende Theil tugendhaft ſeyn müſſe, von der Art der Tugend, welche der gehorchende habe, verſchieden ſey, und das ſo ſehr, daß ſelbſt dem Knecht die Fähigkeit zur Tugend nicht abgeſprochen werden könne.

Es iſt nun aus dieſem Allen klar, daß die Haushaltungskunſt ſich weit mehr um die Menſchen, als um die übrigen lebloſen Beſitzungen bekümmern, mehr Sorge dafür tragen müſſe, daß die Menſchen, die zu dem Haus gehören, beſſer werden, als dafür, daß der Reichthum ſich vermehre; und daß ſie auch in ihrer Sorge für die Menſchen doch mehr für die Freyen als für die Knechte zu wachen habe. 75)

Zwar könnte man in Anſehung der Sclaven überhaupt die Frage aufwerfen: ob dieſe außer den körperli-

---

75) Alle Ausleger klagen, daß dieſes nichts weniger als klar aus dem, was bisher geſagt worden iſt, erhelle. Nun iſt freylich der Fall nicht gar ſelten, daß einem Schriftſteller Etwas klar vorkommt, das dem Leſer nichts weniger als klar iſt. Hier verdient aber doch A. den Vorwurf nicht ganz. Denn

chen, mechaniſchen und knechtiſchen Eigenſchaften auch auf einen höhern Werth der Tugend Anſpruch machen, und Etwas von Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit oder dergleichen Vorzügen des Geiſtes beſitzen können; oder ob ſie nur ganz allein auf die Eigenſchaften des körperlichen Dienſtes eingeſchränkt ſind. Dieſe Frage iſt allerdings problematiſch? Denn ſind die Knechte eines Werthes der Seele fähig; in was wären ſie denn von den Freyen verſchieden? Und doch, wenn ſie Menſchen ſind und Vernunft haben; wie kann man ohne Ungereimtheit ſagen, daß ſie keines ſolchen Werthes fähig wären? 76) Eben das könnte man aber auch von der Frau und von den Kindern fragen: ob ſie nämlich eines moraliſchen Werthes fähig wären, und ob das Weib keuſch, ſtandhaft, gerecht, der Sohn folgſam und beſcheiden ſeyn ſollte?

Mich dünkt, es iſt überhaupt, wenn von dem Theil, den die Natur zum Herrſchen, und von dem, welchen ſie zum Gehorchen beſtimmt hat, die Rede iſt, nicht ſo wohl

---

in den vorigen Abſchnitten hat er ſchon geſagt, daß der Knecht doch beſſer als die lebloſen Dinge wäre; und in dem zwölften Abſchnitt, daß Frau und Kinder freye Menſchen wären. Auch iſt die Sache an ſich ſelbſt ſchon klar genug.

76) Dieſer Einwurf trifft den Begriff, den A. von dem Knecht angiebt, in voller Stärke. Denn haben die Knechte keine Selbſtſtändigkeit, oder können ſie, wie er ſich ausdruckt, für ſich gar nicht beſtehen; ſind ſie bloß lebendige Werkzeuge; ſind ſie nur anzuſehen als Theile, welche außer dem Herrn exiſtiren; ſind ſie nur Etwas durch ihren Körper: ſo iſt nicht abzuſehen, wie ſie einer Tugend fähig ſeyn können. A. löſ't, wie ich glaube, dieſe Schwierigkeit ſehr dürftig.

zu fragen: ob ſie Tugend, ſondern ob ſie einerley Tugend haben ſollen? Denn wenn beyde gleich ganz tugendhafter Seele [77]) ſeyn ſollen, ſo iſt überhaupt keine Urſache da, warum Eins befehlen und das Andere gehorchen ſollte.

Man kann auch den Unterſchied zwiſchen beyden nicht in der verſchiedenen Größe ihres moraliſchen Werthes ſuchen. Denn Befehlen und Gehorchen iſt nicht der Größe, ſondern der Art nach verſchieden: das Große und das Kleine aber iſt der Art nach einerley. Hingegen wäre es auch abgeſchmackt, wenn man ſagen wollte, daß der Eine keine Tugend haben ſollte, der Andere ſollte ſie haben. Denn wenn der Regent keine Tugend hätte, weder Weisheit noch Gerechtigkeit, wie könnte er gut regieren? oder hätte der Untergebene keine, wie könnte er gut regiert werden? Denn ein unbiegſamer, ein feiger Menſch wird nie ſeine Schuldigkeit thun.

Es iſt alſo offenbar, daß beyde Theile Tugend haben müſſen, daß aber ihre Tugend eben ſo verſchiedener Art ſeyn müſſe, als die Seelen derer, die von der Natur zum Gehorchen beſtimmt worden ſind, von den Seelen der Andern verſchieden ſind. Und dieſes iſt bald in der Seele zu erkennen. Denn in ſie hat eben die Natur das gelegt, was ſie zum Herrſchen und zum Gehorchen beſtimmt. Und je nachdem dieſe Seelen zu dem Einen oder zu dem Andern beſtimmt worden ſind, nach dem müſſen ſie, wie wir ſagten, einen verſchiedenen Werth der Tugend haben. So hat z. B. das Vernünftige und das Unvernünftige ſeinen verſchiedenen Werth, ſo offenbar auch jedes andere nach ſeinem Verhältniß in dem Uebrigen.

---

[77]) Die Worte: εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκἀγαθίας, überſetze ich: wenn beyde gleich ganz tugendhafter Seele ſeyn ſollen. Denn A. nennt ſelbſt in Magn. Mor. L. II, C. IX, und Eudem. L. VII, C. XV, die καλοκἀγαθίαν die vollkommne Tugend.

Eben deßwegen hat aber auch die Natur ſo gar verſchiedene Arten zu herrſchen und verſchiedene Arten zu gehorchen eingeführt. Denn anders wird der Knecht von dem Herrn, anders das Weib von dem Mann, noch anders das Kind von dem Vater regiert. Und dieſe Alle haben denn doch das, was zu der menſchlichen Seele gehört, aber ſie haben es auf verſchiedene Weiſe. Der Knecht hat keine überlegende Entſchließung; die Frau kann zwar überlegen, aber nicht entſcheiden; das Kind kann nur unvollkommen überlegen und beſchließen.

So wie nun in Anſehung der Seelen dieſer Perſonen eine ſo große Verſchiedenheit Statt findet, ſo äußert ſich dieſelbe auch nothwendig in Rückſicht auf den moraliſchen Werth einer jeden.

Alle müſſen den ihrigen haben, aber jeder ſo, wie es ſeine Beſtimmung mit ſich bringt. Der, der regiert, muß alſo den vollkommenſten Werth der Tugend haben. Denn ein Werk iſt zwar, im Allgemeinen betrachtet, Werk des Baumeiſters; aber die Vernunft, die es angiebt, iſt eigentlich der Baumeiſter, und was außer ihr in dem Baumeiſter wirkt, wirkt nur ſo viel, als dieſe Vernunft demſelben aufträgt.

Daraus erhellet alſo, daß alle dieſe, der Regierende und der Gehorchende, beyde Tugend haben müſſen; und daß doch z. B. die Enthaltſamkeit des Mannes und des

Weibes nicht von einerley Art ſeyn, noch ihre Standhaftigkeit, noch ihre Gerechtigkeit, wie Socrates glaubte.[78] Sondern der Mann iſt ſtandhaft, wie es ſich für einen Regenten, das Weib, wie es ſich für einen Unterthan ziemt; und ſo verhält es ſich mit allen andern Tugenden.

Dieſes wird auch noch beſſer einleuchten, wenn man jede Tugend beſonders betrachtet. Denn die, welche das Weſen der Tugend überhaupt erklären, betrügen ſich leicht ſelbſt, ſie mögen nun ſagen, ſie beſtehe in der Geſundheit der Seele, oder im Recht-Handeln, oder in was ſie wollen; vielmehr würden ſie beſſer thun, wenn ſie, wie Gorgias, die Tugenden alle einzeln betrachteten. Denn ſie würden alsdann bald finden, daß, wenn der Dichter von dem Weib ſagt:

„Schweigen iſt eine Zierde des Weibes“,[79]

dieſes in dem Mann nicht eben ſo ſey, und daß es ſich mit allen übrigen Tugenden eben ſo verhalte.[80]

---

[78] A. legt ſehr oft, was er an dem Plato tadelt, dem Socrates zur Laſt, den Plato redend einführt. Hier zielt er auf die bekannte Idee in Plato's Republik, daß auch die Weiber unter die Wächter aufgenommen, und zwiſchen ihnen kein Unterſchied gemacht werden ſollte, als ſo weit die Schwäche des weiblichen Körpers es nöthig mache.

[79] Dieſer Vers ſteht im Ajax des Sophocles, wo Tecmeſſa ihn als ein Sprichwort, (βαι' ἀεὶ ὑμνούμενα,) das Ajax ihr vorgeworfen habe, nicht ohne Aergerlichkeit anführt.

[80] Dieſe Stelle bezieht ſich auf Plato's Meno. Plato läßt dieſen Schüler des Gorgias durch Socrates fragen, was die Tugend wäre. Ungeachtet der Sophiſt ſich gerühmt hatte, dieſes wohl zu wiſſen, begnügt er ſich, dem Socrates nur

Ferner da der Knabe in ſeinen Entſchlüſſen noch nicht ganz iſt, ſo iſt nicht minder klar, daß ſeine Tugend für ſich allein im Verhältniß gegen ihn nicht beurtheilt werden kann, ſondern daß ſie nur nach der Art zu beurtheilen iſt, wie er ſich gegen die Ausgebildeten, gegen ſeine Vorgeſetzten, verhält. 81) Eben das iſt auch von dem Knecht wahr, in Rückſicht auf den Herrn. Denn dieſer iſt, wie wir ſagten, nur zu den nöthigen Dienſten beſtimmt; er braucht alſo offenbar einen mindern Werth, und nur ſo viel, daß er etwa nicht aus Unbiegſamkeit oder aus Trägheit Etwas in ſeinem Dienſt verſehe.

---

eine Menge, oder, wie Plato ſagt, einen Bienenſchwarm von Tugenden herzuerzählen. Das tadelt Plato, und A. will es nun verantworten. Aber A. hat doppelt Unrecht. Ein Mahl, weil Socrates bey Plato mit dem Meno nicht erſt den Begriff der Tugend ſuchen, ſondern den, welchen Meno zu wiſſen vorgab, hören wollte. Und dann auch bey vorliegender Stelle insbeſondere, weil man, um zu beurtheilen, ob Etwas Tugend ſey, immer erſt den generiſchen Begriff der Tugend feſtſetzen, und in wie fern derſelbe der einzelnen Art zukomme, unterſuchen muß. Daß A. hier, gegen ſeine eigne Lehre von der Syllogiſtik, von dem Beſondern auf das Allgemeine ſchließen wollte, verräth keine gute Sache, und macht dieſe ganze Unterſuchung ſchief und unrichtig. In der That hat auch A. in ſeiner Ethik einen ganz andern Weg eingeſchlagen, und, ehe er die Tugenden einzeln durchgeht, erſt ſeinen Begriff von dem, was Tugend wäre, angegeben.

81) Ausgebildete. Statt τέλειον wollen Einige τέλος leſen. Aber alsdann iſt das darauf folgende ἡγούμενος, (Vorgeſetzte,) eben ſo gezwungen zu erklären, als der Sinn und die Parallele zwiſchen dem Knaben und der Frau dunkel wird.

Es ließe ſich aber hier noch weiter fragen: ob nicht alſo, wenn das, was wir eben ſagten, wahr iſt, die Tugend zu einem jeden Handwerk, auch in ſo fern es nur Handwerk iſt, [82] gehöre; da ja klar iſt, daß auch ein jeder Handwerksmann durch Eigenſinn und Störrigkeit ſein Werk verderben kann. Aber beyde ſind ſehr von einander verſchieden. Der Knecht lebt in dem Haus, der Handwerksmann nicht. Dieſer iſt alſo um ſo mehr der Tugend fähig, je weniger er von der Knechtſchaft an ſich hat. Denn der Handwerksmann hat eine beſonders eingeſchränkte Knechtſchaft. Auch iſt der Knecht Knecht von Natur; aber der Schuhmacher und jeder andere Künſtler und Handwerksmann iſt nicht von Natur Künſtler oder Handwerksmann. Es iſt alſo klar, daß der Herr die Tugend des Knechts zwar wecken muß, aber es iſt nicht nöthig, daß er ſie ihn lehre.

Diejenigen irren alſo ſehr, die da behaupten, der Knecht ſey als ein ganz vernunftloſes Weſen anzuſehen, und ihm müſſe immer Alles nur befohlen werden. Die Knechte müſſen noch mehr als die freyen Kinder durch bloße Ermahnungen zu ihrer Pflicht angewieſen werden. [83]

---

[82] Ich habe die Worte: auch in ſo fern es nur Handwerk iſt, hinzu gefügt, damit der Sinn deutlicher werde.

[83] Wenn man dieſe ganze Unterſuchung über die Knechtstugend, ohne Parteylichkeit für einen Lieblingsſatz, anſieht, und wenn man das, was A. hier lehrt, mit dem zuſammen hält, was er von den Knechten ſagte; ſo kann man unmöglich darin den ſcharfſinnigen Philoſophen erkennen. Zuerſt unterſcheidet er gar nicht die Knechte, welche durch Zufall oder Unglück in

Und ſo viel habe ich von dem Knecht ſagen wollen. In der Abhandlung der Politik ſelbſt müſſen aber die andern Verhältniſſe, der Eheleute nämlich und der Aeltern

---

die Knechtſchaft gerathen ſind, von denen, welche ſeiner Idee nach zu der Knechtſchaft geboren worden ſind. Daß jene Tugend haben können, da ſie ſo viel von dem Menſchen übrig behalten, iſt wohl keine Frage. Daß aber dieſe, welche ſogar aufhören, Menſchen zu ſeyn, daß ſie ohne Herren nicht beſtehen können, daß dieſe noch irgend einer Tugend fähig ſeyn ſollten, ſehe ich nicht ein. Will A. ihnen das für Tugend anrechnen, daß ſie ihren Zuſtand fühlen, und deßwegen ſich freywillig der Leitung eines Andern überlaſſen, ſo muß er ihnen auch zugleich ſo viel Verſtand zutrauen, daß ſie im Stand ſind, ſich einen Herrn zu erwählen, der ſie richtig leite, wie etwa Apollodor ſich dem Socrates hingab; und wählen ſie dann richtig, dann ſind ſie wahrlich nicht zur Knechtſchaft geboren. Wählen ſie aber unrichtig; wie kann man dann noch ſagen, daß ſie einer Tugend fähig wären, ſie, die Alles weder mit Ueberlegung und Wahl, noch um der Sache willen thun, ſondern bloß weil der Herr es will? Wenn A., ſtatt den Plato zu tadeln, den Begriff der Tugend, welche ohne Wahl und Einſicht und freyen Beyfall nicht denkbar iſt, voraus geſetzt hätte; ſo würde er geradezu ſeinen Knechten von Natur alle Tugend haben abſprechen müſſen.

Der ganze Abſchnitt ſcheint mir froſtig und unphiloſophiſch, und es gehört, wie ich glaube, nur ein geringer Grad von Achtſamkeit dazu, um zu begreifen, daß, wenn man die Knechtſchaft anſieht, wie ſie iſt, nicht wie A. ſie in ſeinen Naturknechten hinſtellt, in allen den Verhältniſſen, welche hier durchgegangen worden ſind, dem Kind, der Frau und dem Knecht noch immer ſo viel Selbſtſtändigkeit übrig bleibt, daß ſie der Tugend fähig ſind. Was übrigens Ariſtoteles hier von den jedem Verhältniß eigenthümlichen Tugenden ſagt, davon wird in dem dritten Buch noch Manches zu ſagen ſeyn.

und Kinder, vorkommen: und da muß angegeben werden: was in dieſen Verhältniſſen für Arten von Tugenden ſich äußern; wie alle dieſe Perſonen mit einander leben müſſen; was zwiſchen ihnen ſchön und löblich, was nicht ſchön iſt, und wie dieſes vermieden, jenes geübt werden ſoll. Denn da das Haus ein Theil des Staats iſt, dieſe Dinge aber alle zum Hausſtand gehören, und der Werth der Theile auf den Werth des Ganzen ſeinen Bezug haben muß; ſo iſt es nöthig, daß, wer einen Staat regieren will, auch Aufſicht auf die Weiber und auf die Erziehung der Kinder habe, wenn anders, um einen Staat in einen guten Stand zu ſetzen, Etwas daran gelegen iſt, daß auch ſeine Jugend wohl gezogen werde, und daß die Weiber in einem ſolchen Staat Etwas taugen. In der That muß aber daran viel gelegen ſeyn; denn die Weiber machen die Hälfte der freyen Glieder des Staats aus, und ſeine Jünglinge ſind beſtimmt, ſeine Glieder zu werden.

Da wir alſo nun das Alles ſo weit ausgeführt und beſtimmt haben, und von dem, was noch übrig iſt, künftig das Nöthige geſagt werden wird; ſo wollen wir hier abbrechen und eine neue Unterſuchung anfangen; vorher aber unſre Meinung von denen ſagen, welche einen vollkommenen Staat zu beſchreiben unternommen haben.

Zweytes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

Zuerſt giebt der Philoſoph die Urſache an, warum er, da ſo vi
le Staatsverfaſſungen ſchon wirklich eingeführt und ſo manc
Plane, wie man die Staaten gut einrichten ſoll, angegeb
worden ſind, doch darüber ſchreibe: und dieſe iſt natürli
die, weil ihm weder die eingeführten Formen, noch die vo
geſchlagenen Plane gefallen. Nachher bereitet er ſich den W
zu einer Kritik über Plato's Republik durch die Frage:
Alles, was nicht ohnehin nach dem Begriff eines Staats g
mein ſeyn müſſe, doch gemein gemacht werden ſoll, oder
Jeder ſein Eigenthum haben ſoll.

Weil wir uns vorgenommen haben, zu unterſuche
wie eine bürgerliche Geſellſchaft eingerichtet ſeyn müſ
welche unter allen am geſchickteſten wäre, jedem ihr
Glieder die beſte Lebensweiſe zu gewähren; 1) ſo wird

---

1) Die Worte: ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν, ſind zweydeuti
Sie können Ein Mahl heißen: leben, wie jeder wil

nöthig ſeyn, nicht allein die Staatsverfaſſungen zu unterſuchen, welche in den Staaten, deren Geſetze man für die beſten hält, ſchon wirklich eingeführt ſind; ſondern wir müſſen, wenn irgend Jemand ſchon über dieſen Gegenſtand geſchrieben und einen Staat geſchildert haben ſollte, den das gemeine Urtheil vorzüglich ſchön und gut findet, auch die Gedanken dieſer Schriftſteller betrachten, und ſie prüfen, ſo wohl deßwegen, daß man das Gute und Nützliche, das etwa in dergleichen Darſtellungen ſich findet, erkenne; als auch, um uns gegen den Verdacht einer großen Sophiſterey zu rechtfertigen, wenn wir andere Grundſätze, als diejenigen, welche ſchon dargelegt worden ſind, aufſuchen; und endlich auch, um zu beweiſen, daß wir dieſe Arbeit nur darum unternommen haben, weil das, was bisher geleiſtet worden iſt, der Sache kein Genüge thut. In dieſer Abſicht haben wir alſo dieſe Unterſuchung voraus ſchicken wollen.

So wie wir dieſe ganze Abhandlung von der Gemeinſchaft der bürgerlichen Geſellſchaft angefangen haben; ſo müſſen wir auch zuerſt bey der nun vorliegenden Erörterung dieſe Gemeinſchaft ſelbſt und ihre Grenzen betrach-

und dann auch: leben, wie es am beſten iſt. Obgleich die Commentatoren, die ich zu Rath ziehen konnte, dieſe Worte in der erſtern Bedeutung nehmen: ſo glaube ich doch, daß die letztere hier angenommen werden muß, weil A. in der Folge und durch ſein ganzes Buch, wie ich in der Analyſe bemerke, den Zweck des Staats darin ſucht, daß Jeder in demſelben der Tugend gemäß leben könne, und den Staat, wo Jeder leben kann, wie er will, für eine Ausartung, ſelbſt der Democratie, hält.

ten. Denn es muß in einem Staat unter den Gliedern deſſelben entweder Alles gemein ſeyn, oder Nichts; oder es muß nur Einiges unter ihnen gemein, das Andere Jedem eigen ſeyn.

Daß Nichts gemein ſeyn ſollte, widerſpricht dem Begriff einer bürgerlichen Geſellſchaft, denn ſie iſt ſelbſt eine Gemeinſchaft; und hätten die Bürger Nichts gemein, ſo wäre doch der Platz ihrer Wohnſitze, ihre Stadt, unter ihnen gemein. Denn dieſer Platz iſt Stadt für Alle, und die Bürger ſind gemeinſchaftliche Theilhaber ihrer Stadt.

Die Frage, die wir zu erörtern haben, iſt alſo nur dieſe: ob es für einen vollkommenen Staat beſſer ſey, daß Alles, was gemein ſeyn kann, auch Allen gemein bleibe, oder daß einige Dinge von der Gemeinſchaft ausgenommen werden, andere nicht. Zu dieſen Gegenſtänden der Gemeinſchaft kann man nun aber auch Weiber und Kinder zählen, denn auch dieſe können gemein ſeyn, wie Plato in ſeiner Republik vorſchlägt. Denn da läßt er den Socrates ſagen: daß ſeine Bürger ¹) auch ihre

---

1) Man hat dem A. ſchon öfter vorgeworfen, daß er die Meinungen anderer Philoſophen, ſo wie es auch noch heut zu Tage geſchieht und immer geſchehen wird, wo Secte entſteht, unrichtig vorgetragen habe. In der folgenden Unterſuchung über die Platoniſche Politik werden ſich noch mehrere Beyſpiele dieſer Art zeigen, die vielleicht oft bloß dem Geſchwind-leſen, nicht ſelten aber auch andern Urſachen zuzuſchreiben ſind. Hier iſt das erſte Beyſpiel, das wohl nicht durch ein bloßes Verſehen veranlaßt worden iſt. Plato ſagt in ſeiner Republik gar nicht, daß *alle* ſeine Bürger Alles in Gemeinſchaft haben ſollen, ſondern ſein Vorſchlag ſollte bloß die Regenten und

Weiber und ihre Kinder, ſo wie ihr übriges Vermögen, in Gemeinſchaft beſitzen ſollten. Dieſe Frage alſo: ob das beſſer ſey, was Plato in ſeinem Werk ſagt, oder ob es beſſer ſey, wie es nun in den Staaten gehalten wird, wäre jetzt zu unterſuchen!

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt macht ſich der Philoſoph mit dem Grundſatz der Platoniſchen Republik, von der durchgehenden Gemeinſchaft, und der daraus folgenden Vereinfachung des Staats, viel zu ſchaffen, und bemüht ſich, zu beweiſen, daß ein einfacher Staat aufhöre, ein Staat zu ſeyn, wenigſtens daß die große Vereinfachung der Staaten ihnen nicht nützlich ſey.

Was nun die Gemeinſchaft der Weiber betrifft, ſo hat dieſe ſchon an ſich ſelbſt viele Schwierigkeiten, und aus

---

Wächter angeben. Ariſtoteles bemerkt in dem Folgenden ſelbſt, daß Plato ſich über die Gemeinſchaft der übrigen Bürger nicht erklärt habe. Außerdem geht ſein Vorſchlag nicht einmahl auf eine Gemeinſchaft, ſondern bloß auf die Aufhebung des Eigenthums. Denn es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen *kein Eigenthum haben* und *Alles in Gemeinſchaft haben*. Wo Gemeinſchaft iſt, hat Jeder das Recht, Veränderungen zu verbieten, und den Gebrauch der gemeinſchaftlichen Dinge nach gewiſſen Geſetzen oder nach den Geſellſchaftsregeln zu beſtimmen. Aber wo kein Eigenthum iſt, fällt auch das weg. Die Römiſchen Rechtslehrer unterſcheiden dieſe

Socrates Gründen folgt auch überhaupt nicht, daß eine Gemeinſchaft durch die Geſetze einzuführen wäre. Ja, wenn man auch den Zweck des Staats ſo nehmen wollte, wie er ihn feſt ſetzt; ſo iſt, wie geſagt, doch die Gemeinſchaft ſelbſt unmöglich. Auch giebt er ſelbſt nicht einmahl an, wie man ſich dieſen Zweck, nämlich die Einheit des ganzen Staats, auf welche, nach ihm, die beſte Staatsverfaſſung gegründet werden ſollte, zu denken habe.

Socrates ſetzt freylich dieſe Hypotheſe voraus; aber iſt es nicht offenbar, daß in der Folge der Staat, welcher endlich ganz Eins wird, aufhört, Staat zu ſeyn? Denn der Staat fordert weſentlich eine Menge von Menſchen. Wie dieſe immer mehr Eins werden, werden ſie Ein Haus; und wird auch dieſes mehr Eins, ſo wird es endlich Ein Menſch. Denn daß ein Haus einfacher ſey, als eine Stadt, iſt offenbar; und daß jeder einzelne Menſch einfacher iſt, als ein Haus; iſt eben ſo wenig zu läugnen. Geſetzt alſo, es wäre möglich, daß Jemand einen Staat ſo einfach machen könnte, ſo würde zugleich der Staat aufhören, ein Staat zu ſeyn.

Begriffe ſorgfältig, ſo oft die Frage davon war, daß Jemand nur Rechte auf ein fremdes Eigenthum hatte. Die Platoniſchen Staatswächter ſollten gegen die übrigen Bürger ungefähr in eben dem Verhältniß ſtehen, wie das Verhältniß der Leviten im Moſaiſchen Geſetz war, nur daß dieſe beſtimmte, jene unbeſtimmte Rechte auf das Eigenthum der übrigen Bürger hatten. Es mag ſeyn, daß Herr Profeſſor Tiedemann den Philoſophen gegen den Vorwurf ſolcher Unrichtigkeiten in dem Uebrigen gerechtfertigt hat; aber wenn von Socrates und Plato's Philoſophie die Rede iſt, ſo wird er ſchwer zu rechtfertigen ſeyn. (Geiſt der ſpecul. Philoſ., Vorrede.)

Es iſt aber auch nicht einmahl allein die Zahl, nicht bloß das Eine und das Mehrere, das einen Staat ausmacht; ſondern die Mehrern, die den Staat ausmachen, müſſen auch unter ſich verſchiedener Gattung ſeyn. Denn aus ganz gleichen Menſchen kann nie ein Staat entſtehen. Anders iſt eine Armee anzuſehen, anders eine Staatsgeſellſchaft. Die Armee wird durch die Menge der Soldaten, wenn ſie auch noch ſo gleichartig ſind, immer zweckmäßig gebraucht werden können; denn ſie iſt nur da, um gegen die Uebermacht zu ſchützen: je mehr alſo in die Wagſchale gelegt wird, um die Uebermacht zu überwiegen, deſto beſſer.

Eben darin, daß es nicht bloß auf die Zahl der Köpfe ankomme, unterſcheidet ſich auch ein wirklicher Staat von einer Nation,[3] nämlich einer ſolchen, die ſich nicht etwa nur in beſondere Flecken oder Dörfer zerſtreut hat, wie z. B. die Arcadier.[4] Da aber, wo aus dem ganzen

---

[3] Wenn dieſer Einwurf Etwas ſagen ſoll, ſo muß man hier unter Nation eine ſolche verſtehen, welche, ohne eine Staatsgeſellſchaft auszumachen, nur einerley Sprache, Sitten, Nahmen hat, wie ehemahls die Griechiſche Nation, und wie in den älteſten Zeiten die Deutſchen, Gallier, Hiſpanier u. ſ. w. Denn bey ſolchen Nationen geht es, nach dem, was A. ſagt, wohl an, daß alle Menſchen einander gleich ſind, und keiner gehorche, keiner befehle, keiner vornehmer u. ſ. w. ſey als der andere; aber wenn die Nationen einen Staatskörper ausmachen, wie die Sachſen, Franken, Schwaben in Deutſchland, dann iſt es anders.

[4] Daß die Arcadier bis zu den Zeiten des Epaminondas zerſtreut in mehrern Städten gewohnt, aber doch zuſammen Einen Staat ausgemacht haben, iſt bekannt. Nachher erbauten

Volk Ein Staat zuſammen geſetzt, wo Ein Ganzes aus dem Volk gemacht werden ſoll, da dürfen die Theile nicht alle von einerley Gattung ſeyn; und in der That, nur das Gleichgewicht verſchiedener Kräfte erhält den Staat, wie ſchon in der Ethik bemerkt worden iſt.[5]

ſie auf Epaminondas Rath die Stadt Megalopolis, gingen aber darüber zu Grund, weil ſie, wie Strabo, L. VIII. p. 595. bemerkt, ſich meiſtens in dieſe, ſo vielen Zufällen ausgeſetzte, Stadt begaben, und darüber den Ackerbau, vermuthlich auch die Muſik, vernachläſſigten, die, wie Polybius ſo intereſſant erzählt, ihre Seelen ſchöner und, ungeachtet ihrer rauhen Wohnungen, ſo liebenswürdig machte, daß man noch alle Scenen des ſchönen Hirtenlebens beynahe nur da an ihrem Platz findet. Polyb. L. IV, C. 20 und folgende.

Uebrigens vermuthet hier Conring eine Lücke, weil die Arcadier ſchon zu Ariſtoteles Zeiten Megalopolis erbauet hatten. Auch meint er, es wäre der Satz nicht deutlich ausgedruckt, weil der Mangel des Zuſammenhanges, nicht die Verſchiedenheit der Einwohner, die Nation vom Staat unterſcheide. Allein gerade das will A. ſagen, daß nämlich, weil da kein eng-politiſcher Zuſammenhang nöthig wäre, die Gleichheit möglich ſey. Und was die erſtere Bemerkung betrifft, ſo hindert den A. Nichts, ein Beyſpiel aus dem vorigen Zuſtand der Arcadier zu nehmen.

5) Vermuthlich in dem 8ten Kapitel des 5ten Buchs, wo von dem Handel und dem Talions- oder Vergeltungsrecht im Verkehr des Lebens gehandelt wird. Auch hier vermuthet Conring eine Lücke, wohl darum nur, weil er διόπερ durch deßwegen überſetzt: allein Hoogween, de Part., p. 689 Ed. Schütz., bemerkt, daß es auch wohl bloß als Nachdrucksformel, wenn man ſeine Meinung ſagen will, gebraucht werde; und in dem Sinn überſetzte ich hier. Eben von der Art iſt die Lücke, die Conring im Zuſammenhang dieſer Stelle mit der fol-

Sogar unter denen, die frey und ſich einander gleich ſind, muß eine ſolche Verſchiedenheit ſeyn; denn es können ja unmöglich Alle auf Ein Mahl regieren, ſondern ſie müſſen entweder von Jahr zu Jahr, oder von einer Zeit zur andern, oder ſonſt nach einer gewiſſen Ordnung abwechſeln. Nur auf dieſe Weiſe können allein Alle zum Regiment kommen, und dann iſt es, als wie wenn der Schuhmacher und Schmidt von Zeit zu Zeit ihre Profeſſionen mit einander vertauſchen, und nicht jeder immer bey der ſeinigen bliebe. So wie es nun aber für das gemeine Leben im Staat beſſer iſt, wenn jeder Handwerker bey ſeinem Handwerk bleibt;[6] ſo wird es auch immer beſſer ſeyn, wenn die nämlichen Männer, wo es ſeyn kann, an dem Ruder ſitzen bleiben. Da, wo das aber nicht ſeyn kann, weil alle, ihrer Natur nach, gleich ſind, da iſt es

---

genden ſucht, weil er das ἐπεὶ immer für eine abhängige Partikel hält, da ſie doch oft auch, zumahl im A., nur quandoquidem, etwa ſintemahl, bedeutet: ein Wort, welches, wegen deſſen Mißbrauchs in öffentlichen Handlungen, unverdienter Weiſe aus unſrer guten Schreibart verbannt worden iſt.

6) Hier vermuthet Conring mit mehr Recht eine Lücke. Die Stelle heißt, wie ſie da ſteht: Wenn es aber nun beſſer für das gemeine Leben im Staat iſt, daß es ſo ſey; ſo wird es auch immer beſſer ſeyn, u. ſ. w. Das widerſpricht ſich offenbar, weil vorher geſagt worden iſt, daß die Handwerker ihre Rollen tauſchten, und nun geſagt wird, daß es beſſer wäre, wenn die Regenten ſie nicht tauſchten. Ich vermuthe, daß das οὐχ vor dem οὕτως ausgelaſſen worden iſt, und es alſo heißen ſollte: οὐχ οὕτως ἄρχειν.

wenigſtens gerecht, daß alle auf dieſe Weiſe zur Regierung kommen; man mag nun das Regieren für etwas Gutes oder für etwas Schlimmes halten.[7]) Denn in dem Fall bleibt Nichts übrig als der Wechſel unter den Gleichen, nach welchem der, welcher abtritt, den Andern wieder gleich geſtellt wird.[8]) Denn auf dieſe Weiſe wird der abgehende und der angehende Regent gewiſſer Maßen ein Anderer, als er war.[9]) Und eben ſo können ſie auch mit den Aemtern ſelbſt unter einander abwechſeln.

---

7) Das zielt wohl auf die Stelle in Plato's Republ., wo Socrates ſagt, daß, wenn viele Gute in dem Staat wären, keiner würde herrſchen wollen, (L. I. p. 367 Ed. Serr.) und daß ſelbſt die Wächter zur Uebernehmung der Regierung würden gezwungen werden müſſen.

8) Dieſe Stelle ſcheint allerdings etwas mangelhaft. Indeſſen glaube ich, daß man den Infinitivus μιμεῖσθαι gar wohl auf das vorher gehende βέλτιον ziehen kann, und das τὸ ἐν μέρει mit dem folgenden ἴσους zuſammen hängen muß; denn daß die Griechen ganze Redensarten durch den Artikel zu Subſtantiven machen, iſt bekannt genug. Auch verſtehe ich mit Conring das εἴκειν lieber durch gleich gemacht werden als durch weichen; denn da οἱ ἐξ ἀρχῆς wohl nichts anderes als abgehende Obrigkeiten heißen kann, ſo ſcheint mir das Weichen nicht an ſeinem Platz. Auf dieſe Art kann doch wohl ein erträglicher Sinn aus der Stelle gezogen werden; obgleich A. wohl ſtatt εἴκειν in dem Sinn lieber ὁμοιοῦσθαι gebraucht haben dürfte.

9) Dieſe Verkünſtelung hat A. vermuthlich angebracht, um ſeinen Satz, daß auch in einem Staat, wo Alle Zutritt zu der Regierung haben, doch die Glieder ungleich ſeyn müßten, zu retten.

Es erhellet alſo aus dieſem, daß eine völlige Einheit eines Staats, die Einige vorgeſchlagen haben, nicht möglich iſt, und daß, ſo ſehr man dieſe rühmt, doch ein Staat nicht dabey beſtehen kann; denn nur das, was Jedem für ſich gut iſt, erhält Jeden.

Man kann aber auch noch auf eine andere Art darthun, daß eine allzu große Vereinfachung eines Staats nichts weniger als gut iſt. Denn eine ganze Haushaltung kann eher Alles das haben, was ſie braucht, als ein einzelner Menſch; eine Stadt kann es eher als ein Haus: und das iſt ja gerade der Zweck des Staats, daß die ganze Bürgerſchaft durch ſich und in ſich ſelbſt alles Nöthige habe. Weil nun ein ſolcher Zuſtand, wo man Alles, was man nöthig hat, in ſich hat, allerdings der wünſchenswürdigſte iſt, ſo iſt auch ein Staat, der minder einfach iſt, gewiß beſſer, als einer, der ganz einfach wäre. 10)

---

10) Ich habe ſchon in der Vorrede bemerkt, daß Plato's Republik auch nach den Ideen des Philoſophen nicht gut zuſammen hängt, weil er den eigentlichen Körper des Staats ganz aus dem Auge verliert. Aber dennoch thut A. ihm hier ſehr Unrecht. Er ſophiſtiſirt über das Wort μία πόλις, deſſen ſich Plato bedient, und nimmt es für Einheit, da doch offenbar Plato nur Einigkeit darunter verſtanden hat, eben die ὁμόνοια, die A. in der Ethik, L. IX, C. 6, ſo ſehr und ſo billig erhebt, und welcher die Griechen, ſo wie die Römer unter dem Nahmen: Concordia, Tempel erbaut haben. Plato iſt ſo weit entfernt, unter ſeinen Bürgern keinen Unterſchied anzunehmen, daß er vielmehr drey Claſſen von Bürgern ſelbſt feſt ſetzt. Nicht einmahl alle ſeine Staatswächter, die er ſo mühſam erziehen läßt, dürfen Anſpruch auf die Regierung ma-

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

Der Philoſoph führt fort, die Platoniſche Republik zu kritiſi
Er greift die Idee der Einheit des Vielen ſophiſtiſch an,
will nachher durch Anwendung der Platoniſchen Idee auf
Familien-Verhältniſſe darthun, wie wenig ſie auszuführ
und wie ſchädlich ſie wäre, wenn ſie ausgeführt würde.

Wenn aber auch das richtig ſeyn ſollte, daß eine Sta
in welcher die einfachſte Gemeinſchaft eingeführt iſt,
glücklichſte wäre; ſo würde doch ſelbſt dieſe Einheit d
Gemeinſchaft nicht daran zu erkennen ſeyn, daß Alle z
gleich ſagen können: das iſt Mein, das iſt nicht Mei
denn das ſoll nach Socrates das Kennzeichen einer vo
kommen einfachen Stadt ſeyn. Das Wort: Alle, leid

---

chen; ſondern nur die, welche Geiſt genug haben, die Din
zu ſehen, wie ſie ſind, (L. VII. pag. 535.) Allen ſein
Bürgern, auch den gemeinen, erlaubt er nicht mehr als E
ne Kunſt, oder Ein Handwerk oder Geſchäft zu treiben. Dam
ja auch der Art nach unter den Bürgern ein Unterſchied ſe
erdenkt er die einzige Unwahrheit, die er ſeinen Bürgern vo
tragen läßt, daß bey einigen von ihnen Gold, bey andern Si
ber, bey andern Erz in ihre Naturen gemiſcht worden wär
und deutlich erklärt er den Zweck aller ſeiner Anſtalten dabi
daß er nur Harmonie, nicht Monotonie einführen wolle. Au
die flüchtigſte Anſicht der Platoniſchen Republik wird hier
Tadel ungerecht finden.

hier eine doppelte Bedeutung. Ein Mahl kann es ſo verſtanden werden: daß unter den Allen ein Jeder gedacht werde; und ſo nimmt hier wahrſcheinlich Socrates dieſes Wort, nämlich daß Jeder von jeder Frau ſagen könne: das iſt meine Frau; von jedem Jungen: das iſt mein Sohn; von jedem Ding, das ſich in dem Staat findet: das iſt meine Sache. Aber daß Jeder auf jedes ein Eigenthum anſpreche, das wird in einer ſolchen Gemeinſchaft der Weiber und Kinder nicht geſtattet werden; ſondern nur das Ganze, nicht jeder Einzelne wird das dürfen, nur Alle werden ſagen können: das Weib, der Sohn, das Vermögen, iſt unſer Aller Weib, Sohn, Eigenthum. Alſo iſt offenbar ein Trugſchluß in dem Satz vom Allen, weil das All zugleich jene und dieſe Bedeutung erlaubt, und auch alles Gerade und Ungerade begreift, da es im doppelten Sinn genommen werden kann, in welchem es denn in der Logik Anlaß zu ſo manchen Streitſchlüſſen giebt. Es iſt alſo die Idee, daß Alle eben das von Etwas ſagen ſollten, in dem erſten Verſtand des Worts Alle zwar ſchön, aber unausführbar; und wenn nach der zweyten Bedeutung unter dem Wort: Alle, nur das Ganze verſtanden werden ſoll, so kann das Ganze immer von Allem ſagen: es gehört dem Ganzen, ohne daß deßwegen eine Einmüthigkeit unter den Gliedern des Ganzen Statt habe. 11)

---

11) A. thut dem Plato wieder ſehr Unrecht. Er verſteht das Mein und Dein von dem groben Mein und Dein des Eigenthums; Plato aber verſteht es von dem feinen Mein, das kein Dein zum Gegenſatz hat, ſondern das nur in dem Antheil beſteht, das Jeder an dem Wohl und Weh

Das Raiſonnement des Socrates hat aber außerdem noch einen andern Fehler. Denn was Mehrern gemein iſt, wird immer am ſchlechteſten beſorgt. Denn Jeder ſorgt für ſein Eigenthum am meiſten; für das Gemeinſchaftliche aber weniger, und nur ſo viel, als ihm davon übertragen iſt, das Andere aber bleibt liegen, weil Jeder meint, das werde ein Anderer beſorgen. So pflegen oft in den Familien mehrere Diener ſchlechter aufzuwarten, als wenige. In einem Staat nun, wo Alles gemein iſt, werden z. B. ein tauſend Söhne geboren; und Keiner kann ſagen, daß Einer ihm angehöre, ſondern jeder iſt eines Jeden Sohn, wie es kommt. Natürlich werden alſo auch alle von Keinem beſonders verſorgt, ſondern alle gleich vernachläſſigt.[12])

Ferner wird bey einer ſolchen Gemeinſchaft auch Jeder, wie er einen Jungen, der dem Alter nach ſein Sohn ſeyn könne, antrifft, und der etwas Gutes oder etwas Schlechtes thut, immer ſagen können: das hat mein

---

des Andern nimmt. So ſagte man von Freunden das μία ψυχή, Eine Seele; und das Sprichwort, daß Freunden Alles gemein ſey, geht eben dahin. Die Stelle, worauf A. zielt, nämlich L. V. p. 463. leidet keinen andern Sinn. Sie beziehe ſich aber bloß auf die erſte und zweyte Claſſe der Bürger, denn über die dritte läßt ſich Plato freylich zu wenig heraus.

12) Es iſt ungerecht, wenn man aus einem zuſammen geſetzten Plan einzelne Theile heraus nimmt und darüber urtheilt. Die Regenten und die Wächter des Plato ſind Leute, die Nichts vernachläſſigen; und dieſe mit dem, was unter uns geſchieht, zu vergleichen, iſt unbillig und wirklich abgeſchmackt.

Sohn oder Diener gethan: und wären deren tauſend oder mehr in Einer Stadt, ſo wird er das von allen ſagen können, aber von keinem mit Sicherheit; denn wie will er wiſſen, daß ihm ein Sohn geboren worden iſt, oder daß, wenn er das auch wüßte, dieſer Sohn noch am Leben wäre. 13) Welches iſt nun das Beſte: daß ich einen Jeden meinen Sohn nenne, wenn Tauſende und Zehntauſende ihn eben ſo nennen dürfen; oder daß Jeder, ſo wie es nun überall geſchieht, den Seinigen Sein nenne? Hier nennt Jeder den Einen ſeinen Sohn, den Anderen ſeinen Bruder, oder ſeinen Vetter, oder ſonſt ſeinen Blutsfreund, oder ſeinen Schwager, oder den Verwandten der Seinigen, oder ſeinen Zunftgenoſſen, oder dergleichen.

---

13) Hier findet Conring in dem Text eine Schwierigkeit, die ihm unüberſteiglich ſcheint. Mich dünkt, A. will nur ſagen, daß der Stolz, welchen Aeltern bey den guten Thaten ihrer Kinder fühlen, in dieſer Platoniſchen Gemeinſchaft nicht Platz habe, folglich alle Familien-Ehre wegfalle. Ob ich das ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν ὤν recht treffe, wenn ich etwa ἑαυτῶν darunter verſtehe, oder ob nur gemeint iſt, wer es immer iſt, laſſe ich dahin geſtellt. Meine Erklärung ſcheint mir mehr Sinn in die Worte zu legen, als vielleicht darin iſt; bey der andern aber liegt mehr in den Worten, als der Sinn forderte, denn ὁπόστος τυγχάνει ὤν wäre ſchon genug geweſen. Uebrigens thut auch hier A. dem Plato Unrecht, welcher in der vorhin angeführten Stelle deutlich ſagt, Jeder werde den Andern ſo lieben, daß, was Jeder Gutes thue oder Uebles leide, ihm eben ſo lieb wäre, eben ſo wehe thue, als wenn er es ſelbſt gethan oder gelitten habe.

Und beſſer iſts, auf dieſe Art ein wirklicher Vetter eines Andern zu ſeyn, als in Plato's Republik ſein Sohn. [14])

Und doch wird es nicht zu vermeiden ſeyn, daß nicht auch in dieſer Republik dieſer oder jener in dem Andern ſeinen Bruder, ſeinen Sohn, oder ſeinen Vater oder ſeine Mutter zu finden glaube. Denn es iſt nicht zu vermeiden, daß nicht die Aehnlichkeit der Kinder und der Aeltern eine ſolche Art von Vermuthung und Meynung hier oder da erregen ſollte. Auch erzählen einige unſrer Welt-Umfahrer in ihren Reiſebeſchreibungen, daß dieſes wirklich ſich ereigne. Denn ſo ſoll in dem obern Libyen ein Volk ſeyn, in welchem auch die Weiber gemein ſind, wo man aber die Kinder nach der Aehnlichkeit mit den Alten, die ſie gezeugt haben können, vertheilt. [15]) Auch giebt es einige Weiber, und auch unter den Thieren einige Pferde und Ochſen, deren Jungen immer denen gleichen, die ſie gezeugt haben; wie man von dem Pharſaliſchen Pferd, welches ſie Dikaia nannten, geſagt hat.

---

[14]) Hierauf würde Plato's Socrates antworten: Φιλοσόφους μήτε ἰδιώτου, μήτε πόλεως ἐθελῆσαι ἂν ἅψασθαι, μήτε γράφειν νόμους, πρὶν ἢ παραλαβεῖν καθαράν, ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι. Republ., L. VI. p. 501. (Daß die Philoſophen nie Hand an die Leitung eines Menſchen oder eines Staates legen, noch Geſetze für einen Staat ſchreiben würden, wenn nicht der Menſch oder der Staat rein wäre, oder von ihnen würde gereinigt worden ſeyn.) Warum vergleicht alſo A. Dinge, die nicht zu vergleichen ſind? Weislicher hat Polybius in ſeiner Vergleichung verſchiedener Staaten mit dem Römiſchen die Republik des Plato ganz übergangen, weil, ſagt er, man ſie erſt hätte handeln ſehen müſſen, L. VI. 47.

[15]) Dieſes erzählt Mela, L. I, C. 8, von den Garamanten, einem Volk im obern Africa. Auch bey den Troglodyten, einem Volk am Arabiſchen Meerbuſen weſtlicher Küſte, ſoll, nach Diodor, L. III, p. 197, die Gemeinſchaft der Weiber und Kinder eingeführt geweſen ſeyn, nur der König hatte ſeine eigne

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt werden die übeln Folgen hererzählt, die aus der Auflöſung der Familien-Bande entſtehen, welche eine Folge der Gemeinſchaft der Weiber und Kinder iſt.

Nächſtdem wird man doch auch ſelbſt in einer ſolchen Gemeinſchaft wohl ſchwerlich die Zänkereyen, Schlägereyen, und zufällige oder abſichtliche Todſchläge verhin-

Frau. Von den Auſern, die Herodot an den Triton in Africa ſetzt, erzählt derſelbe, was hier A. ſagt, daß ſie nämlich im dritten Monath zuſammen kämen, und nach der Aehnlichkeit der Geſichtszüge die Kinder mit Vätern verſorgten, L. IV. p. 360. Eben derſelbe erzählt, daß auch die Agathyrſen, ein Scythiſches Volk, gleichen Gebrauch hätten, doch ohne die Kinder zu wählen. Es ſcheint übrigens ein ſchlimmes Zeichen zu ſeyn, daß beynahe lauter wilde nomadiſche Völker die Gemeinſchaft der Weiber eingeführt haben, welche Plato als eine Hauptanſtalt in der beſten Staatsverfaſſung anſieht. Allein man muß nicht vergeſſen, daß ſelbſt bey dieſer Platoniſchen Gemeinſchaft Formen vorgeſchrieben werden, und daß Plato die Geſchlechter allerdings nur nach der Vorſchrift ſeiner Geſetze und der Wahl der Obern auf beſtimmte Zeiten zuſammen gab.

dern können, die doch ſo wenig gegen Aeltern und nahe Verwandte, als gegen Fremde erlaubt ſind, und die noch viel öfter gegen jene vorfallen können, wenn die Leute nicht wiſſen, wie nahe ſie einander angehören, als wenn ſie es wiſſen.[16] Iſt ihnen ihre Verwandtſchaft bekannt, und es fällt ſo Etwas vor, ſo haben ſie nun doch Reinigungen und Entſündigungen; aber in Plato's Republik finden dergleichen nicht Statt, weil Niemand weiß, gegen wen er gefrevelt hat.

Auch iſt es widerſinnig, daß, wegen der Gemeinſchaft der Söhne, bloß das Aeußerſte der Männerliebe, nicht die Männerliebe ſelbſt, oder ein ſolcher Umgang verboten werden ſoll, dergleichen weder zwiſchen Vater und Sohn, noch ſelbſt nur unter Brüdern zu dulden iſt, da ja Alles, was ſinnliche Liebe iſt, in dieſem Verhältniß ſtrafbar wird. [17] Und eben ſo widerſinnig iſt es, daß dergleichen Liebe nur deßwegen verboten wird, weil ſie zu leidenſchaftlich mache; nicht deßwegen, weil es einen ſehr großen Unterſchied macht, ob ein ſolcher Umgang zwiſchen Fremden, oder ob er zwiſchen Vater und Sohn, oder zwiſchen Bruder und Bruder vorfiele.

---

[16] Ich muß hier gleich in dem Anfang eine Ungerechtigkeit, die A. gegen den Plato ſich zu Schulden kommen läßt, und die durch dieſen ganzen Abſchnitt durchgeſetzt wird, bemerken. Ariſtoteles macht Plato die größten Vorwürfe, daß durch ſeine Gemeinſchaft der Weiber und Kinder Blutſchande, Vater- und Kindermord überall zu beſorgen ſey, weil Niemand ſeine Verwandten kenne. Es iſt ſchwer zu begreifen, wie A. überſehen, oder vergeſſen konnte, daß Plato ſich in dem 5ten B. der Republ., S. 461, eben dieſe Einwendung machen läßt, und dagegen bemerkt, daß alle die Kinder, welche in den nächſten zehn Monathen, nach dem Tag, an welchem die Obrigkeiten die jungen Männer zu den Frauen laſſen, geboren werden, unter ſich Brüder und Schweſtern, und alle die, welche ſo zuſammen vereinigt worden ſind, ihre Väter und Mütter, und ſo fort aufſteigend und abſteigend, ihre Blutsverwandten ſeyn ſollen. Alle die gehäſſigen Folgen, welche A. der Platoniſchen Idee zur Laſt legt, fallen alſo weg, und A. wird auch hier ſchwerlich dem Vorwurf einer ungerechten Darſtellung der Meinung ſeiner Gegner entgehen können

Dieſe Gemeinſchaft ſcheint auch bey den Ackersleuten mehr als bey den Wächtern und Aufſehern von einigem Nutzen zu ſeyn. Denn wenn die Kinder und Weiber Allen gemein ſind, ſo iſt die Liebe ſchwächer; und je mehr dieſe in denen, welche da ſind, zu gehorchen, und welche man von aller Neuerungsſucht und Ausſchweifung abhalten will, erkaltet, deſto beſſer iſt es. [18]

---

17) Die Stelle, worauf A. zielt, ſteht in dem 3ten B. der Republ., S. 402, wo Plato ſeine Lehre von der ſchon aus dem Gaſtmahl bekannten, ſo genannten Platoniſchen, Liebe vorträgt. Er iſt aber in der Republik, wie in dem Gaſtmahl, weit entfernt, irgend etwas Sinnliches in dieſe Liebe einfließen zu laſſen. Hier und dort geht ſeine Meinung gar nicht dahin, daß die ſinnliche Liebe bloß deßwegen verboten ſeyn ſoll, weil ſie leidenſchaftlich mache; ſondern an beyden Orten will er nur eine Liebe des Schönen, in den ſchönen Seelen erlauben und dulden. Eine ſolche Liebe aber braucht, voraus geſetzt, daß ſie in ihrer Reinheit möglich ſey, keinen Unterſchied zwiſchen Verwandten und Freunden zu machen.

18) Dieſe Bemerkung iſt nur für einen Spott des A. anzuſehen. In einem der folgenden Abſchnitte führt er den hier vorgetragenen Hauptgedanken als Tyrannen-Maxime wieder an.

Ueberhaupt aber müſſen dergleichen Geſetze gerade das Gegentheil von dem wirken, was durch gute Geſetze zu Stande gebracht werden ſoll, gerade das Gegentheil, ſelbſt von dem, was Socrates durch ſeine Einrichtung mit den Weibern und Kindern abzweckt. Freundſchaft und Liebe iſt die größte Glückſeligkeit aller Städte und aller bürgerlichen Geſellſchaften; denn wo dieſe Empfindung die Bürger zuſammen hält, da iſt Aufruhr und Ungehorſam nicht zu befürchten„ Nun ſcheint es ja dem Socrates ſo wichtig, daß ein Staat ſo einig ſey als es möglich iſt; aber dieſe Einigkeit kann in der That, und ſelbſt nach ſeiner eignen Meinung, nur durch Freundſchaft und Liebe möglich gemacht werden. 19) Denn ſo ſagt ja Ariſtophanes in dem Buch von der Liebe, daß die Liebenden Nichts eifriger wünſchen, als ſich innigſt zu vereinigen, und daß ſie wirklich aus Zweyen Eins werden; 20) welches anders

---

19) Man muß nie vergeſſen, daß Plato durch die Erziehung der Wächter, welche er vorſchlägt, dieſen eine weit erhabenere Liebe einpflanzen will, nämlich die Liebe zu der Harmonie, zum Schönen und Guten. Er brauchte da, wo dieſe Empfindungen voraus geſetzt werden, keine andere, von Verwandtſchaftsbanden abhängige, Liebe. Und in der That, wenn man ſieht, wie froſtig Ariſtoteles in ſeiner Moral von der Freundſchaft ſpricht; ſo kann man die Art von Wärme, die er hier annimmt, nur ſeiner Begierde, die Platoniſche Politik zu kritiſiren, zuſchreiben.

20) Dieſe Anſpielung fällt nahebey in das Hämiſche. Jedermann weiß, daß Plato das Mährchen und die ganze Rede von der Liebe, auf welche A. hier zielt, dem Ariſtophanes in dem Gaſtmahl in den Mund legt; man weiß, daß er dieſen dort eine ſehr ſchlechte Rolle ſpielen läßt, vielleicht zur Strafe für

nicht geſchehen kann, als wenn entweder alle Beyde aufhören zu ſeyn, oder wenigſtens Eins. In einer bürgerlichen Geſellſchaft aber, wo Alles ſo gemein ſeyn ſoll, muß die Liebe ſehr wäſſerig werden, ſelbſt wegen dieſer Gemeinſchaft, und weil da Niemand den Andern Sein nennen kann, weder der Sohn den Vater, noch dieſer den Sohn. Denn ſo wie ein wenig Honig in vieles Waſſer gemiſcht nicht mehr zu ſchmecken iſt; ſo wird es auch der Liebe und Freundſchaft, die aus dieſen zärtlichen Nahmen entſteht, ergehen, — da es in einem ſolchen Staat am wenigſten gefordert werden kann, daß weder der Vater für den Sohn, noch der Sohn für den Vater, noch die Brüder für einander Sorge tragen. Denn zwey Dinge machen, daß die Menſchen ſich vorzüglich für einander intereſſiren oder Herz für einander haben, nämlich, wenn ſie ſich lieben, oder wenn ſie ſich einander angehören; keins von dieſen beyden iſt aber möglich in einem ſolchen Staat.

Wenn aber ferner, nach der Meinung des Socrates, die Kinder der Staatswächter der Claſſe der Arbeiter, und die Kinder dieſer Claſſe den andern zugetheilt werden ſollen; ſo ſehe ich nicht, wie dieſes ausgeführt werden kann. Denn diejenigen, welche die Kinder auf dieſe Weiſe verſorgen, müſſen dann doch wiſſen, wem ſie ſie geben, und von wem ſie ſie nehmen! [21]

---

die Unart, womit dieſer Dichter den Socrates dem Geſpött ausgeſetzt hatte; und endlich weiß man auch, mit welcher Verachtung Plato in der Rede des Socrates das Mährchen und ſeinen Erfinder abweiſt.

[21] Die Stelle, auf welche hier gezielt wird, ſteht in der Republik, im 4ten B., S. 423. Die Schwierigkeiten, welche A. hier an-

Und endlich iſt es auch, eben dieſer Verſetzung wegen, noch weniger zu vermeiden, daß nicht, wie ich ſchon vorher ſagte, unter den nächſten Verwandten Schläge, Morde und Blutſchande entſtehen ſollten. Denn die, welche aus der Claſſe der Wächter genommen, und in die andere verſetzt worden, und die, welche aus dieſer in jene gekommen ſind, nennen alsdann nicht einmahl mehr diejenigen, zu welchen ſie geſetzt werden, ihre Aeltern, Brüder oder Kinder, und können ſich folglich noch viel weniger vor dergleichen Vorfällen in Acht nehmen.

Das ſey genug von der Gemeinſchaft der Weiber und der Kinder.

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

Auf gleiche Weiſe wird die von Plato vorgeſchlagene Gütergemeinſchaft kritiſirt.

Wir wollen nun weiter unterſuchen, was der Politiker, der ſeinen Staat gut einrichten will, in Anſehung des Vermögens der Bürger verordnen ſoll. Ob nämlich auch etwa dieſes unter den Bürgern gemein ſeyn ſoll, oder nicht.

---

der, ſind aber ſchwer einzuſehen. Allerdings wiſſen die Regenten, wem ſie die Kinder geben und woher ſie dieſelben nehmen; ſie nehmen ſie aber und geben ſie, wenn ſie ſchon ſo weit ſind, daß man auf ihre Sitten und ihre Fähigkeiten ſchließen kann.

Denn dieſe Gemeinſchaft kann auch allein betrachtet werden, ohne Rückſicht auf das, was über die Gemeinſchaft der Weiber und der Kinder verordnet worden iſt. 22)

Es iſt alſo nun die Frage: ob, wenn, wie es nun zu geſchehen pflegt, Einiges von dem Vermögen, das in dem Staat iſt, eigen ſeyn ſoll, es beſſer wäre, daß der Beſitz ſelbſt, oder 23) daß nur der Genuß gemein gemacht würde: z.B. die Felder wären Jedem eigen, Jeder müßte aber ſeine Ernte zum gemeinen Gebrauch des ganzen Staats einbringen, wie es bey einigen Völkern gebräuchlich iſt; 24) oder umgewandt, daß das Feld gemein wäre und gemeinſchaftlich gebauet würde, die Früchte aber dem eignen täglichen Gebrauch eines Jeden zugetheilt würden, welches auch bey einigen Barbaren Sitte ſeyn ſoll; 25)

---

22) Ich muß hier gleich im Anfang wieder bemerken, was ich oben ſchon bemerkt habe, daß die folgende, etwas gedehnte, Betrachtung über die Gemeinſchaft der Güter den Plato gar nicht berührt. In der andern Hälfte dieſes Abſchnitts bemerkt A. ſelbſt, daß Plato ſich darüber: ob die Weiber und Kinder und Güter ſeiner dritten Claſſe von Bürgern auch gemein ſeyn ſollen, oder nicht, gar nicht erklärt. Das aber iſt in der ganzen Platoniſchen Republik offenbar, daß er den Regenten und Wächtern alles Eigenthum abſprach. Alſo war auch unter dieſen keine Gemeinſchaft der Güter.

23) Ich glaube, daß hier ἢ geleſen werden muß, ſtatt καὶ.

24) Dieſes war zum Theil in Creta eingeführt, wo, nach dem Meurſius über Creta, jeder Bürger den zehnten Theil zu den gemeinen Mahlzeiten hergeben mußte.

25) Bey den nomadiſchen Völkern iſt dieſe Gewohnheit, wenigſtens in Anſehung der Weiden, wohl allgemein gewöhnlich geweſen. Wo aber das Feld wirklich in den Bau genommen wird, pflegte bey den Deutſchen jährlich oder zu gewiſſen Perioden

oder endlich, ob Alles, Feld und Feld-Erwachs, gemein ſeyn ſoll.

Wenn man annimmt, daß diejenigen, welche das Land bauen, nicht zu dem Staat gehören, ſo iſt dieſe Frage nicht ſchwer aufzulöſen. Sollen aber nun die Bürger ſelbſt das gemeine Gut bauen und verwalten; dann wird die Entſcheidung mehr Anſtand finden. Denn da weder die Arbeit noch der Genuß unter Alle in gleiche Theile gehen kann, ſondern beyde immer ſehr verſchieden ſeyn müſſen; ſo kann man nicht verhüten, daß nicht ewige Streitigkeiten entſtehen ſollen, wenn Einige etwa mehr empfangen und genießen, und doch weniger arbeiten, Andere mehr arbeiten und weniger genießen.

Alle Gemeinſchaft, alles Zuſammen-leben hat unter den Menſchen ſeine große Schwierigkeit, zumahl unter dieſer Art von Menſchen. Das ſieht man ſchon, wenn nur eine Geſellſchaft mit einander reiſet. Jede Kleinigkeit, Alles, was ihnen in den Weg kommt, entzweyt ſie beynahe immer; und wir ſelbſt haben mit keinem von unſerm Geſinde ſo vielen Verdruß als mit dem, welches wir zu dem täglichen Dienſt immer um uns haben müſſen. Das iſt alſo ſchon eine Hauptſchwierigkeit bey der Gemeinſchaft der Güter.

So wie wir jetzt mit einander leben, können wir viel beſſer auskommen, zumahl wenn gute Sitten und kluge Geſetze bey uns eingeführt ſind. Denn da genießen wir zugleich alle Vortheile des Eigenthums, und alles das

---

daſſelbe vertheilt zu werden, wie Tacitus und Cäſar von ihnen und Herodot von den Aegyptiſchen Colaſiren erzählt, im 168ſten Kapitel des zweyten Buchs.

te, das die Gemeinſchaft bey ſich hat. Denn das muß
n, daß, wenn gleich Alles an und für ſich ſelbſt ſeinen
gen Herrn hat, doch Alles auch zugleich, im Ganzen
ommen, gemeines Gut ſey. Da, wo Jedem etwas Be-
amtes zu ſeiner Verwaltung angewieſen iſt, entſtehen
e Händel; vielmehr ſucht Jeder den ihm angewieſenen
il zu vermehren, weil er fühlt, daß er für ſein Eigen-
m ſorgt. Und die Tugend der Bürger wird doch wieder
chen, daß Allen Alles gemein ſey, nach dem Sprich-
rt: Alles iſt gemein unter Freunden.

Ja, es haben ſogar die Geſetze dieſe Art von Gemein-
ft in einigen Staaten vorgeſchrieben, zum Beweis,
ſie nicht unmöglich iſt, zumahl in wohl geordneten
aaten, ſo viel es deren giebt oder künftig geben wird.
n wo Jeder ſein Eigenthum für ſich hat, hindert ihn
hts, Einiges auch zum Nutzen ſeiner Freunde zu ver-
den, und eben ſo wieder mancher Dinge ſich zu be-
en, als wenn ſie gemein wären. So brauchen z. B.
Lacedämonier unter einander ihre Knechte, als wenn
er ihr Herr wäre; ſo ihre Pferde, ihre Hunde, und
r die Früchte des Feldes, wenn ſie irgend wo auf
m Weg Etwas davon nöthig haben. 26)

Es iſt demnach klar, daß diejenige Verfaſſung die
e iſt, wo Jeder ſein Eigenthum für ſich hat, die Be-
ung deſſelben aber Allen gemein iſt. Wie aber ein
k ſo geſittet gemacht werde, daß ſo Etwas möglich
de, dafür muß der Geſetzgeber ſorgen.

) Dieſes führt Xenophon, de R. Laced., im 6ten Kapitel,
als wirkliche Geſetze des Lycurgus an.

Der Beſitz eines Eigenthums iſt auch an ſich ſchon unbeſchreiblich angenehm. Nicht ohne Urſache iſt uns Allen die Selbſtliebe eingepflanzt worden. Sie iſt natürlich, und nur die Selbſtſucht iſt ſträflich. Denn dieſe beſteht nicht darin, daß ſich Jemand ſelbſt liebe, ſondern ſie beſteht in dem Uebermaaß dieſer Liebe: und eben ſo iſt es mit der Liebe zum Reichthum; denn wer liebt ihn nicht? **)

Wo kein Eigenthum iſt, da iſt auch keine Freude am Geben: da kann Niemand das Vergnügen haben, ſeinen Freunden, dem Wanderer, dem Leidenden in ſeinem Mangel zu helfen. — Doch überhaupt iſt das Alles in dem Syſtem derer, die ihren Staat allzu einfach machen wollen, nicht möglich. Dieſe politiſchen Philoſophen nehmen alſo zugleich dem Menſchen zwey der ſchönſten Tugenden: die Keuſchheit, denn es iſt ſchön, ſich um ihretwillen der Frau eines Andern zu enthalten; und der Freygebigkeit, denn dieſe ſetzt das Eigenthum voraus und zeigt ſich gerade

---

**) Dieſer Satz, den ſelbſt Plato für natürlich erkennt, im 5ten B. der Geſetze zu Anfang, wird von dem Ariſtoteles in ſeiner Ethik an mehrern Orten auch angeführt, und eben da bemerkt er auch häufig, daß Reichthum mit zur Glückſeligkeit des Menſchen gehöre, nicht aber als Mittel zum Genuß im Aeußern, ſondern als Werkzeug zur Wirkſamkeit im Guten. Die Declamationen, die man zu unſrer Zeit gegen die Selbſtliebe überall hört und lieſ't, beweiſen nicht, daß wir eine ſublimere Lebensweiſe haben. Man kann beynahe ſicher annehmen, daß, wenn in einem Zeitalter die Begriffe von Religion und Tugend zu fein ausgeſponnen wurden, daß alsdann Religion und Tugend in dieſem Zeitalter am ſeltenſten waren. Beyde ſind mehr Sache des Gefühls als des Verſtandes, und das Gefühl ſpinnt derbere Fäden.

in dem liberalen Gebrauch deſſelben. Wie will aber dieſer irgend wo Statt finden, wie kann ſich irgend wo eine liberale Geſinnung offenbaren, wenn Niemand ein Eigenthum für ſich hat, ſondern Allen Alles gemein iſt? [28])

Eine ſolche Geſetzgebung ſcheint indeſſen allerdings von außen ſchön, und von der Menſchenliebe ſelbſt erfunden worden zu ſeyn. Wer ihre Grundſätze hört, wird ſich natürlicher Weiſe vorſtellen, daß in einem ſo eingerichteten Staat nichts als Liebe und Wohlwollen zwiſchen allen Menſchen herrſchen müſſe; zumahl wenn er alles das Unheil, das wir in unſern jetzigen Staaten vor uns ſehen, bloß dem Unterſchied des Eigenthums zuſchreibt, alle die Prozeſſe über die Contracte, die falſchen Zeugniſſe, die täglichen Opfer, welche die Schmeichler den Beſitzern des Reichthums bringen, u. ſ. w. Aber alles das iſt keine nothwendige Folge des Eigenthums, ſondern es iſt eine

---

[28]) Dieſe Stelle konnte Nichts als die Begierde zu kritiſiren angeben. Die Keuſchheit zeigt ſich nicht bloß in der Vermeidung des Ehebruchs, ſondern Plato ſuchte ſie bey ſeinen Wächtern und Regenten, unter dem allgemeinen Nahmen der Enthaltſamkeit, in der Kraft der Seele, ſeine Leidenſchaften dem Geſetz zu unterwerfen. Eben ſo zeigt ſich die Liberalität in der freywilligen Entbehrung des Eigenthums mehr, als in deſſen Verwendung, und die Wohlthätigkeit und Menſchenliebe der Platoniſchen Regenten und Wächter in ihrer Aufopferung für den Staat mehr, als in Geſchenken und Almoſen. Sollte A. den Plato darüber tadeln, daß er ſeinen Wächtern die Gelegenheiten, gröbere Tugenden, die ohnehin oft nur die Form der Tugend auf ſich haben, zu äußern, entzog: da er doch unverkennbar ſah, daß ihnen dagegen ein ſo weites Feld für die feinern Tugenden geöffnet wird, die nur dem möglich ſind, der das Weſen der Tugend gefaßt hat?

Wirkung unſerer Nichtswürdigkeit. Denn wir ſehen täglich, daß diejenigen, welche zuſammen in einer Gemeinſchaft leben, eben ſo unter einander zanken, als die, welche ihre Sachen allein beſitzen; und wir überſehen das nur, weil die Anzahl derer, die in Gemeinſchaft leben, weit geringer iſt, als die Menge der Eigenthümer. 29)

Auch iſt es nicht genug, wenn man bloß darauf ſieht, was für Ungemach vermieden wird durch die Gemeinſchaft, ſondern man muß nicht weniger darauf ſehen, wie viel Gutes in ihr verloren geht; und dann wird ein ſolches Leben kaum möglich ſcheinen. 30)

3. Socrates würde auch dieſes ſelbſt nicht überſehen, und nicht ſo ſehr geirrt haben, wenn er nicht von einem falſchen Grundſatz ausgegangen wäre. Allerdings muß das Haus, muß die Stadt in manchen Dingen einfach ſeyn, aber bey weitem nicht in Allem. Iſt ein Staat in Allem ſo ganz Eins, ſo kann er entweder ſich in die Länge gar nicht erhalten; oder erhält er ſich, ſo wird er in kurzem beynahe aufhören ein Staat zu ſeyn; oder er wird

---

29) Immer vergißt A., daß Plato keine Gemeinſchaft unter den Wächtern einführet, ſondern daß er ihnen nur das Eigenthum entzieht. Die Stelle, auf welche A. zielt, ſteht im 5ten B., S. 464, und Plato ſagt daſelbſt gar nicht, daß kein Streit ſelbſt unter ſeinen Wächtern ſeyn werde, ſondern es werde nur über das, was zu dem Eigenthum gehört, unter ihnen ſo gut als keine Streitigkeit entſtehen können.

30) Allerdings muß man auch auf das ſehen, aber ſo, daß man beydes gegen einander abwäge, und ſich auch dabey die Art Menſchen denke, bey welchen man ſolche Geſetze, ſey es nun der Gemeinſchaft oder der Aufhebung des Eigenthums, einführen will.

ein ſchlechter Staat ſeyn. Den Staat ſo einfach machen wollen, iſt eben ſo, als wenn Einer die Symphonie zur Monotonie oder den Tanz zum Schritt vereinfachen wollte. 31)

Die Menge, welche einen Staat ausmacht, muß, wie ich vorher ſagte, durch Einpflanzung guter Geſinnungen vereinfacht, und zu einem Ganzen gemacht werden. Wer aber die Abſicht hat, ſolche Geſinnungen einzuführen, und ſich einbildet, daß er dieſen Zweck durch die Gemeinmachung der Güter erreichen könnte, der wird ſich ſehr betrü-

31) Wie die Einheit, die Plato einführen will, zu verſtehen ſey, iſt ſchon oben bemerkt worden. Uebrigens iſt Plato allerdings durch den Grundſatz der Einigkeit auf die Idee von Aufhebung des Eigenthums geleitet worden, wie nicht allein aus der eben angezogenen Stelle, im 5ten B., S. 464, ſondern auch aus dem 4ten B., S. 422, und aus mehrern Stellen erhellet. Insbeſondere aber ſcheint er mir zwey andere Grundſätze dabey vor Augen gehabt zu haben. Nämlich erſtens den, auf welchen er in der Republik ſo viel bauet, daß jedermann nur Eine Sache treiben dürfe; ein Grundſatz, den Solon von den Aegyptiern erborgt haben ſoll und den er den Athenienſern zum Geſetz gemacht hat. Zum andern den, daß, wenn diejenigen, welche die Regierung oder die Staatsgewalt in der Hand haben, ein anderes Intereſſe haben können, als das Beſte des Staates, alsdann der Staat nie ganz gut regiert werden wird. Die Engliſche Politik, in Rückſicht auf das Königthum, ſcheint mir auf eben dieſem Grundſatz zu beruhen; ſo wie ich glaube, daß das älteſte Lehns-Syſtem, ehe die Erblichkeit eingeführt wurde, eben auf demſelben beruhte, und daß ſich dieſes Syſtem länger hätte erhalten und nützlicher hätte werden können, wenn es möglich geweſen wäre, die Allodial-Beſitzungen mit demſelben in ein beſſeres Verhältniß zu ſetzen.

gen; denn das kann bloß durch die Weisheit, die Sitten und die Geſetze möglich gemacht werden, ſo wie es bloß durch die Geſetze, welche die gemeinſchaftlichen öffentlichen Mahle verordneten, möglich gemacht wurde, daß in Sparta und in Creta eine gewiſſe Gemeinſchaft der Güter eingeführet werden konnte.

Auch muß man nicht vergeſſen, daß eine lange Beobachtung vieler Jahre dazu gehört, um zu wiſſen, ob Etwas einem Staat gut oder nützlich ſeyn könne. Denn es iſt beynahe ſchon Alles erfunden, was zu erfinden iſt: aber Einiges iſt nicht genug erkannt; andere Erfindungen ſind zwar erkannt, aber ſie ſind nicht angewendet worden.

Es würde ſich über dieſe Idee des Socrates noch Manches ſagen laſſen, wenn ſie irgend wo realiſirt und ausgeführet worden wäre. Unternähme man aber das, ſo würden doch alle die Eintheilungen in Quartiere, Zünfte und Stämme gemacht werden müſſen, weil ein Staat ohne ſolche Abtheilungen nicht eingerichtet werden kann; und dann würde von der ganzen Staatseinrichtung mehr nicht übrig bleiben, als die Verordnung, daß die Staatswächter nicht auch das Feld bauen ſollen, welches man auch nun in Lacedämon einführen will. 32)

---

32) Da, ſo viel ich weiß, alle alte Schriftſteller, ſonderlich Plutarch, im Leben des Lycurg, K. 24, und in ſeinem Buch von den Lacedämoniſchen Einrichtungen, angeben, daß die Spartaner, nach den Geſetzen des Lycurgus, das Feld nie ſelbſt gebauet, ſondern den Ackerbau den Iloten überlaſſen hätten; ſo ſehe ich nicht, wie Ariſtoteles hier ſagen kann: daß ſie das nun erſt anfangen. Es wird aus dem folgenden Abſchnitt abzunehmen ſeyn, daß manche Abweichungen von den Geſetzen des Lycurg, die man erſt in das Ephorat des Epitadeus ſetzt, viel früher

Wie nun aber dann dieſer Staat, in welchem die
meinſchaft eingeführt werden ſoll, ſonſt einzurichten
re, das hat Socrates nicht einmahl geſagt, auch iſt es
ht ſo leicht zu ſagen. [23] Beynahe ſollte man glauben,
Theil des Volks in dieſem Staat gehöre dem andern; [24]
n da iſt nirgends beſtimmt: ob der Bauernſtand auch
ne Güter in Gemeinſchaft beſitzen, oder ob unter dieſem
der ſein Eigenthum haben ſoll. Eben ſo ſieht man nicht,
e es bey dieſem Stand mit der Gemeinſchaft der Weiber
d der Kinder zu halten wäre. Iſt auch bey den Bauern
les gleich gemein: ſo iſt weiter kein Unterſchied zwiſchen
ſem Stand und dem Stand der Wächter; nichts, was
ſie vor jenen voraus hätten; nichts, was ſie reitzen

---

vorgefallen ſind, und daß dieſer Ephorus ſelbſt lange vor Agis dem Dritten gelebt haben muß. Es könnte alſo ſeyn, daß die armen Spartaner den Ackerbau zu treiben genöthigt worden wären, und daß man zu Ariſtoteles Zeit die alte Einrichtung wieder hervor geſucht habe. Vielleicht haben aber auch die ſpätern Schriftſteller das Verbot der Handwerke und Künſte zu weit ausgedehnt, und irrig auch den Ackerbau in denſelben begriffen.

3) Mir ſcheint Plato eben den Gedanken gehabt zu haben, den A. in dem Folgenden noch oft äußert, daß man, um Geſetze für einen Staat anzugeben, einen beſtimmten Staat vor Augen haben müſſe. Einen ſolchen Staat legt er in ſeinen Büchern von den Geſetzen zum Grund. In den Büchern von der Republik ſchien es ihm aber vielleicht genug, die Regenten und Wächter ſo zu idealiſiren, daß alles Uebrige ihnen überlaſſen werden konnte.

4) Conring vermuthet hier eine Lücke, die ich nicht finde; es wäre denn, daß man die Ariſtoteliſche Schreibart geläufiger haben wollte.

könnte, 35) ſich mit der Verwaltung des Staats zu beladen: oder es müßte vielleicht der Staat eben einen ſolchen Schein-Unterſchied einführen, wie er bey den Cretenſern Platz findet, wo die Knechte den Freyen in Allem gleich ſind, ausgenommen darin, daß ſie weder Waffen tragen noch in den Gymnaſien erſcheinen dürfen.

Geſetzt aber, es ſollte in der Republik des Socrates nicht ſo ſeyn, ſondern es ſollte da in Anſehung des Bauernſtandes mit dem Eigenthum der Güter eben ſo gehalten werden, wie es in andern Staaten gebräuchlich iſt; wie will er dann ſeine Gemeinſchaft des Ganzen möglich machen? Offenbar müßen dann in dem einen Staat zwey Staaten entſtehen, die ſich einander entgegen ſind. Was bey ihm die Claſſe der Obrigkeit ausmacht, wird alsdann mehr nicht als Wächterdienſte auf ſich haben; die Uebrigen aber, die Bauern und Handwerker, werden die eigentlichen Bürger ſeyn. 36)

---

35) Ob hier οἱ μαθόντες oder οἱ παθόντες zu leſen ſey, dürfte wohl an ſich gleichgültig ſeyn; mir hat die letztere Lesart natürlicher geſchienen.

36) A. konnte oder wollte ſich nicht zu dem Ideal von Menſchen erheben, welche Plato ſich dachte. Plato machte ſich eben den Einwurf, den hier A. ihm macht, im 4ten B., S. 420. Er weiſet aber ſeine Freunde auf die Hauptfrage zurück, daß die Gerechtigkeit, als Inbegriff aller Tugenden, die Regenten und Wächter, die nach ſeinem Vorſchlag erzogen worden wären, glücklich machen müße. Und wie ſie das mache, wie ſie es mache ohne Lohn, ohne Hoffnung eines Lohns, das zeigt er in dem letzten Buch. Der Beweis, daß ſie das könne, war Zweck des ganzen Werks.

Er glaubt, die Gerichte, die Prozeſſe und was dem
nlich iſt, wäre dem Staat ſchädlich; aber ſein Staat
rd das Alles eben ſo gut haben als ein anderer.

Er glaubt ferner, daß er in ſeinem Staat wegen der
ten Erziehung weniger Aufſeher auf die Geſetze, Stadt-
ſeher, Marktmeiſter u. dergl. nöthig haben werde. Er
gißt aber, daß er eigentlich nur der Claſſe der Wächter
e Erziehung giebt. Sollen die Bauern Eigenthümer
Feldes ſeyn, das ſie bauen, und dagegen die Abga-
zahlen; werden ſie nicht alsdann gerade deßwegen ſich
h wegen ihrer Wichtigkeit überheben und viel beſchwer-
er werden, als die Heloten, Peneſten **) und derglei-
Art von Leibeignen in einigen Staaten ſind? Wenig-
s wird das unvermeidlich ſeyn. Oder ſoll das nicht
heben, ſo müßte er erſt ausmachen, wie er es verhin-
n will. Er hat aber weder das, noch was daraus folgt,
egeben, nämlich, wie dieſe Claſſen von Leuten erzogen,
ihr inneres Verhältniß eingerichtet werden, nach wel-
Geſetzen ſie leben ſollen. Auch würde es ſchwer ſeyn,
Alles zu beſtimmen; und doch iſt es höchſt wichtig, dieſe
ſe ſo zu ordnen, daß das gemeinſchaftliche Leben der
ſe der Wächter neben ihr beſtehen könne.

) Peneſten hießen die Theſſaliſchen Leibeignen; nach Athe-
näus ehemahls Meneſten, das wäre etwa: die Bleibenden, wie
man unſre Leibeignen glebae adſcriptos nannte. Hier ver-
gißt aber P. wieder, daß die Regenten und Wächter des Plato
wie Väter handeln und wie Väter geliebt werden. Und das
iſt wohl nicht zu läugnen, daß bey einer weiſen, achtſamen,
uneigennützigen Regierung, welche treue und thätige und gute
Wächter hat, kein Aufruhr zu beſorgen iſt.

Schon das wird ſeinen Bauernſtand in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn unter dieſen Leuten die Güter getheilt, die Weiber aber gemein ſeyn ſollen. Denn wer wird zu Haus das Hausweſen beſorgen, wenn der Mann das Feld zu beſorgen hat? Und eben dieſe Schwierigkeit wird ſich zeigen, wenn auch beydes, Weiber und Güter, in Gemeinſchaft iſt. Sehr ungeſchickt wird in dieſer Rückſicht das Verhältniß der Thiere zu ihren Weibern angeführt; eben als wenn unter den Thieren, die keine Haushaltung haben, die Weiber den Männern die Dienſte leiſten müßten, die unſre Haushaltungen erfodern! [38])

Außer dieſem begeht auch Socrates noch den Fehler, daß er die Regierung ſelbſt ſehr zweydeutig einrichtet. Seine Regenten ſollen immerfort an ihrem Amt bleiben. Eine ſolche Einrichtung iſt die nächſte Veranlaſſung zu Aufruhr und zu bürgerlichen Händeln, auch unter den unbedeutendſten Leuten; wie viel mehr unter denen, die ohnehin ſtolz und kriegeriſch ſind. Freylich nach ſeinen Vorausſetzungen kann er wohl keine andere Einrichtung machen, denn

---

38) A. muß die Republik des Plato äußerſt flüchtig geleſen, oder ſie äußerſt ungünſtig haben darſtellen wollen. Das Gleichniß von den Thieren braucht Plato gar nicht auf die ekelhafte Weiſe, wie A. es hier anführt, bey Gelegenheit der Gemeinſchaft der Weiber, ſondern er führt es da an, wo er die Weiber zugleich mit den Männern zu den Wächterdienſten beſtellen laſſen will, im 5ten B., S. 451. Denn, wie bey den Thieren, ſagt er, der Hund ſo gut jagen kann als die Hündinn, wie beyde bey der Herde wachen; ſo kann auch Mann und Frau im Staat, nahebey gleiche Dienſte thun. Aber auch dieſe Anordnung beſchränkt er nur auf die Wächter, welche nach ſeiner Einrichtung keine Haushaltung zu beſorgen haben.

das Gold, das, wie er ſagt, die Götter in gewiſſe Seelen einmiſchen, wird nicht bald dieſen, bald jenen gegeben, ſondern es bleibt immer den Nämlichen; wenigſtens ſagt er, daß ſchon in der Geburt Einigen dieſes Gold, Andern Silber, das Erz und Eiſen aber denen beygemiſcht werde, welche zu Handwerkern oder zum Feldbau gebraucht werden ſollen. 39)

Auch möchte ich wiſſen, wie Socrates ſagen konnte, daß die Hauptſorge des Geſetzgebers dahin gehen müſſe, den ganzen Staat glücklich zu machen, da doch, bey ſeiner Einrichtung, diejenigen, welche er zu Wächtern beſtellt, nichts weniger als glücklich leben können? Das Ganze kann unmöglich glücklich ſeyn, wenn nicht alle, oder doch die meiſten, oder doch einige ſeiner Theile glücklich ſind. Denn mit der Glückſeligkeit iſt es nicht wie mit den geraden Zahlen. Eine ganze Summe kann gerade ſeyn, und doch kann ſie in viele Theile zerlegt werden, welche alle ungerade ſind. Aber ſo iſt es nicht mit der Glückſeligkeit. Sind nun die Wächter unglücklich; wer ſoll dann glücklich ſeyn? Etwa die Handwerksleute und die Tagelöhner? 40)

39) Bey der Erziehung, welche Plato voraus ſetzt, werden ſeine Wächter nicht ſtolz ſeyn, ſeine Regenten nicht ehrgeizig. A. erkannte in dem zweyten Abſchnitt dieſes Buchs ſelbſt, daß es gut wäre, wenn immer die Nämlichen an dem Ruder ſitzen.

40) Dieſe hier wiederhohlte Einwendung habe ich ſchon vorhin abgelehnt. Und Plato fand ſelbſt wohl, daß, wie er ſich ausdruckt, ſein Staat nur ἐν οὐρανῷ ἴσως. (vielleicht nur im Himmel,) möglich ſey, Republ., B. IX. S. 592, und daß er ſich Menſchen denke ὥσπερ ἀνδριαντοποιὸς ἀπειργάσαι, (als wenn er ſie vom Bildhauer wolle machen laſſen,) B. VII. S. 540.

So viele Mängel hat demnach der Staat, den Socrates dichtet; und noch ſind deren mehrere!

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

Eben ſo ſtrenge kritiſirt nun der Philoſoph die Bücher des Plat von den Geſetzen, und bemerkt ſonderlich am Schluß, daß ei auf dieſe Weiſe eingerichteter Staat nahebey oligarchiſch ſey und nicht diejenige Miſchung der Formen habe, aus welche die beſte Form entſtehe.

Eben das, was Socrates in der Republik ſagt, ſagt er beynahe wieder in ſeinen Büchern von den Geſetzen, welche er etwas ſpäter geſchrieben hat. Es iſt alſo wohl nützlich, daß wir auch darüber Einiges ſagen. [41]

In ſeiner Republik beſtimmt er nur einiges Weniges: nämlich das, was die Gemeinſchaft der Weiber und

---

[41] In ſeinen Büchern von den Geſetzen ſetzt Plato voraus, daß ein Gnoſſiſcher Bürger den Auftrag habe, eine Kolonie irgend wo in Creta einzurichten. Welche Geſetze nun dieſer Kolonie zu geben wären, überlegt ein Athenienſer mit einem Spartaner und dem Gnoſſier, welche beyde aber durchaus nur Figuranten ſind. So wie nun Plato in der Republik nur blos darauf geſehen zu haben ſcheint, daß die Regenten und Wächter gut geſinnt ſeyn ſollen, und dieſen die Geſetzgebung nachher überläßt; ſo mußte er hier mehr in das Beſondere eingehen. Doch kann man aber auch nicht längnen, daß er auch hier die Menſchen mehr ſchuf, als nahm.

Kinder betrifft, und wie dieſe ſoll eingerichtet ſeyn; und dann handelt er von der Gemeinſchaft der Güter und der innern Ordnung des Staats. Er theilt nämlich da ſein Volk in zwey Theile: die Ackersleute und die Kriegsleute, aus welchen letztern noch eine dritte Claſſe zur Beſetzung des Senats und des Staats-Regiments gezogen wird. Aber ob ſeine Ackersleute und Handwerker Theil an der Regierung haben ſollen oder nicht, und ob auch ſie bewaffnet ſeyn und in dem Krieg gebraucht werden dürfen, davon ſagt er Nichts. 42) Hingegen will er, daß die Weiber der Kriegsleute mit in den Krieg gehen, und eben ſo wie die Staatswächter erzogen werden ſollen. Außer dem handelt er noch von der Erziehung des Wächterſtandes; und was er ſonſt ſagt, iſt voll von Dingen, die nicht zur Sache gehören.

In der Abhandlung von den Geſetzen giebt er ſich beynahe bloß mit dieſen ab, und gedenkt der eigentlichen Politik nur ſehr wenig. Denn ob er gleich die Republik, welche er bey ſeiner Geſetzgebung zum Grund legt, mehr den gewöhnlichen Einrichtungen gemäß machen will; ſo kommt er doch bald, nach einem kleinen Umweg, wieder auf ſeine alten Ideen. Denn, ausgenommen die Gemein-

---

42) Aus der Beſtimmung der Staatswächter und der Regenten ſcheint mir nicht allein offenbar zu folgen, daß Plato die dritte Claſſe ſeiner Bürger von dem Gebrauch der Waffen und von allem Antheil an der Regierung ausſchloß; ſondern es folgt dieſes auch daraus, weil er es durchaus als Grundſatz in der Republik annimmt, daß Jeder nur Eine Sache treiben ſoll, und deutlicher erklärt er ſich über dieſe Frage im 2ten B., S. 373.

ſchaft der Güter und der Weiber, nimmt er beynahe Alle wieder aus ſeiner alten Republik in dieſe auf. Seine Erziehungsanſtalten ſind in beyden die nämlichen:[43] in beyden nimmt er die Bürger von den gemeinen Arbeiten des Lebens aus;[44] in beyden führt er die gemeinſchaftlichen Mahle ein, nur daß er in dieſer letztern beſondere öffentliche Mahle für die Weiber anordnet,[45] und daß er vorher nur tauſend Mann in den Waffen halten wollte, wenn er nun fünf tauſend dazu ausſetzt. —

So ſind alle die Unterredungen des Socrates voll von Ausſchweifungen.[46] Vieles iſt ſchön darin, vieles neu; vielen Anlaß zu Unterſuchungen findet man überall: aber ſchwerlich kann man ſagen, daß Alles in denſelben gleich gut wäre. —

Denn wenn man zum Beyſpiel nur die fünf tauſend Mann ſtehenden Soldaten, die er verlangt, annehmen wollte; ſo müßte man ſchon einen Platz ausſetzen, der ſo groß wäre wie das Babyloniſche Reich, oder ſonſt ein grenzenloſes Land, in welchem ſich fünf tauſend Menſchen ohne Arbeit, und mit einem Haufen Weiber und einem unzähligen Troß von Dienern ernähren könnten. 47)

---

[43] Das iſt nicht allgemein richtig. Denn in dem Buch von den Geſetzen dehnt er die Erziehung auf die ganze Bürgerſchaft aus.

[44] In der Republik nur die Regenten und Wächter; in den Geſetzen alle Bürger, im 5ten B., S. 740: und daß dieſes auch Ariſtoteles thut, wird in dem Folgenden klar werden.

[45] Dieſer Vorſchlag wird im 6ten B., S. 779, nicht ohne Beſorglichkeit gethan.

[46] Manche wollen hier das Wort περιττὸν, das ich durch voll von Ausſchweifungen überſetzt habe, durch vorzüglich überſetzen. Mich dünkt, A. wollte mehr tadeln als loben; und ſein Tadel iſt nicht ganz ungerecht, ob ich gleich manche Ausſchweifungen des Plato auch nicht gern entbehren möchte.

Bey Hypotheſen muß man wohl oft ſich die Dinge denken, wie man es wünſcht; aber ſie müſſen wenigſtens doch möglich ſeyn.

Weiter ſagt Socrates: ein Geſetzgeber müſſe bey ſeinen Geſetzen vorzüglich auf zwey Dinge ſehen, nämlich auf das Land, wo ſein Volk wohnt, und auf die Art von Menſchen, welchen er ſein Geſetz beſtimmt. Nothwendig ſollte er aber auch noch ein drittes hinzu ſetzen, wenn ſein Staat gut eingerichtet werden ſoll, nämlich daß er ſich auch um die Nachbarn und Angrenzer bekümmern müſſe. 48)

---

47) Ich begreife dieſen Tadel des Ariſtoteles auf keine Weiſe. In den Büchern von den Geſetzen will Plato gar nicht, daß eine Armee von 5000 Mann unter den Waffen ſtehen ſoll; ſondern ſeine ganze Bürgerſchaft ſoll aus 5040 Männern beſtehen. B. V. S. 740. Jeder von dieſen bekommt ſein Ackerloos, woraus er leben kann. In Sparta waren zu Lycurgs Zeiten 9000 Güterlooſe, alſo ſo viele Bürger, die auch Nichts thaten; denn die Spartaner rühmten ſich, daß kein Volk auf Erden ſo viel Muße habe, als ſie. Doch konnten ſie in einem ſehr mäßigen Landesbezirk leben, und brauchten kein Land wie das Babyloniſche Reich. Ja, noch mehr! A. läßt ja auch ſeine Bürger müßig gehen, und ob er gleich, wie aus dem Folgenden erhellen wird, keine andere Zahl, als ſo viel zur Selbſtſtändigkeit nöthig ſind, feſt ſezt, ſo kann er doch gewiß nicht unter 5000 annehmen.

48) Die Einrichtung des Plato beweiſet genug, daß dieſe Rückſicht ihm nicht entgangen iſt, und daß er ſie unter den beyden Zwecken, die er feſt ſezt, verſtanden hat. Er erwähnt dieſer Rückſicht auf die Nachbarn ausdrücklich im 5ten B., S. 758,

Denn ein jeder Staat muß ſein Kriegsweſen nicht nur ſo einrichten, wie es ihm in ſeinem eignen Land nöthig iſt; ſondern er muß ſich auch in Stand ſetzen, auswärts dem Feind gewachſen zu ſeyn. Und wenn gleich ein ſolcher Geſetzgeber es nicht für ſeinen Staat zuträglich hält, auswärtige Eroberungen zu machen; 49) ſo iſt es doch nöthig, daß er ſeinen Feinden furchtbar werde, nicht nur wenn ſie in ſein Land einfallen, ſondern auch wenn er ſie aus demſelben hinaus getrieben hat.

Ferner ſcheint es mir nöthig, das, was den Reichthum eines Staates ausmacht, deutlicher zu beſtimmen, als es von dem Socrates geſchehen iſt. Ein Staat, ſagt er, ſoll ſo reich ſeyn, als es nöthig iſt, um mäßig zu leben: und damit will er ſagen, als es nöthig iſt, um gut zu leben; denn das iſt dem allgemeinen Begriff gemäßer. Aber es kann Einer ſehr mäßig ſeyn und doch ſehr mühſelig leben. 50) Beſſer ſollte er alſo ſagen: vernünftig und liberal;

Univ. Bibl. München

---

und empfiehlt daſelbſt die wirkſamſten Mittel zur Vertheidigung. In den Büchern von der Republik aber glaubt er, im 4ten B., S. 420, daß nicht allein ſeine Wächter jeder fremden Macht Troz bieten könnten; ſondern auch, daß ſein Staat zu wenig Reiz für andere Völker haben würde, oder daß wenigſtens er überall Beyſtand finden werde, weil er Niemanden Unrecht thun und ſeinen Nachbarn immer alle Beute und Eroberungen überlaſſen werde. Daß übrigens dieſe Hoffnung mehr den Philoſophen als den Politiker verräth, mußte Alexanders Lehrmeiſter wohl einſehen, und wird jeder, der nur in die Geſchichte geblickt hat, leicht beurtheilen können.

49) Im Griechiſchen ſteht bloß τοιοῦτον βίον, aber Zwinger verſteht, und, wie ich glaube, richtig, πολεμικόν dabey.

50) Plato ſagt in der Republik, im fünften Buch, S. 737, der

denn das iſt nicht immer nothwendig beyſammen. Iſt man nur liberal, ſo kann man dabey ſehr üppig ſeyn; und iſt man nur mäßig, ſo kann man dabey äußerſt mühſelig leben. Dieſe beyden Tugenden aber ſind allein bey dem Gebrauch der Güter anzuwenden. Man ſagt nicht: ſein Vermögen träge oder tapfer gebrauchen; wohl aber ſagt man: einen liberalen oder einen mäßigen Gebrauch von ſeinem Vermögen machen. Alſo beziehen ſich auch dieſe Tugenden eigentlich auf die Verwendung des Vermögens.

Es iſt auch nicht zu begreifen, warum Socrates, wenn er wollte, daß alle Güter unter die Bürger gleich vertheilt ſeyn ſollen, er doch keine Einrichtung über die Volksmenge gemacht, ſondern einem Jeden überlaſſen hat, ſo viele Kinder auf die Welt zu ſetzen, als er wollte. [51] Er kann ſich nicht darauf verlaſſen, daß, es möge an Kindern geboren werden, was da wolle, doch das Gleichgewicht werde hergeſtellt werden, wenn einige Familien keine, andere deſto mehr Kinder hätten; denn das geſchieht freylich

---

Staat müſſe ſo viel Land haben, als nöthig wäre, mäßige und beſcheidene Bürger zu ernähren. Dieſes „als nöthig wäre,“ widerlegt die ganze Kritik des Ariſtoteles.

[51] Ariſtoteles ſchlägt freylich in den letzten Büchern ſeines Werks ein grauſames Mittel vor, womit er der allzu großen Volksmenge vorbeugen will; aber dem Plato iſt dieſer Einwurf auch nicht entgangen. Er ſchlägt nämlich in den Geſetzen, im fünften Buch, S. 740, vor, daß, wer überflüſſige Söhne habe, ſie Andern, welche keine hätten, zur Adoption übergeben ſollte; daß die Obrigkeiten jederzeit, nach den Umſtänden, der Ueberſetzung der Familien Einhalt thun, oder die Vermehrung begünſtigen, im ſchlimmſten Fall aber, mit der überflüſſigen Volksmenge, Kolonien anlegen ſollten.

in den gewöhnlichen Fällen. Aber er kann von unſern Staaten nicht ſicher auf ſeinen ſchließen; denn in unſern Staaten werden die Güter vertheilt nach der Menge der Kinder, die jedes Mahl vorhanden iſt. Aber wenn in ſeinem Staat die Güter nicht weiter vertheilt werden dürfen, dann bleiben die nachkommenden überzähligen Kinder einer Familie immer ohne Güter, es mag nun des Volks viel ſeyn oder wenig.

Man ſollte glauben, es wäre in einem ſolchen Staat viel räthlicher, die Zahl der Kinder, als die Güterlooſe auf etwas Gewiſſes zu ſetzen, damit immer nur eine beſtimmte Summe von Bürgern vorhanden ſeyn könnte. Bey dieſer Beſtimmung müßte man darauf Rückſicht nehmen, wie viel Kinder gewöhnlich ſterben, wie viel Familien gewöhnlich ohne Kinder bleiben. 52) Wo das aber nicht geſchieht, wie es denn in den meiſten Städten überſehen wird, da folgt natürlich Armuth in dem Volk; und wo dieſe iſt, da wird es immer an Aufruhr und Verbrechen nicht fehlen. So hat Phidon der Corinthier, 53) einer der alten Geſetzgeber,

---

52) Die Idee von der politiſchen Arithmetik iſt alſo nicht neu.

53) Ariſtoteles bezeichnet dieſen Phidon nicht genauer, und von dieſem Geſez der Corinthier habe ich keine Nachricht finden können. Vielleicht war es der Phidon, der die Peloponneſer ſo empfindlich drückte, und Maaß und Gewicht in Ordnung brachte, deſſen die Arundeliſchen Marmor, und Strabo, L. VIII. 549. und Pauſanias in Eleat. poſt., C. 22. auch Herodot, L. VI. C. 127. gedenkt, obgleich dieſer ihn mit dem ältern Phidon, welcher der Zehnte oder Eilfte vom Herkules geweſen ſeyn ſoll, verwechſelt. Das Geſetz, deſſen Ariſtoteles gedenkt, ſcheint ſo ziemlich in dem Simplifications-Geſchmack des Despotismus verfaßt geweſen zu ſeyn, wenn ich es anders recht verſtehe, nämlich: daß die Beſitzungen der Liegenſchaften, ſonderlich

zum Grund gelegt: daß die Häuſer und die Zahl der Bürger ſich nie vermehren dürfen, wenn auch gleich in dem Anfang das Haus des Einen größer oder kleiner geweſen wäre, als das Haus des Andern. In den Geſetzen des Socrates wird aber gerade das Gegentheil angenommen. — Doch, was wir über dieſe Frage denken, wird an ſeinem Ort weiter ausgeführt werden.

Auch hat Socrates den Unterſchied zwiſchen denen, die ſeinen Staat regieren, und denen, die gehorchen ſollen, ganz überſehen; wenigſtens begnügt er ſich nur, zu ſagen, daß, wie der Zettel von anderer Wolle zu ſeyn pflege als der Durchſchlag, ſo müßten auch Obrigkeiten und Unterthanen verſchieden ſeyn. [54])

Weiter erlaubt Socrates ſeinen Bürgern, ihr bewegliches Vermögen bis auf das Fünffache zu vermehren. Dürfen ſie aber das; warum ſollten ſie das Feld nicht auch bis auf eine gewiſſe Größe erweitern dürfen? [55])

---

der Häuſer, immer ſo bleiben ſollten, wie ſie damahls waren. S. Heyne in den Op., V. II, p. 255, Note.

54) Die Stelle, worauf Ariſtoteles zielt, ſteht im fünften Buch, S. 734, und da ſagt Plato freylich mehr nicht von der Beſchaffenheit der Obern, als hier angegeben wird. Er konnte aber auch nicht mehr ſagen, weil er eine Wahlregierung einführen wollte. Und weiter unten tadelt A. den Plato, daß er die Wahl auf diejenigen beſchränke, welche am wahrſcheinlichſten von der Art wären, wie er ſie hier beſchreibt. Uebrigens ſagt Plato in dem ganzen Werk mehr als genug von dem Unterſchied der vorgeſetzten Obrigkeiten und der Unterthanen. Conring vermuthet abermahls eine Lücke; ich ſehe aber nicht, daß man Urſache habe, eine anzunehmen.

55) Die Stelle ſteht im fünften Buch, S. 744, und nur auf das Vierfache erlaubt Plato die Vermehrung. Dieſe Vermeh-

Eben ſo ſcheint ſeine Verordnung wegen der Häuſer und Hofweiten ſehr wenig öconomiſch. Ein jeder ſeiner Bürger ſoll zwey von einander abgeſonderte Häuſer haben. Wie will aber Einer in zwey Häuſern wohnen? [56]

Sein ganzer Staat iſt ferner, ſeiner innern Einrichtung nach, weder demokratiſch noch oligarchiſch, ſondern von einer dritten Art, die zwiſchen dieſen beyden in der Mitte ſteht, das iſt alſo: republikaniſch; denn er ruht ganz in der

---

rung konnte er aber in Anſehung der Güter nicht verſtatten, weil dieſes gegen einen Hauptgrundſatz ſeines Plans gegangen wäre, nach welchem jeder Bürger einen gleichen Antheil an dem Boden haben ſollte. Schwerer wird zu begreifen ſeyn, wie ſeine Bürger ihr Grundvermögen nur verdoppeln können, da ſie nur ein gleichmäßiges Gütermaaß haben und von allem Gewerbe ausgeſchloſſen ſind.

[56] Wenn Plato ſo etwas verordnet hätte, ſo hätte er allerdings eine große Abgeſchmacktheit einführen wollen. Das iſt aber ſeine Meinung gewiß nicht. Im fünften Buch, S. 745, ſagt er mehr nicht, als daß in jedem ſeiner zwölf Quartiere die Häuſer, wie die Felder, in zwey Claſſen zu vertheilen wären, nämlich ein Theil dieſer Häuſer ſollte in der Mitte zu ſtehen kommen, ein Theil in dem äußern Ende des Quartiers. Wegen dieſer Gleichſtellung der Häusereintheilung und der Feldereintheilung glaubt nun A., daß, wie jeder Bürger ein nahes und ein entferntes Theil am Feld bekommen ſollte, auch jeder ein Haus in der Mitte, und eins am äußern Theil des Quartiers haben müſſe. Das iſt aber Plato's Meinung nicht; ſondern er erklärt im achten Buch, S. 848, daß er die äußerſten Häuſer für die nicht in die Bürgerſchaft gehörigen Handwerker beſtimme, etwa ſo wie ehemahls in Paris die unzunftmäßigen Meiſter in den Vorſtädten wohnen mußten.

Hand ſeiner Bewaffneten. 57) Wenn Socrates das ſagt, um ſeinen Staat den Staaten, wie ſie nun gemeiniglich ſind, ähnlicher zu machen; ſo hat er vielleicht nicht Unrecht. Will er aber dieſe Staatsverfaſſung für ſo abſolut vortrefflich angeben, daß ſie die beſte nach derjenigen wäre, die er vorher erdichtet hatte, ſo hat er nicht Recht; denn Viele werden einer ſolchen Republik die Lacedämoniſche, oder jede, die noch ariſtokratiſcher iſt, vorziehen. 58)

---

57) Man kann in dem Staat, welchen Plato in den Geſetzen bildet, Nichts von bewaffneten oder unbewaffneten Bürgern ſagen. Es war bey ihm Keiner Bürger, als wer zu den 5040 gehörte, welche die Bürgerlooſe hatten, und dieſe waren Alle waffenfähig, und hatten Alle den Character, den Ariſtoteles ſelbſt zu einer demokratiſchen Form erfordert, nämlich daß Alle in der Gemeindsverſammlung ſtimmen konnten. Auch hatten ſogar Alle Anſpruch auf öffentliche Aemter. Denn wenn dieſe gleich größten Theils aus den erſten Claſſen gewählt wurden; ſo konnte doch Jeder, aus allen Claſſen, in den Senat kommen. Und wenn Einer, ſey es wer es wolle, ſeine Schätzung vermehrte, ſo konnte auch jeder amtsfähig werden. Seine Verfaſſung iſt alſo eine, der republikaniſchen ſich nähernde, Demokratie.

58) Den Staat, den Plato in den Büchern von den Geſetzen bildet, hält er nicht für den beſten nach dem übermenſchlichen Staat, den er in den Büchern von der Republik angegeben hat, ſondern für einen Staat der dritten Ordnung. Er ſagt im fünften Buch, S. 739: Den dritten Staat aber, nach dieſem, wollen wir nun näher betrachten. Will man aber das „nach dieſem,“ ſo verſtehen, daß Plato den dritt-beſten Staat auf eine noch weitere Abhandlung ausſetze, und das folgende „nun aber“ u. ſ. w. von dem zweyt-beſten Staat erklären, folglich die Bemerkung des Ariſtoteles gegründet finden: ſo kommt es doch

Viele glauben, das wäre die beſte Staatsverfaſſung, welche aus allen Arten derſelben gemiſcht wäre; und deßwegen ſcheint ihnen die Lacedämoniſche die beſte. Denn dieſe wäre aus der monarchiſchen, oligarchiſchen und demokratiſchen zuſammen geſetzt. Die König ſtellten die monarchiſche vor; der Senat, die Oligarchie; und ſtatt des Volks wären die Ephoren, weil dieſe aus dem Volk gewählt würden. Andere ſagen, die Ephoren wären Sparta's Despoten, die Demokratie aber müſſe man in den gemeinſchaftlichen Mahlen und in dem Umgang des gemeinen Lebens des Volks ſuchen. [59] Nach des Socrates Geſetzgebung ſoll nun gerade das die beſte Regierungsverfaſſung ſeyn, welche aus der Tyranney und der Demokratie zuſammen geſetzt wäre. [60] In der That aber wird man

---

nicht darauf an, daß Einige den Lacedämoniſchen Staat dieſem vorziehen; ſondern darauf, ob derſelbe wirklich beſſer war; welches doch, wenn man denkt, wie der Lacedämoniſche Staat zu A. Zeit beſchaffen war, auch nicht leicht zu behaupten ſeyn würde.

59) Von der Spartaniſchen Verfaſſung handelt A. in der Folge noch beſonders.

60) A. thut hier dem Plato entweder Unrecht, oder er verwirrte zwey Stellen in des Plato Buch. Tyranney und Demokratie können unmöglich beyſammen beſtehen. Auch verlangt Plato im vierten Buch, S. 709, den Despoten, wie er ihn dort beſchreibt, nur zur Einführung der neuen Geſetze, nicht zum beſtändigen Regenten des ganzen Staats. Die beſte Form des Staats ſcheint ihm aber im dritten Buch, S. 693, eine aus der Monarchie und Demokratie gemiſchte Form. Dieſe beyden Formen vertragen ſich auch eher, und ſie ſcheinen wenigſtens nach A. Darſtellung die Form der älteſten Griechiſchen Staaten geweſen zu ſeyn. Auch hat ſelbſt A. in ſeiner Ethik, im 12ten Abſchnitt des achten Buchs, die Monarchie für die beſte und

ſelbſt dieſe beyden Formen entweder für gar keine Staatsformen halten können, oder doch gewiß für die ſchlechteſten aller Formen. Mir ſcheint, daß diejenigen am richtigſten urtheilen, welche glauben, daß die Vermiſchung mehrerer Regierungsformen die beſte wäre.

In dem Staat des Socrates findet man Nichts, das von der Monarchie genommen wäre, [61] ſondern Alles iſt oligarchiſch oder demokratiſch, und jenes noch mehr als dieſes. Das erſcheint aus der Einrichtung ſeiner Aemterwahlen. Denn das iſt zwar beyden dieſer Regierungsformen

---

älteſte Form gehalten. Hier aber und in ſeiner ganzen Politik hat er ſeine Meinung geändert, und, wie ich glaube, unter der Vorausſetzung, daß ein Staat klein ſeyn ſollte, mit Grund geändert. Indeſſen läßt ſich Plato's Meinung doch auch ſehr wohl verantworten.

61) Plato ſagt, nachdem er die Wahl des Senats beſchrieben hat, allerdings, daß, wenn der Senat ſo gewählt würde, der Staat monarchiſch und demokratiſch ſey, im 6ten B., S. 756. Dringt man auf den Begriff der Monarchie, und verlangt nothwendig, daß nur ein Einziger herrſchen ſoll; ſo hatte Plato allerdings Unrecht. Aber ſo bald die Monarchie mit einer andern Form gemiſcht ſeyn ſoll, läßt ſich das nicht denken. Auch dachte das Plato nicht; ſondern er ſtellte ſich unter dem Monarchen bloß einen politiſchen, oder, wie man ſagt, einen myſtiſchen Monarchen, das iſt: einen von dem Volk abgeſonderten Regenten-Körper, vor, deſſen Glieder zwar mannigfaltig, deſſen Entſchließungen aber einfach ſind und dem Staat zum Geſetz werden. In ſo weit iſt ſein Prytane nebſt dem Senat Monarch. Aber weil die Wahl jährlich durch alle Claſſen des Volks gehen ſoll, ſo wird dieſe Monarchie durch die Demokratie gemildert.

eigen, daß die Vorſchläge zu den obrigkeitlichen Aemter
durch die Wahl, die Beſtellung derſelben aber durch de
Loos unter den Vorgeſchlagenen geſchehe. Aber hingeg
iſt es ganz oligarchiſch, wenn er die Reichen, in den G
meindsverſammlungen gegenwärtig zu ſeyn, und die Ae
ter zu übernehmen, oder ſonſt die Laſten des Staats
tragen, nöthigt, die Uebrigen aber davon entbindet; z
mahl da er ſogar ausdrücklich feſt ſetzt, man müſſe imm
dafür ſorgen, daß die Aemter vorzüglich mit wohlhabe
den Bürgern beſetzt, und die vornehmſten Stellen nur d
nen zu Theil würden, die am meiſten im Vermög
haben. 62)

Eben auf die Art iſt die Wahl der Senatoren olig
chiſch. Freylich will er, daß Alle wählen ſollen: ab
ſie müſſen zuerſt aus der erſten Claſſe der Reichen wähle

---

62) Daß Plato die ärmſten Claſſen von einigen Aemtern a
ſchließt, wie z. B. von ſeiner Agoranomie und Aſty
mie, im 6ten Buch, S. 763, und daß er die geringere Cl
ſe nicht immer zu den Gemeindsverſammlungen zwingt, n
S. 764 und 765, iſt ſehr richtig. Das macht aber ſeinen St
bey weitem nicht oligarchiſch. Jene Aemter, welche bloß
Stadt- und Land-Polizey betreffen, und wenn ſonſt dergl
chen vorkommen, ſind alle untergeordnet. Der Senat a
wird immer aus allen vier Claſſen gewählt, und dieſer hat d
die Hauptaufſicht und die ganze Regierung unter ſich. Die
dere Bemerkung iſt aber noch weniger von Gewicht, da ja
letzten Claſſe immer frey ſtand, zu erſcheinen, ja, da ſie
der Wahl der Senats-Glieder aus den beyden erſten Cla
zu erſcheinen gezwungen wurde, und der ganze Senat ni
einmahl bleibend war, ſondern öfter abwechſeln mußte.

alsdann eben ſo viel aus der zweyten; dann aus der dritten, nur mit dem Unterſchied, daß es alsdann nicht nöthig iſt, daß auch die aus der dritten und vierten Claſſe mitſtimmen; endlich bey der Wahl der Vierten aus der vierten Claſſe müſſen nur die aus der erſten und zweyten Claſſe mitſtimmen. Aus dieſer Anzahl ſollen dann, wieder nach der Zahl der Claſſen, gleiche heraus gewählt werden. Offenbar müßten demnach die Reichen und Vornehmen die meiſten Stimmen haben, weil es den Geringern frey ſteht, ob ſie wählen wollen oder nicht.[63])

[63]) Dieſe Stelle ſcheint Vielen verdorben. Ich finde ſie nur etwas zu kurz ausgedruckt, und wenn man die Stelle des Plato nicht vor Augen hat, und ſie nicht gut erwägt, ſo bleibt ſie natürlich dunkel. Ich halte es alſo für meine Pflicht, dieſe beyzuſetzen. Das iſt bekannt, daß Plato in ſeiner Stadt einen Senat anlegte, der die höchſte Regierung in Händen hatte. Auch iſt bekannt, daß er vier Claſſen von Bürgern annahm. Die geringſte hatte mehr nicht als ihr bürgerliches Loos in Haus und Gütern; die zweyte hatte neben dem noch ein Mahl ſo viel an eignem beweglichen Vermögen; ſo die dritte zwey Mahl; die vierte drey Mahl ſo viel. Aus allen dieſen wurden zur Beſetzung des Senats jährlich 360 Perſonen erwählt, nämlich aus jeder Claſſe neunzig. Bey der Wahl der neunzig aus der erſten und der neunzig aus der zweyten Claſſe mußten alle vier Claſſen ſtimmen. Wenn Einer ausblieb, ſo zahlte der aus der vierten Claſſe eine einfache, der aus der dritten eine doppelte Strafe, u. ſ. w. Bey der Wahl aus der dritten Claſſe brauchte die vierte nicht zu erſcheinen, wohl aber die drey erſten; bey der Wahl der vierten mußten nur die zwey erſten Claſſen bey Strafe erſcheinen. War dieſe Wahl vorbey, ſo mußten wieder alle Claſſen bey Strafe erſcheinen. Dieſen

Hieraus erhellet demnach, daß dieſe Republik gewiß nicht aus der monarchiſchen und demokratiſchen zuſammen geſetzt ſey, und das wird noch deutlicher werden, wenn ich künftig die Natur dieſer Regierungsformen näher angeben werde. Und nicht wenig gefährlich iſt außer dem

---

wurden nun die Nahmen eröffnet, und Jeder muſte ſeine Stimme darüber geben. Nach dieſen Stimmen wurden 180, nämlich für jede Claſſe 45, zum Loos gelaſſen, und die Hälfte derſelben, nämlich neunzig, durch das Loos beſtellt. Dieſe Senats-Wahl druckt Plato ſo aus:

„Der Senat ſoll aus dreyßig Mahl zwölf beſtehen; dieſe zuſammen gerechnet machen 360; und theilt man ſie in vier Theile, ſo kommen von ihnen neunzig auf jede Schätzungs-Claſſe. An dem erſten Tag ſollen nun alle vier Claſſen neunzig ſolcher Senatoren aus der erſten Schätzungs-Claſſe wählen, und wer nicht wählt, ſoll um ſo viel Geld geſtraft werden, als man feſt ſetzen wird. Die Nahmen der Gewählten ſollen alsdann verſiegelt werden. Den zweyten Tag ſollen eben ſo viel aus der zweyten Schätzungs-Claſſe gewählt werden, auf eben dieſe Weiſe; am dritten Tag ſoll aus der dritten Claſſe eben dieſe Zahl gewählt werden. Es muß aber bey dieſen nicht nothwendig Jeder wählen, ausgenommen die aus der dritten Claſſe ſelbſt, denn dieſe müſſen wählen; die aus der vierten und geringſten Claſſe brauchen aber alsdann ihre Stimme nicht zu geben, und haben in dieſem Fall keine Strafe zu fürchten. Am vierten Tag ſoll wieder die ganze Bürgerſchaft aus der vierten ärmſten Claſſe wählen; doch kann Jeder aus der dritten und vierten Claſſe von der Wahl wegbleiben, wenn er nicht erſcheinen will. Aber die erſte und zweyte Claſſe müſſen in dieſer Wahl bey Strafe mitſtimmen: und zwar ſoll die Strafe der zweyten Claſſe drey Mahl ſo groß ſeyn, als die geringſte; die der erſten, die Wahl der Obrigkeiten, wenn erſt eine größere Zahl vorgeſchlagen, und aus dieſer nachher erſt die Magiſtraten wirklich gewählt werden ſollen. Denn wenn ſich auch nur Wenige zuſammen thun, um die Gewalt an ſich zu reißen, ſo können ſie immer die Wahl nach ihrem Willen lenken.[64])

„vier Mahl ſo groß. Am fünften Tag ſollen die verſiegelten
„Nahmen von den Vorgeſetzten eröffnet und dem Volk bekannt
„gemacht werden. Ueber dieſe ſoll nun die ganze Bürgerſchaft,
„unter Androhung der geringſten Strafe, ſtimmen, und aus
„dieſer ſollen 180 in gleicher Zahl aus jeder Claſſe erwählt,
„und von dieſen ſoll die Hälfte durch das Loos beſtellt werden.
„Und dieſe ſollen dann den Senat für das künftige Jahr beſe-
„tzen.“ Sechstes Buch, S. 756.

Ich habe dieſe ganze Stelle überſetzt, theils weil Viele glauben, Ariſtoteles könne ohne Zuſammenhaltung mit dieſer Stelle nicht verſtanden werden, theils weil ich glaube, daß die Abſicht derſelben die Kritik des Ariſtoteles widerlegt. Denn allerdings werden Alle gezwungen, bey dem Vorſchlag zu der erſten und zweyten Claſſe, und bey der Auswahl aus den 360 diejenigen zu wählen, welche zu dem Loos gelaſſen werden ſollen. Einiges bleibt freylich bey der Wahlart ſelbſt dunkel. Denn es ſcheint, daß ſie nur eine Ergänzung des Raths ſeyn könnte, wenn dieſer immer aus 360 Perſonen beſtehen ſoll: und dann, wenn aus den 180, die aus allen vier Claſſen genommen werden, nur 90 gezogen werden, ſo kann manchmahl eine Claſſe mehr, eine weniger Glieder liefern; gleiche aber nie, weil 90 nicht in vier gleiche Theile zu theilen iſt. Es mag aber ſeyn, daß mir andere Stellen entwiſcht ſind, welche dieſe Anſtände heben. Hier iſt es nur darum zu thun, daß der Sinn des A. deutlich werde; und auf dieſen haben dieſe Zweifel keinen Einfluß.

64) Gegen dieſen möglichen Fall iſt kein Mittel zu erdenken;

Das iſt denn nun, was ich über die Bücher der Geſetzgebung des Plato denke.

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt wird der Plan des Phaleas von Chalcedonien beurtheilt, und ſonderlich der Vorſchlag von der gleichen Vertheilung der Güter geprüft und verworfen.

Es ſind aber noch verſchiedene andere Syſteme von Regierungsformen, theils von Privat-Perſonen,[65] theils von Staatsmännern und Philoſophen, angegeben worden.

Alle dieſe kommen den ſchon eingeführten und in den Staaten hergebrachten Formen näher, als jene beyden des Plato. Denn keiner von dieſen hat die Staaten ſo ganz umſchmelzen wollen, daß er die Gemeinſchaft der Weiber und Kinder eingeführt hätte; noch iſt einer ſo weit gegan-

---

und Wohl genug dem Staat, wenn ſolche Intriguen nur insgeheim, und nicht, wie in England, öffentlich geſpielt werden.

[65] Ich habe Ἰδιωτῶν durch Privat-Perſonen übersetzt, ob ſie gleich nicht bloß den Staatsmännern, ſondern auch den Philoſophen entgegen geſetzt werden. Cicero ſcheint dieſes Wort eben ſo genommen zu haben, wenn er von dem Gellius ſagt: poſtquam rem paternam ab Idiotarum divitiis ad philoſophorum regulam perduxit. Or. pro P. Sextio, C. 51.

gen, daß er für die Weiber gemeine Mahle angeordnet hätte. Sie blieben vielmehr alle lieber bey dem ſtehen, was die Natur des Staats ſelbſt nöthig macht.

Das Wichtigſte in der Einrichtung, welche einige dieſer Politiker vorſchlagen, betrifft die Geſetze über das Eigenthum und das Vermögen der Bürger, welche ihnen der größten Sorgfalt würdig ſchienen, weil ſie glauben, daß alle Unordnungen und Rebellionen in dem Staat immer von der Seite herkämen.

In dieſer Abſicht hat Phaleas von Chalcedonien[66] zuerſt hierüber eine beſondere Einrichtung eingeführt, nach welcher die Beſitzungen der Bürger alle gleich ſeyn ſollten. Eine ſolche Einrichtung, glaubt derſelbe, wäre auch bey der erſten Anlage eines Staats nicht ſchwer zu treffen. Mühſamer aber werde ſie gemacht werden können, wenn ein Staat ſchon eingerichtet wäre. Dennoch werde auch dann die Gleichheit bald eingeführt ſeyn, wenn man nur ver-

---

66) Dieſer Phaleas iſt nur dem Nahmen nach bekannt, und, ſo viel ich weiß, nur aus dieſer Stelle des Ariſtoteles. Fabricius, in Bibl. Gr., L. II, C. XIV, p. 549, bemerkt, daß er von Einigen für einen Carthaginienſer gehalten werde, vermuthlich weil, nach Conring, in einer alten Ueberſetzung ſo geleſen wurde. Chalcedon, das bekanntlich in Aſien gegen Byzanz über gelegen war, ſoll, wie Gr. Caylus, Recueil des antiq., T. II, 171 u. f., aus einer alten Aufſchrift abnimmt, demokratiſch regiert worden ſeyn. Es iſt alſo möglich, daß die Einrichtung dieſes Phaleas dort Platz gehabt habe. Indeſſen ſcheint es mir doch, nach der Art, wie A. von einigen ſeiner Einrichtungen ſpricht, daß er nur einen Plan zu einer Staatsverfaſſung entworfen hat. S. Heyne in den Op., V. II, 281, u. f.

ordne, daß die Reichen allein ihre Töchter ausſtatten müßten, ſelbſt aber kein Heurathsgut nehmen dürften; die Armen hingegen keins zu geben brauchten, aber das Recht hätten, eins zu nehmen.

Plato, in ſeinen Geſetzen, glaubt hingegen, daß man auch wohl eine Ungleichheit der Güter zugeben könne, wenn ſie nur in Schranken bliebe; und dieſe beſtimmt er, wie ich vorhin ſchon bemerkt habe, ſo, daß der Reichſte um fünf Mahl ſo viel als der Aermſte haben dürfe.[67]

Mich dünkt aber, dieſe Geſetzgeber hätten bey dieſen ihren Einrichtungen nicht vergeſſen ſollen, was ſie doch vergeſſen haben, daß, wo das Vermögen beſtimmt ſeyn ſoll, auch die Zahl der Kinder, die Jeder haben darf, auf etwas Gewiſſes muß geſetzt werden. Denn wenn die Zahl der Kinder das Maaß des Vermögens überſteigt, ſo kann das Geſetz der Gleichheit nicht beybehalten werden: oder wird es doch beybehalten, ſo iſt die Folge noch ſchlimmer, weil alsdann viele Reiche in Armuth fallen müſſen; und dann iſt es ſchwer, zu verhindern, daß dieſe nicht Alles umkehren, und den Staat zerrütten ſollten.[68]

---

[67] Daß Plato nur vier Mahl ſo viel verſteht, iſt oben ſchon bemerkt worden.

[68] Da A. ſelbſt am Ende bemerkt, daß Phaleas bloß von den Liegenſchaften ſpreche; ſo ſcheint dieſe Bemerkung ungegründet.

Es iſt in vielen Orten Deutſchlands eingeführt, daß nur Ein Kind, bald das älteſte, bald das jüngſte, bald nach des Vaters Wahl, die Liegenſchaften erbe, und die andern nach billiger Schätzung abfinde. In Ackerbau-Staaten ſollte es auch nicht anders ſeyn, nur ſollte da geſorgt werden, daß die Höfe nicht zu groß werden, und daß durch Begünſtigung der

Daß die Gleichheit des Vermögens einen großen Einfluß auf eine gute Staatsordnung haben müſſe; das haben ſchon einige ältere Geſetzgeber geglaubt. Denn ſo hat ſchon Solon, und ſo haben auch Andere bereits verordnet, daß es nicht jedem Bürger erlaubt ſeyn ſoll, ſo viel Land zu beſitzen, als er will.[69] Andere haben ihren Bürgern verboten, ihre Habe zu veräußern, wie z. B. die Locrier, welche dergleichen Veräußerung nur in dem Fall

---

Städte die jüngern Brüder Nahrungsmittel finden. Ich glaube, daß man in dem mittlern Alter eben deßwegen den Städten ſo viele Gewerb-Privilegien gegeben, und die Gewerbe auf dem Land bloß deßwegen ſo ſehr beſchränkt hat. Die unpolitiſche Weichlichkeit unſrer nächſt vorher gehenden Generationen, vielleicht ein gewiſſer Geiſt des Deſpotiſmus, der theilen wollte, um herrſchen zu können, hat dem Landvolk durch Aufhebung und Minderung der ſtädtiſchen Privilegien eine Wohlthat erweiſen wollen, hat aber beyden, den Städten und dem Landvolk, dadurch geſchadet, indem nun Gewerbe und Ackerbau zuſammen verdorben wurden. Der Staat iſt eine künſtliche Maſchine; und da natürlich handeln zu wollen, wo die Kunſt Alles thun muß, iſt meiſt ein falſcher Weg. Indeſſen iſt es freylich nicht nöthig, daß deßwegen alle Höfe gleich gemacht werden, ſondern es iſt genug, wenn der kleinſte ſo viel hat, als die Cultur erfordert.

[69] A. iſt, ſo viel ich weiß, der Einzige, der dieſes Geſetz des Solon anführt; und ob daſſelbe gleich, bey dem unfruchtbaren Boden des Attiſchen Gebiets, wohl an ſeinem Plan geweſen wäre, ſo ſcheint es mir doch mit der Mäßigung, in welcher Solon ſeine Geſetze nach den Umſtänden richtete, nicht wohl zu vereinbaren. Er hütete ſich, ſagt Plutarch, überall helfen zu wollen, aus Furcht, er möchte den Staat ſo ſehr zerrütten, daß ihm nicht wieder aufzuhelfen wäre. Und als man ihn fragte:

verſtattet haben, wenn Jemand einen kundbaren Unfall nachweiſen kann; wo nicht, ſo muß Jeder ſein altes Stammloos beybehalten.[70] Eben dieſe Ordnung war in

---

ob er den Athenienſern die beſten Geſetze gegeben habe; ſagte er, die beſten, die ſie tragen konnten. Auch begnügte er ſich, als das Volk eine Gleichſtellung der Güterbeſitzungen hoffte, daſſelbe nur von ſeinen Schulden, vielleicht nur von den aufgewachſenen Zinſen, zu befreyen. Er war über dies weiſe genug, die Athenienſer mehr auf die Gewerbſamkeit, als auf den Bau eines minder fruchtbaren Bodens zu lenken. Mit dem Allen will ich dem Zeugniß des Ariſtoteles nicht ſeinen Werth benehmen. Wenn aber einige Commentatoren dieſe von A. angegebene Verordnung des Solon mit den Römiſchen Ackergeſetzen vergleichen, ſo iſt dieſes nur von den ſpätern Zeiten der Gracchen zu verſtehen. Denn im Anfang betrafen dieſe Geſetze nur die vom Staat eroberten Länder, deren ſich die reichen oder arbeitſamen Bürger bemächtigt hatten, und die ihnen im Grund nicht einmahl mit Recht entzogen werden konnten, wenn Appians Darſtellung der Sache, im erſten Buch der Bürgerkriege, ganz richtig iſt. Wenigſtens iſt aus Livius Erzählung, L. II. C. 41, der Anfang dieſer in Rom ſo oft vergeblich verſuchten Beſchränkung des Feldbeſitzes bloß von ungebaueten, eroberten Gütern zu verſtehen, welche jedem, der ſie urbar machen wollte, überlaſſen worden waren, und welche alſo dem Unternehmer einer ſolchen Arbeit, wenigſtens ohne Erſatz, nicht hätten entzogen werden können.

[70] A. beſtimmt nicht, ob er die Locrier in Griechenland, oder diejenigen, welche unter dem Nahmen der Epizephyrier in Italien wohnten, verſtanden habe. Heyne, Op. ac., V. II. p. 41. ſchreibt dieſes Geſetz den Italiäniſchen Locriern zu. Es wird aber an dieſem Ort auch kein weiterer Belag dieſer Meinung

ucade,71) aber ſie wurde aufgehoben, und dadurch
urde dieſer Staat zu demokratiſch, denn man konnte nun
ey Beſetzung der Staats-Regierungsſtellen die vorher feſt

---

oder ſelbſt dieſes Geſetzes angeführt, als eben dieſe Stelle. Indeſſen ſcheint doch auch wirklich das Geſetz ſelbſt ziemlich in den Geiſt der Geſetzgebung des Zaleucus zu paſſen, deren Character überall Mäßigung und Weisheit verräth. Viel Aehnliches hat daſſelbe mit den alten Deutſchen und Saliſchen Geſetzen von den Stammgütern. Alle dieſe Geſetze konnten ſich aber nicht erhalten, ſo bald der Geldreichthum an die Stelle des Güterreichthums trat, und die in ſich unnatürlichen, aber in der Politik unentbehrlichen, Unterſchiede der Stände ſich mehr und mehr verloren. Denn da der baubare Boden immer nur unter Wenige vertheilt werden kann; ſo müſſen die, welche von dem Beſitz deſſelben ausgeſchloſſen ſind, entweder gar keine Anſprüche an die Rechte und Genüſſe der Güterbeſitzer machen, welches bloß ein Werk der Sitten ſeyn kann, die Jeden in ſeiner Kaſte halten, weil er nur für ſie geboren zu ſeyn glaubt; oder es muß ein anderer Reichthum aufkommen, der, weil er in ſich unendlich iſt, ſich, wie das Geld, unendlich vertheilen läßt.

71) Eine bekannte Stadt und Inſel in dem Joniſchen Meer. Sie ſoll eine Corinthiſche Kolonie geweſen ſeyn, und erſt bey dem Einfall der Römer durch die Kunſt von dem feſten Land getrennt worden ſeyn. Von ihrer innern Einrichtung iſt wenig bekannt. Wahrſcheinlich muß ihre Regierungsform ſo weit ariſtokratiſch geweſen ſeyn, daß die Regierung von der Schätzung und dem Güterbeſitz abhing. Da nun die Güter hernach in den Handel fielen, und die Regierung nur in wenige Hände kam; ſo ſcheint es dahin gekommen zu ſeyn, daß endlich Alle an derſelben Antheil genommen haben. Denn das iſt nach A.

geſetzte Vermögensſumme der Aemter-Fähigen nicht mehr beobachten.

Es iſt aber auch ferner, ſelbſt wenn die Gütergleichheit eingeführt wird, wohl möglich, daß die Summe, die ein Jeder hat, ſo groß gemacht werde, daß die Bürger üppig werden, oder ſo klein, daß ſie nur ein armſeliges Leben führen können.

Es iſt alſo nicht genug, daß ein Geſetzgeber das Vermögen der Bürger auf eine Gleichheit ſtelle, ſondern er muß auch in Beſtimmung dieſer Gleichheit den Mittelweg ſuchen. [72])

Geſetzt aber, es hätte auch Einer dieſen Mittelweg gefunden; ſo iſt doch auch das nicht hinlänglich, ſondern es kommt mehr darauf an, die Neigungen und die Begierden der Menſchen gleich zu machen, als ihr Vermögen: und das kann anders nicht geſchehen, als wenn das Volk durch die Geſetze wohl-geſittet gemacht worden iſt. [73])

der Character der Demokratie, daß auch die ganz Armen Theil am Regiment haben.

In Sparta hatte die Vernachläſſigung des Geſetzes von Erhaltung der Güterlooſe gerade eine entgegen geſetzte Wirkung. Denn es entſtand daraus eine wirkliche Oligarchie, weil die Armen, die zu den gemeinen Mahlen nichts beytragen konnten, von allen Aemtern ausgeſchloſſen waren. Daß der Erfolg in Leucade nicht der nämliche war, daran müſſen Nebenumſtände ſchuld geweſen ſeyn.

72) Dieſes hängt aber doch bloß von der Größe des baubaren Feldes ab.

73) Sehr richtig bemerkt Montesquieu, daß zwar die Gleichheit auch des Vermögens der Geiſt der Demokratie ſey, daß

Phaleas wird nun zwar behaupten, daß er ja eben das ſage, indem er eben ſo wohl die Gleichheit der Erziehung ſeiner Bürger anbefehle; aber dann muß er uns auch zeigen, wie er dieſe Erziehung einrichten will. Denn es iſt nicht genug, daß alle Bürger nur auf einerley Art erzogen werden. Alle können wohl auf einerley Art, aber vielleicht ſo erzogen werden, daß ſie alle geldſüchtig, oder ehrſüchtig, oder alles beydes werden.[74]

Man irrt auch ſehr, wenn man glaubt, daß die Unruhen in dem Staat bloß aus der Ungleichheit des Vermögens und des Geldes entſtehen. Viele werden auch durch den Ehrgeitz veranlaßt. Ja, ſie ereignen ſich ſogar am meiſten in dem umgekehrten Verhältniß der Ehrbegierde und des Vermögens. Denn das Volk wird unruhig wegen der ungleichen Vertheilung des Vermögens; die Wohlhabenden wegen der gleichen Vertheilung der Ehre, in einem Staat, wo

„In gleicher Ehre ſteht, wer gut iſt, und wer nicht!“[75]

---

aber ſelbſt dieſe Gleichheit weder nützlich ſeyn, noch beſtehen könne, ohne viele Hülfsgeſetze. L. 5. Ch. 5 u. folgende.

[74] Dieſe Stelle ſcheint mir zu beweiſen, daß Phaleas nur einen Plan zu einer Geſetzgebung entworfen, nicht wirklich Geſetze gegeben habe. Sonſt hätte er ja auch angegeben haben müſſen, welche Erziehung er eingeführt haben wollte. Uebrigens iſt dieſer Einwurf doch eine bloß gemachte Schwierigkeit, die den Grundſatz des Phaleas nicht umſtößt, ſondern nur die Vollſtändigkeit ſeines Werks betrift.

[75] Dieſe und die folgenden Bemerkungen ſind ſehr richtig. Nur ſcheint es mir, daß diejenigen, welche die Gütergleichheit haben einführen wollen, dieſes nicht ſo wohl in moraliſcher,

Die Menſchen werden bey weitem nicht allein durch den Mangel der nöthigen Bedürfniſſe zur Ungerechtigkeit gereitzt; und man irrt ſehr, wenn man glaubt, daß man nur die Gütergleichheit einführen dürfe, um zu verhindern, daß nicht Froſt und Hunger die Leute zum Stehlen und Rauben zwinge. Wenn die Menſchen ungerecht handeln, ſo geſchieht es oft auch, um zu genießen, um ihre Begierden zu ſättigen. So wie Einer in Etwas mehr haben will, als er nothwendig haben muß, ſucht Jeder ſich durch Unrecht zu helfen; und auch das iſt nicht einmahl genug, ſondern es ſind auch noch viele Andere, die nur wohl leben wollen, ohne Kummer und Sorge.

Wie kann man nun dieſen drey Urſachen aller Ungerechtigkeiten, — dem Mangel an den nöthigſten Bedürfniſſen; dem Verlangen, ſeine Begierde zu ſättigen; und dem Wunſch, froh zu ſeyn, ohne Schmerz; — abhelfen? Dem erſten durch Mittheilung eines kleinen Vermögens und Gelegenheit zur Arbeit; dem andern durch enthaltſame Mäßigung: unter den Dritten aber kann denen wenigſtens, die ihre Glückſeligkeit nur aus ſich ſelbſt nehmen wollen, Nichts helfen, als die Philoſophie; 76) denn was man außer dem

---

als in politiſcher Rückſicht vorgeſchlagen haben; nämlich um einen Staat zu gründen, in welchem Alle Theil am Regiment haben, und wo doch kein Pöbel Einfluß haben kann. Es würde auch ungerecht ſeyn, zu glauben, daß Phaleas und Andere ſich eingebildet hätten, daß ſie bloß durch die Gütergleichheit Alles erſchöpft hätten. Plato, der dieſe Gleichheit wenigſtens in Anſehung der Liegenſchaften einführte, braucht noch eine Menge anderer Maſchinerien.

76) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil ihm die Stelle

noch zu ſeiner Glückſeligkeit braucht, das hängt Alles bloß von andern Menſchen ab.

Ueberhaupt werden auch die größten Ungerechtigkeiten gerade am wenigſten um eines nothwendigen Bedürfniſſes willen begangen, ſondern immer nur, um das Ueberflüſſige zu haben. Der Tyrann unterjocht ſeinen Staat wohl nicht, weil es ihn friert; und deßwegen wird auch der mit ungleich größern Ehren belohnt, der einen Tyrannen umbringt, als wer einen Dieb erſchlägt.

Des Phaleas Einrichtung hilft alſo nur den kleinen Ungerechtigkeiten ab.

Dieſer Politiker häuft ferner auch nur allerley Anordnungen zuſammen, um das Innere ſeines Staats gut einzurichten. Aber man muß auch zugleich auf ſeine Nachbarn Rückſicht nehmen und auf alle andere Staaten. Man muß alſo auch nothwendig auf die innere Macht zum Krieg und zur Vertheidigung bedacht ſeyn; und davon ſagt doch Phaleas kein Wort. Dennoch hat dieſe Rückſicht auch zugleich großen Einfluß auf das Vermögen eines jeden Staats. Denn es iſt nicht genug, daß dieſes Vermögen nach dem Verhältniß der innern Bedürfniſſe des Volks eingerichtet ſey; ſondern es muß da-

dunkel ſcheint. Ich finde aber nicht, daß ſie dunkel iſt. Mir ſcheint, A. will ſagen: Von denen, die glückſelig, das iſt: froh, ohne Kummer und Sorge, ſeyn wollen, giebt es zwey Claſſen. Einige wollen dieſe Glückſeligkeit nur aus ſich ſelbſt nehmen, Andere machen ſie abhängig von den Dingen außer ihnen. Jene können ſie bloß aus der Philoſophie nehmen; dieſen iſt nicht zu helfen.

ben auch die Gefahr, die ein ſolcher Staat von außen her zu beſorgen hat, in Anſchlag gebracht werden. Es ſoll deßwegen ein Staat nicht ſo übermäßig reich ſeyn, daß er Eiferſucht bey ſeinen Nachbarn oder überhaupt bey mächtigern Völkern errege, wenn er ſich zu ſchwach fühlt, ſich ſelbſt gegen ſie zu behaupten; noch darf er ſo arm ſeyn, daß es ihm an Kräften mangele, einen Krieg gegen ſeines Gleichen zu ertragen.

Das Alles hat Phaleas unbeſtimmt gelaſſen. Ueberhaupt muß man jedoch auch das nicht vergeſſen, daß, wenn gleich großer Reichthum einem Staat immer vortheilhaft iſt, es deſſen ungeachtet doch vielleicht räthlich ſeyn möchte, ihn ſo weit einzuſchränken, daß der Feind ihn nicht deßwegen allein, ſondern etwa nur dann angreiffe, wenn er es bey geringerm Vermögen etwa doch gethan haben würde.[77] Dieſes erläutert das Beyſpiel des Eubolus, als Autophradates Atarne belagern wollte. Denn er befahl dieſem, erſt die Zeit und den Koſtenaufwand zu berechnen, den dieſe Belagerung fordern würde; weil er lieber dieſe Stadt liegen laſſen wolle, wenn er durch ihre Eroberung weniger gewinnen ſollte, als dieſer Aufwand betrüge. Da nun Autophradates dieſe Berechnung machte, fand er ſelbſt räthlich, von der Belagerung dieſer Stadt abzuſtehen.[78]

---

77) Ich habe hier vielleicht wörtlicher überſetzt, als ich ſollte. Mich dünkt aber, der Gedanke iſt doch klar, weil der Beyſpiele unzählige ſind von koſtbaren Kriegen, die aus Leidenſchaften oder in politiſchen Abſichten geführt worden ſind.

78) Daß Autophradates zu der Zeit des Perſiſchen Königs Artaxerxes Mnemon gelebt habe, iſt bekannt. Ob aber

Wenn indeſſen auch die Gleichheit des Vermögens Etwas beytragen ſollte, die Bürger in Ruhe zu erhalten, ſo iſt es doch ſehr wenig. Denn immer werden die Angeſehenern 79) es für unbillig halten, daß ſie den Andern gleich ſtehen ſollen; und das Mißvergnügen, das dieſe Gleichſtellung in ihnen erregt, iſt es doch gewöhnlich, was ſie zum Aufruhr geneigt macht. Wäre das aber auch nicht, ſo iſt doch die Bosheit der Menſchen unerſättlich. Anfangs ſind ſie vielleicht mit ein Paar Drachmen zufrieden; haben ſie aber das einmahl durch ihre Voraltern als Familien-Beſitz erhalten, dann verlangen ſie immer mehr, und endlich iſt Nichts mehr, das ihnen genüge. Denn die Begierden ſind ohne Grenzen, und gewöhnlich haben die Menſchen keinen andern Zweck, als dieſe zu ſät-

---

derſelbe für oder wider den König geſtritten habe, ſcheint bey dem Widerſpruch des Cornelius und Diod. Sicul. zweifelhaft. Denn dieſer ſagt, er wäre unter den rebelliſchen Fürſten Klein-Aſiens geweſen; jener, er wäre gegen den Datames geſchickt worden. Da aber A. hier von einer Belagerung von Atarne ſpricht, und jene Rebellion im dritten Jahr der 104ten Olympiade vorgefallen iſt, im vierten aber der 107ten, alſo etwa zwölf Jahre hernach, Hermias, des Ariſtoteles Freund, der auch von dem König abgefallen war, erſt Atarne verloren hat: ſo ſcheint es, daß Autophradates ein General unter dem Eubolus war und gegen die rebelliſchen Satrapen, alſo auch gegen den Hermias von Atarne, diente. Denn dieſes Atarne liegt in Myſien, und Autophradates war Satrap von Phrygien.

79) Ich weiß kein anderes Wort für χαρίεντες. Eigentlich ſollte es die Elegants bedeuten, davon iſt aber hier die Rede nicht.

tigen. Will man das aber verhindern, ſo muß man nicht mit der Gleichſtellung der Güter anfangen, ſondern man muß machen, daß die Guten ihren Begierden ein Ziel zu ſetzen lernen, den Böſen aber muß man es unmöglich machen, mehr zu verlangen, als ihnen gebührt; und das kann man, wenn man ſie zwar in ihrer Abhängigkeit hält, aber ihnen ſonſt keine Urſache zu Klagen giebt. Uebrigens hat Phaleas auch die Gleichheit des Vermögens nicht richtig angegeben. Denn er ſpricht nur von der Gleichheit der Liegenſchaften. Zum Vermögen gehören aber auch Knechte, es gehört das Vieh dazu, und Geld und Hausrath. Will man alſo Gleichheit des Vermögens einführen, ſo muß man auch das Alles gleich machen, oder doch ein Maaß für das Alles vorſchreiben, oder ganz von dieſem Gedanken abſtehen.

Ueberhaupt ſcheint es, daß dieſer Politiker ſein Geſetz nur für eine kleine Stadt entworfen habe. Denn er macht alle ſeine Künſtler und Handwerker bloß zu Dienern, nicht zu Theilen und Mitbürgern des Staats. Sollen nun aber die, welche die gemein-nöthigen Arbeiten in einem Staat verfertigen, wie Diener des Staats angeſehen werden; ſo muß es ſo ſeyn, wie es zu Epidamnus war und wie Diophant es ein Mahl in Athen einführte. 80)

---

80) Daß Epidamnus, welches nachher auch vielleicht von ſeinem Hafen Dyrrhachium genannt wurde und in dem Griechiſchen Illyrien lag, in Anſehung der Handwerksleute eine beſondere Einrichtung gehabt habe, finde ich ſo wenig, als daß in Athen die Handwerker je für Knechte des Staats gehalten worden wären. In Athen waren ſie offenbar Bürger, und von einer

So viel wird nun wohl genug ſeyn, zu prüfen, ob orſchläge des Phaleas gut wären oder nicht.

Achter Abſchnitt.

Inhalt.

r werden des Hippodamus Vorſchläge unterſucht, und gele- entlich am Schluß wird ſehr viel Gutes über die Veränderung er Geſetze und der Staatsverfaſſungen geſagt.

podamus von Milete, der Sohn des Euryphon, der, welcher die Städte abzutheilen erfunden und iräeus durchſchnitten hat,**) ein Mann, der in ſei-

---

nordnung des Diophantus, der in der 95ſten Olympiade Ar- hon zu Athen war, (Meurſius de Arch., L. III. C. 17) ſin- e ich auch Nichts weiter aufgezeichnet. Es ſcheint alſo, daß ie Einrichtung, auf welche A. zielt, entweder ein bloßer Ein- all dieſes Archonten war, der nicht ausgeführt worden iſt, der daß er nur darin beſtanden hat, daß der Staat, gleich- ie die Privat-Perſonen, gewiſſe Knechte hielt, welche die andwerksbedürfniſſe des Staats verfertigten.

Er ſoll ein Baumeiſter geweſen ſeyn. A. gedenkt ſeiner noch n dem 7ten Buche, woraus erhellet, daß das πόλεων διαί- σις heiße: die Straßen gerade legen. Und eben ſo wird uch die Durchſchneidung des Piräeus zu verſtehen ſeyn, auf elchem ein Marktplatz von dieſem Mann der Hippodam- iſche Markt genannt wurde. Meurſius bemerkt, im Piräeus, n 2ten Kapitel, aus dem Schol. zum Ariſtoph. in den Rittern nem ganzen Leben aus Eitelkeit ſo ausſchweifend war, daß Viele ſeine allzu geſuchte Eleganz getadelt haben, indem er lange, zierlich geſchmückte Haare trug, und im Sommer und Winter die leichteſten,[82]) aber zugleich auch die koſtbarſten Kleider anlegte, neben dem auch ſich nicht wenig auf die Geläufigkeit ſeiner Zunge zu Gute that; der war der Erſte, welcher, ohne ſelbſt die Hand an die Regierungsgeſchäfte zu legen, über die beſte Staatsverfaſſung geſchrieben hat.

---

und aus dem Suidas, daß dieſer H. ſein Haus im Piräeus zu Einrichtung dieſes Markts hergegeben und dieſes Stadt-Quartier eingerichtet habe. Uebrigens ſcheint mir A. dieſen Philoſophen, der auch zu den Pythagoräern gerechnet wird, nicht richtig dargeſtellt zu haben. Nach einem Fragment ſeiner Politik beym Stobäus, XLII. ſcheint ſeine Eintheilung nicht ſo ſcharf geweſen zu ſeyn, wie A. ſie vorſtellt. Seine Ackersleute, welche alle mechaniſche Claſſen enthalten, hatten allerdings einen Einfluß in die Regierung, und nur den Pöbel wollte er ausſchließen. Seine Idee war wie Plato's und Ariſtoteles Idee, daß eine gute Form aus allen gemiſcht ſeyn müſſe. Die Tyranney verwarf er ganz, ſo wie die Oligarchie. Von der Monarchie ſagt er ſehr ſchön: „Sie ahmt der göttlichen Regierung nach, aber die menſchliche „Seele trägt ſie ſchwer; deßwegen muß ſie mit „der Ariſtokratie verbunden werden, aber auch „das Volk muß ſeinen Antheil an Ehre und „Vortheilen haben, und nur der Pöbel muß „ausgeſchloſſen ſeyn.“

[82]) ἀλεεινὴ heißt ſowohl warm als ſommerhaft. Da nun dem Hippodamus eine übertriebene Eleganz zugeſchrieben wird, ſo habe ich das Wort am liebſten durch leicht überſetzen wollen.

Dieſer Hippodamus denkt ſich einen Staat, der et-
wa aus zehntauſend Bürgern beſtehen ſoll; und dieſe theilt
r in drey Claſſen. Eine ſoll die Handwerksleute, die
zweyte die Ackersleute, die dritte die Soldaten begreifen.[83]
In eben ſo viele Theile theilt er auch das Land. Ein Theil
von dieſem ſoll heilig ſeyn, der zweyte ſoll öffentliches
Staatseigenthum, der dritte ſoll Privat-Eigenthum ſeyn.
Der heilige Theil des Landes ſoll den Aufwand zu dem ge-
ſetzmäßigen Gottesdienſt hergeben; von dem gemeinen
Gut ſollen die Soldaten erhalten werden; das Privat-
Eigenthum ſollen die Ackersleute haben.

Auch nimmt er nur drey Arten von Geſetzen an;
denn alle Rechtshändel, glaubt er, ließen ſich auf drey
Gegenſtände bringen: Gewaltthätigkeit,[84] Beſchädi-
gung, Mord.

Ferner ſetzt er einen Hauptgerichtsſtuhl feſt, von wel-
chem alle Urtheile im Staat, die nicht gerecht ſchienen, un-

---

[83] Wo A. dieſe Eintheilung hergenommen hat, begreife ich nicht, wenn die eben angeführte Stelle aus dem Stobäus richtig iſt. Hippodamus theilt daſelbſt den Staat wie Plato in die rath-gebende, (βουλευτικόν,) Soldaten-, (ἐπικουρικόν,) und mechaniſche Claſſe, (βάναυσον,) und zu der letztern rechnet er offenbar auch die Ackersleute, Handwerker, Kaufleute. Von einer Eintheilung des Landes nach dieſen drey Claſſen ſagt er gar Nichts, ſo weit nämlich dieſes Fragment geht; auch Nichts, woraus man ſo Etwas vermuthen könnte.

[84] Ὕβρις begreift eigentlich jede Uebermacht im Unrecht. Das Deutſche Wort: Gewaltthätigkeit, ſchließt alſo wohl auch das Unrecht in bürgerlichen Sachen ein.

terſucht werden ſollten, und dieſer Gerichtsſtuhl ſolle aus den Aelteſten nach der Wahl beſetzt werden.

In dem Gericht wollte er die Stimmen nicht durch Steinchen geben laſſen, ſondern die Richter ſollten Täfelchen haben, auf welche ſie das Urtheil ſchrieben, wenn ſie ganz verdammten, oder die ſie unbeſchrieben abgäben, wenn ſie ganz losſprächen. Wollten ſie aber zum Theil verdammen, zum Theil nicht, ſo ſollten ſie das auf dieſen Tafeln beſtimmen. Denn nun, ſagt er, wären die Geſetze nicht gut, weil die Richter, wenn ſie in Fällen, worin die Entſcheidung nicht ganz für oder ganz wider den Beklagten ausfiele, immer gezwungen wären, gegen ihren Eid zu handeln, indem ſie nun keine andere Wahl hätten, als entweder loszuſprechen oder zu verurtheilen.

Ferner will er verordnen, daß gewiſſe Ehrenzeichen zum Lohn für diejenigen, welche etwas Nützliches für den Staat angegeben hätten, ausgeſetzt werden ſollten, und daß ein anſtändiger Unterhalt auf Koſten des Staats für diejenigen hergegeben werde, deren Aeltern in den Kriegen für das Vaterland geblieben wären: eine Verordnung, die er zuerſt erfunden zu haben glaubt, obgleich zu unſrer Zeit eben das in Athen und auch in andern Staaten durch Geſetze eingeführt iſt. ss)

---

ss) Solon, und nach ihm Piſiſtratus, haben ſchon verordnet, daß die im Krieg Verſtümmelten, oder die Kinder, deren Aeltern im Krieg geblieben wären, von dem Staat ernährt werden ſollten. Auch bey unſern Lohnſoldaten iſt es eine harte und unpolitiſche Sparſamkeit, wenn man dieſen in ſolchen Fällen entweder kein Brot oder ein ſo ſparſam zugeſchnittenes

Alle Obrigkeiten ſollen, nach ihm, aus dem Volk gewählt werden; 85) zu dem Volk aber rechnet er alle drey Klaſſen ſeiner Bürger. Diejenigen nun, welche gewählt würden, die ſollten dann alle inländiſche und ausländiſche Geſchäfte und alle Waiſen-Sachen in ſeinem Staat beſorgen.

Das ſind die wichtigſten, und beynahe alle die Geſetze und Anordnungen des Hippodamus.

Zuerſt wird man nun bey der Eintheilung dieſes Staats Manches zu bemerken finden. Die Handwerker, die Ackersleute und die Soldaten machen die ganze Bürgerſchaft aus. Nun aber haben einmahl die Ackersleute keine Waffen, die Handwerksleute aber weder Waffen noch Land, alſo ſind dieſe ſo gut als Knechte der Bewaffneten. Sie können alſo keines Anſehens, keiner Ehrenſtellen in dem Staat theilhaftig werden, denn nur aus der Claſſe derer, welche die Waffen in der Hand haben, können die Kriegs-Oberſten, die Stadtwächter, und, ſo zu ſagen, alle Aemter beſetzt werden. Haben dieſe aber nun bey einer ſolchen Verfaſſung keinen Theil an der Regierung; wie können ſie dieſe lieben? 87)

Brot reicht, daß ſie, wie Young ſich ausdruckt, mit gebrochenen Gliedern Almoſen in dem Land betteln müſſen, das ihr Muth gerettet hat.

86) In dem ſchon angeführten Fragment ſteht gerade das Gegentheil. Die Civil-Obrigkeiten werden alle aus der rathenden Claſſe genommen; die Militär-Obrigkeiten aus den Soldaten, ſie hängen aber von der erſten Claſſe ab.

87) H. ſcheint erſtlich gar nicht zu wollen, daß ſeine Eintheilung, etwa wie die Aegyptiſchen Kaſten, ewig bleiben müßte. Wenigſtens ſteht davon nichts in dem Fragment des Stobäus.

Ferner müſſen doch diejenigen, welche die Waffen führen ſollen, ſtärker ſeyn, als die übrigen Bürger zuſammen. Das iſt nun aber nicht wohl möglich, wenn ihrer nicht viele ſind: und ſind ihrer viele; wie können dann die Andern noch einigen Einfluß auf die Regierungsgeſchäfte oder ihre Gewalt in Beſtellung der Obrigkeiten behaupten?

Und was ſollen denn die Ackersleute dieſem Staat nuzen? 88) Handwerksleute muß er haben, denn jeder Bürger braucht ſie; und dieſe können ſich durch ihre Kunſt erhalten, wie in den andern Städten auch geſchieht. Eben ſo ſind auch die Ackersleute in andern Staaten billig Theil des Staats, weil ſie da die Soldaten ernähren müſſen. Aber in des Hippodamus Republik ſollen ſie Eigenthümer ihrer Güter ſeyn, und ſie für eigne Rechnung bauen. Wer baut denn aber nun die gemeinen Güter, woraus die Soldaten erhalten werden ſollen? Bauen ſie dieſe ſelbſt, ſo iſt zwiſchen Bauern und Soldaten kein Unterſchied, den

---

noch führt A. etwas Aehnliches an. Alſo kann Jeder aus der dritten Claſſe ſich fähig machen, in die zweyte oder in die erſte zu kommen. Sodann ſagt H. zum andern ausdrücklich in jenem Fragment: „Etwas Demokratiſches muß allerdings dabey ſeyn, denn jeder Bürger, der Theil des Staats iſt, „muß auch von dem Staat einen Vortheil haben; aber nur „ſo viel, als nöthig iſt.“

88) Dieſe Stelle ſcheint Conring dunkel, weil die Frage: was die Ackersleute einem ſolchen Staat nuzen, keinen Sinn hätte. A. zielt aber, nach ſeiner Vorausſetzung, darauf, daß H. nicht angegeben habe, warum dieſe ein Drittel des Landes haben ſollen, da ſie doch bloß allein allen Vortheil aus demſelben ziehen.

doch der Geſetzgeber eingeführt haben will. Sollen aber weder die Bauern, die ein Eigenthum haben, noch die Soldaten dieſe gemeinen Güter bauen; ſo entſteht eine vierte Claſſe von Menſchen in dem Staat, die nicht zu dem Staat gehört und an keinem der Staatsrechte Theil nimmt. Sollen aber etwa die nämlichen Ackersleute, die ihr Eigenthum bauen, auch das Staatseigenthum in den Bau nehmen; ſo müſſen ſie eine erſtaunliche Menge Früchte zuſammen bringen, um zwey Haushaltungen, ihre und die Familien der Soldaten, zu verſorgen. Und wozu brauchte es in dieſem Fall eines Staatseigenthums? Es könnte ja alsdann daſſelbe lieber gleich den Ackersleuten hingegeben werden, mit der Bedingung, daß ſie von ihrem ſämmtlichen Erwachs die Claſſe der Soldaten verſorgen ſollten. Alles das iſt aber ein Meer von Verwirrungen!

Auch iſt das Geſetz über die Gerichte nicht gut, wenn Hippodamus will, daß, obgleich eine Klage beſtimmt auf Etwas geht, der Richter dennoch die Forderung zum Theil ſoll zuſprechen, zum Theil abſprechen können. Denn dadurch wird er mehr Schiedsmann als Richter. Das geht allerdings da wohl an, wo von irgend einer Schätzung oder Ausmittelung die Rede iſt, in welchem Fall ſich mehrere ſolcher Schiedsmänner mit einander beſprechen. In den Gerichtshöfen aber iſt es ſehr anders. Denn da haben die meiſten Geſetzgeber ſich alle Mühe gegeben, gerade das Gegentheil zu verordnen, und den Richtern alle Unterredung unter ſich verboten. Und was würde es auch für eine Verwirrung nach ſich ziehen, wenn der Kläger auf eine größere Summe klagte, als der Richter ihm zuerkennen wollte! Der forderte z. B. zwanzig Minen, der

Richter aber ſpräche ihm nur zehen zu, oder vollends ein Richter mehr, einer weniger, der etwa viere, der andere fünfe. Dieſe würden dann die Forderungen theilen, andere ſie ganz zu-, andere ſie ganz wegerkennen; wie ſollte man am Ende ſo verſchiedene Sprüche vergleichen?

Die Einwendung, die gegen die gewöhnlichen Gerichtsſprüche gemacht wird, daß die Richter oft wider ihre Eide ſprechen müßten, iſt auch ganz ungegründet, wenn die Klage ordentlich auf eine unbedingte Anforderung gerichtet iſt. Denn alsdann handelt der Richter doch nicht gegen ſeinen Eid, wenn er eine Klage, wovon ein Theil gerecht iſt, ganz verwirft; denn er ſagt ja nicht, daß der Beklagte gar Nichts ſchuldig wäre, ſondern er ſagt nur, daß er keine zwanzig Minen zu bezahlen habe. Wenn er aber dafür hielte, daß er gar Nichts ſchuldig wäre, und doch die zwanzig Minen dem Kläger zuerkennete, dann wäre er meineidig. 89)

Der Vorſchlag, daß denjenigen, welche Etwas zum Beſten des Staats angeben, gewiſſe Belohnungen gege-

---

89) Da die Verhältniſſe des gewerbſamen Lebens bey den Alten ungleich weniger verwickelt waren, ſo ließ ſich allerdings auch in bürgerlichen Streitigkeiten auf jede Klage mit Ja oder Nein antworten. Eine ſolche Einrichtung iſt bey uns unmöglich. Ob aber nicht dagegen die Geſchwäzigkeit der Urtheile, die man nun in einigen Gerichtshöfen einführt und ſo ſehr erhebt, noch weniger räthlich wäre, als die Kürze der Athenienſiſchen Urtheilsſprüche, und ob nicht wieder, wie in Athen, auch bey uns ein Gericht der Schiedsrichter einzuführen wäre, das ſtelle ich dahin. Doch wenn der Richter gut iſt, iſt beynahe jede Form gut.

den werden ſollen, lautet ſchön;[90]) aber ſo Etwas durch Geſetze feſt zu ſetzen, iſt gefährlich, weil ſehr zu beſorgen iſt, daß daher immer Neuerungen und Aufwiegelungen in dem Staat entſtehen können.[91]) Auch iſt die Frage: ob es ſo nützlich ſey, die väterlichen hergebrachten Geſetze zu ändern, wenn man gleich etwas Beſſeres an die Stelle ſetzen wollte; noch ſehr problematiſch. Wenn alſo Einer auch etwas an ſich Nützliches vorſchläge, ſo iſt deßwegen doch noch nicht entſchieden, ob auch die Aenderung nützlich iſt; denn es iſt ſehr möglich, daß Einer oder der Andere vorſchlüge, man müſſe um des gemeinen Beſten willen alle Geſetze und die ganze Verfaſſung des Staats aufheben! 92)

---

[90]) Durch eine beynahe abgeſchmackte Metapher ſagt A.: εὐπρόσωπον ἀκούειν. Etwa als wenn man im Deutſchen ſagte: wohlgeſtaltet zu hören. Ich habe etwas Aehnliches ein Mahl in einem Italiäniſchen Dichter geleſen. Doch iſt eine ſo gewaltſame Verbindung der Bilder gewiß nicht nachzuahmen.

[91]) Ich ſehe dieſe Gefahr nicht. Vielmehr iſt es ungleich beſſer, ſo Etwas durch Geſetze einzuführen, und diejenigen, welche gute Vorſchläge zu machen wiſſen, an weiſe und thätige Stellen zu weiſen, als zu verſtatten, daß ein Jeder ſeine Einfälle ſogleich in das Publicum bringe. Die Athenienſer gaben Jedermann dieſe Erlaubniß, und die Prytanen urtheilten; nur war es gefährlich, wenn man die gehörige Vorſicht nicht brauchte. Das Geſetz des Zaleucus, deſſen Demoſthenes gegen den Timocrates, (p. 744 Ed. Reisk.,) gedenkt, und nach welchem der, welcher ſolche Vorſchläge machte, den Strick, mit welchem er, wenn ſein Vorſchlag mißfiel, erwürgt wurde, an dem Hals tragen mußte, war ſtrenger; und Polybius ſagt ſogar, daß, wenn zwey Bürger über den Sinn eines Geſetzes geſtritten hätten, der verlierende Theil ſchon ſo geſtraft worden wäre. Polyb. Fragm., L. XII, Fr. 16. In Creta und Sparta war ein weiſer Mittelweg getroffen worden. Da durfte Niemand, der nicht ſchon zu reifen Jahren gekommen war, über die Geſetze reden, und ſelbſt die Alten durften das nur unter ſich. Ich wundere mich, daß bey unſern vielen Cenſur-Geſetzen noch Niemand auf den Gedanken gekommen iſt, etwa eine ſchriftſtelleriſche Majorennität einzuführen, ſo daß bis ungefähr in das dreyßigſte Jahr Niemand Etwas, wäre es auch nur ein Hochzeitgedicht oder Neujahrswünſche, drucken laſſen dürfe; zwiſchen dem dreyßigſten

---

bis funfzigſten Jahr aber Alles cenſirt; und nachher erſt völlige Preßfreyheit verſtattet würde, unter den gewöhnlichen Clauſeln. Uebrigens hat H. in dem ſchon oft angeführten Fragment auch eine Art von Cenſur gegen die Sophiſten eingeführt, welche die Ueberzeugung von dem Daſeyn der Gottheit oder von ihrem Einfluß auf die Leitung der Welt ſchwächen wollen; ſo wie Plato Dichter, Tonkünſtler und Philoſophen ſtrengen Cenſuren unterwirft, zum Beweis, daß die Idee von Freyheit gar wohl mit dem Verbot, nicht Alles zu ſagen, was man denkt, beſtehen kann.

92) Wenn unſre politiſchen Reformatoren, Demokraten oder Ariſtokraten, den ganzen Ariſtoteles, mit Vorrede, Analyſe und Anmerkungen, ungeleſen laſſen; ſo wünſchte ich nur, daß ſie das, was hier folgt, und noch in dem 7ten Buch die drey erſten Abſchnitte, auf welche ich ſie weiſen will, leſen und erwägen möchten. Viele von dieſen Reformatoren ſind durch ſolche Raiſonnements freylich nicht zu heilen, weil es ihnen weder um Patriotismus noch um Menſchenwohl zu thun iſt; aber ſehr viele, und ich hoffe, die größte Zahl, haben ſich nur von den Andern hinreißen laſſen, und nicht bedacht, daß es, wie Livius ſchon bemerkt, Leute giebt, die, wie nichtswürdige Aerzte, überall Krankheiten und Wunden entdecken und ver-

Und weil wir gerade hier von dieſer Frage Meldung gethan haben; ſo wird es nicht unnütz ſeyn, wenn wir noch Einiges davon ſagen: denn ſie iſt, wie geſagt, zweifelhaft; und beſſer wird es vielleicht manchmahl ſcheinen, ſogar die Verfaſſung wirklich zu ändern. In den Wiſſenſchaften iſt auch oft eine ſolche Aenderung gut. So iſt es z. B. ſehr nützlich, daß die Arzeneykunde[93]) und die Gym-

---

entlaſſen, damit man ſie nur zu Hülfe rufen möge. Sic tanquam artifices improbi opus quaerunt, et ſemper in republica aliquid aegri volunt, ut ſit, ad cuius curationem a vobis adhibeantur. L. V, C. 3. — Und die Urſache, welche dieſe Leute treibt, iſt auch leicht einzuſehen, denn wie ein alter Dichter ſagt:

> Ἐν δὲ διχοστάσιῃ καὶ πάγκακος ἔμμορε τιμῆς.

(Wenn Zwietracht in dem Staat entſteht, kann auch der ſchlechteſte Menſch ſich empor ſchwingen.)

93) A. zielt in Rückſicht auf die Medicin vermuthlich auf den Hippocrates. Plato glaubte, die Arzeneykunſt könne nicht beſſer getrieben werden, als von einem kränklichen Arzt, der ſelbſt alle Krankheiten gehabt habe, denn die Seele müſſe den Körper curiren. Vermuthlich dachte er alſo, daß dieſe nur die Natur der Krankheit aus ihrem eignen Körper erlernen könne; und in Rückſicht auf die Politik ſchlägt er vor, daß die Aerzte, wie Aesculap, die kränkelnden Körper, auch wohl die böſen Menſchen, bey den erſten Gelegenheiten ſollten ſterben laſſen. Republ., S. 406. 407. 410. Auch die Gymnaſtik ſcheint erſt kurz vor Plato's Zeit eine Verbeſſerung erhalten zu haben, und zwar, wie in Heynens Comment., T. IV. p. 14. not., vermuthet wird, vom Herodicus; welches jedoch aus der daſelbſt angeführten Stelle nicht mit Sicherheit zu ſchließen iſt, wie denn auch noch Ariſtoteles in den letzten Büchern der Politik mit

naſtik von den hergebrachten Methoden abgewichen ſind. Und ſo mag es auch wohl mit allen andern Künſten und jeder Anwendung der thätigen Kräfte ſeyn. Da nun die Staatskunſt auch zu dieſen gerechnet werden kann, ſo iſt es offenbar, daß man eben das auch von dieſer ſagen könnte.

Man könnte dieſe Meinung auch noch durch Beyſpiele aus der Geſchichte ſelbſt beſtätigen. So waren z. B. die Geſetze der Alten ſehr einfältig und barbariſch. Die Griechen gingen immer bewaffnet,[94] ſie kauften ſich ihre Weiber von einander;[95] und was ſonſt noch hier und da von den alten Geſetzen übrig iſt, das iſt ſehr einfältig. So iſt ein Geſetz in Cumä,[96] daß, wenn Einer Jemanden

---

dieſer Kunſt, wie ſie zu ſeiner Zeit getrieben wurde, nicht zufrieden iſt.

[94] Dieſes ſchreibt Thucydides, L. I, C. 5 und 6. der Furcht vor den Räubern zu. Es ſoll auch die Gewohnheit, deren A. hier gedenkt, zu ſeiner Zeit noch an manchen Orten in Griechenland im Gang geweſen ſeyn, und die Athenienſer, ſagt er, wären die Erſten geweſen, welche dieſe rohe Sitte abgelegt hätten. Bey uns hat ſie ſich deßwegen bis etwa vor wenigen Jahren erhalten, weil das Recht, Waffen zu tragen, nicht Jedermann verſtattet war.

[95] Daß dieſe Gewohnheit ſo wohl bey den Griechen als bey den alten Deutſchen und beynahe bey allen barbariſchen Völkern im Gebrauch war, iſt allgemein bekannt.

[96] A. ſagt nicht, von welchem Cumä er verſtanden ſeyn will, denn es gab ein Cumä in Griechenland, in Italien und in Aſien. Von dem letztern erzählt Strabo allerley Albernheiten, ſo daß es ſcheint, dieſer Ort war bey den Alten, was bey ih-

wegen eines Mordes anklagte, und mit einer gewiſſen Anzahl ſeiner eignen Verwandten die That bezeugen konnte, der Beklagte ohne weiteres für ſchuldig gehalten wurde. Auch iſt es richtig, daß die Menſchen das Gewöhnliche und Hergebrachte lange nicht ſo hoch ſchätzen, daß ſie das Beſſere deßwegen auf die Seite ſetzen ſollten. Denn unſre Vorfahren mögen nun aus der Erde gewachſen oder aus einer großen Revolution gerettet werden ſeyn; ſo waren ſie doch ſicher ſehr gemeine, unwiſſende Leute, wenigſtens hält man die Erdenſöhne nicht für klüger: und alſo würde es ſehr widerſinnig ſeyn, wenn man ihre Anſtalten und Einrichtungen beybehalten wollte. Ueber dies iſt es in Anſehung der geſchriebenen Geſetze nicht gut, wenn man ſie immer ſo unverrückt ſtehen läßt. Denn ſo wie man in

---

nen auch Abdera war und Schöppenſtädt bey uns iſt. In der That mag man den Cumäern wohl Unrecht gethan haben. Man ſagte von ihnen, ſie hätten 300 Jahre lang am Meer gewohnt, und kein Wort davon gewußt; ſie hätten bedeckte Gänge gehabt, aber wenn es geregnet hätte, hätte ſie erſt ein Herold erinnern müſſen, daß ſie unter Dach gehen könnten. Strabo, L. XIII. pag. 924. Der erſtere Vorwurf ſcheint mir in ſich unbillig, denn er gründete ſich nur darauf, weil ſie keinen Zoll für Einfuhr und Ausfuhr nahmen; und den letztern erklärt Strabo ſelbſt dahin, daß ſie ihre bedeckten Gänge verpfändet hatten, und ohne Erlaubniß des Gläubigers ihrer ſich nicht hätten bedienen dürfen. Wenigſtens gereicht es ihnen nicht zur Schande, daß Heſiod aus ihnen herſtammte. Iſt aber das hier von A. angeführte Geſetz von ihnen, ſo läßt es ſich nur ſchlecht entſchuldigen. Doch iſt es immer erträglicher, als unſre alten Ordalien und die darauf folgenden Foltern.

den Künſten unmöglich Alles ſo deutlich niederſchreiben kann; ſo kann man auch die Grundgeſetze einer politiſchen Verfaſſung nicht ſo zu Papier bringen. Was wir ſchreiben, muß bey dem Allgemeinen ſtehen bleiben; die Vorfallenheiten ſelbſt aber ſind immer individuell. Es folgt alſo, daß allerdings manchmahl manche Geſetze verändert werden mußten.

Aber wenn man dieſe Frage in einer andern Rückſicht betrachtet, ſo wird man doch finden, daß in ſolchen Fällen wenigſtens die größte Vorſicht nöthig iſt. Wenn der Vortheil, den man durch die Veränderung eines Geſetzes erreichen will, nicht groß iſt; das Volk aber dadurch gewöhnt werden könnte, die Geſetze, die einmahl feſt geſetzt ſind, leichtſinnig aufzuheben: dann wird ſelbſt der Vortheil ſchädlich. Offenbar iſt es alsdann beſſer, lieber einige Mängel der Geſetze und einige Fehler der Regenten zu dulden. Denn ein Reformator, der einen oder der andern, wird gewiß nie ſo viel mit ſeiner Verbeſſerung nutzen, als er dadurch ſchaden wird, wenn er macht, daß das Volk verlernt, zu gehorchen. [97])

Das, was von der Veränderung der Künſte geſagt wird, iſt auch auf die Regierung nicht anzuwenden. Denn es iſt ſehr zweyerley, ob man eine Kunſt ändert oder ein

---

97) Die Richtigkeit dieſer Bemerkung iſt mit der Regierungsgeſchichte eines noch nicht ſehr lange abgegangenen Monarchen zu belegen. Monarchiſche Regierungsformen ſind dieſem Fehler ſehr ausgeſetzt; und ſehr jugendlich ſucht man hier und da die Reichsſtädte, und die Städte in der Schweiz lächerlich zu machen, das Volk ſehr an dem Alten hängen.

Geſetz. Das Geſetz hat an ſich keine Gewalt, Gehorſam zu erzwingen; nur die Gewohnheit, nach ihm zu leben, giebt ihm dieſe Kraft. Dieſe Gewohnheit aber kann nur durch die Länge der Zeit eingeführt werden. 98)

Jede ſchnelle Veränderung der alten Geſetze in neue ſchwächt alſo die ganze Gewalt der Geſetze: — und dann, wenn auch eine Veränderung räthlich ſeyn ſollte: ſo iſt doch noch eine große Frage: ob Alles anders werden ſoll; oder wie der Staat beſchaffen iſt, in welchem man reformiren will; und endlich ob ein ſolches Werk einem jeden Alltagsmenſchen, oder wem es aufzutragen ſey, denn das macht einen großen Unterſchied!

Wir wollen alſo dieſe Unterſuchung hier ſtehen laſſen; ohnehin gehört ſie nicht hierher.

---

98) Auch dieſe Bemerkung iſt ſehr richtig. Der Unterſchied zwiſchen den Wiſſenſchaften oder Künſten und den Geſetzen liegt auch noch darin, daß bey jenen nur der, welcher die Wiſſenſchaften treibt, und das dazu aus Ueberzeugung, nach einer verbeſſerten Methode zu handeln hat; wogegen, wenn die Geſetze verändert werden, Alle nach dem veränderten Geſetz auch ohne Ueberzeugung handeln müſſen.

Neunter Abſchnitt.

Inhalt.

Auch die Lacedämoriſche Staatsverfaſſung wird getadelt; doch mehr in Rückſicht auf das, was zu Ariſtoteles Zeit aus ihr geworden iſt.

Bey der Lacedämoniſchen [99]) und der Cretiſchen Staatseinrichtung, und beynahe bey allen andern, ſind zwey Dinge zu unterſuchen. Ein Mahl: ob ſie an ſich einer guten Staatseinrichtung, überhaupt genommen, gemäß ſind; und dann: ob ſie ihrem eignen beſondern Zweck angemeſſen, oder nicht ſelbſt dieſem entgegen ſind.

Es iſt ausgemacht, daß, wenn ein Staat wohl eingerichtet ſeyn ſoll, ſeine Bürger ſo wenig, als möglich iſt, mit den Arbeiten, die zu den gemeinen Bedürfniſſen des Lebens gehören, beſchäftigt ſeyn müſſen. [100]) Aber ſchwep

---

99) Man muß bey dieſem Abſchnitt überhaupt bemerken, da A. von den Lacedämoniern ſpricht, wie ſie zu ſeiner Zeit geweſen ſind. Und auch in ſo fern ſcheint er mir nicht alle Mahl zuverläſſig.

100) Ich habe ſchon bemerkt, daß die Athenienſer ſeit Solons Zeit eine andere Politik hatten, und die Geſchichte des Cleon beweiſet, daß ſogar Handwerker zu angeſehenen Aemtern kommen konnten. Dennoch muß auch bey dieſem Volk eine Geringſchätzung der mechaniſchen Künſte Ton geweſen ſeyn, indem ſie ſogar durch Geſetze verordnen mußten, daß der geſtraft werden ſollte, welcher einem Andern vorwerfen würde, daß er Handel treibe, wie Demoſthenes in ſeiner Rede gegen den Eubulides anführt, (p. 1308 Ed. Reisk.) Die Unter-

iſt es, zu beſtimmen, wie man dieſes zu Stand bringen ſoll. Denn ſo haben die Peneſten der Theſſalier dieſem Volk oft viel Unheil zugezogen; und eben ſo haben auch die Lacedämonier nicht wenig von ihren Iloten zu leiden gehabt. [101] Denn ſo wohl jene als dieſe ſcheinen immer nur zu warten, bis die Nation in ein großes Unglück fällt, um ſich dann zu rächen.

---

redung des Socrates mit dem Ariſtarchus, (Xenoph. Memor., L. II, C. 7.) beweiſet ebenfalls, daß man dergleichen Künſte und Gewerbe für unanſtändig gehalten habe, welches auch Plato's Geſetzgebung und Ariſtoteles überall zu erkennen geben. Daß aber dieſe Verachtung der Handarbeiten ſich auch auf den Ackerbau erſtreckte, war für die Griechen am ſchlimmſten. Die Römer waren gewiß ſo kriegeriſch als die Griechen, und in ihren beſten Zeiten war bekanntlich der Ackerbau ihr edelſtes Geſchäft. Selbſt zu den glänzenden Zeiten des Cäſar und Pompejus läßt noch Cicero den alten Cato auf den Feldbau eine Lobrede halten. Mir ſcheint die Verachtung des Ackerbaues ein Zeichen der roheſten Wildheit oder der weichlichſten Trägheit zu ſeyn. Rom ſtand bis an die Zeit ſeiner Aſiatiſchen Siege immer in der Mitte zwiſchen dieſen beyden Ausſchweifungen, und ich ſuche die Haupturſache der langen Dauer und des beſtändigen Wachsthums dieſes Staats vornehmlich in dieſer Beſchaffenheit ſeiner Sitten.

[101] Die Peneſten ſollen entweder Kriegsgefangene oder der Ueberreſt der Böotier geweſen ſeyn, welche in Theſſalien eingefallen waren, aber von den Theſſaliern wieder hinaus getrieben worden ſind. Es gefiel nämlich dieſen Böotiern ſo wohl in dem Land, daß viele derſelben zurück blieben, und ſich den Theſſaliern unter der Bedingung unterwarfen, daß ſie gegen eine jährliche Abgabe das Feld bauen wollten, wogegen die Theſſalier ſie weder außer Land führen noch verkaufen dürften. (Athen., L. VI, p. 264 Ed. Casaub.) Iſt dieſe Nachricht

Die Creter haben dergleichen Nichts zu leiden gehabt. Ich vermuthe, deßwegen, weil ihre Nachbarn, wenn ſie auch gegen ſie Kriege geführt haben, doch nie mit dergleichen Leuten ſich haben einlaſſen wollen, aus Beſorgniß, daß, da ſie ſelbſt alle ſolche Leibeigne hatten, ein Aufruhr unter dieſen ihnen ſelbſt nachtheilig werden möchte. Die Lacedämonier aber wurden von allen ihren Nachbarn einmüthig gehaßt. Die Argiver, die Meſſenier, die Arcadier, Alles war wider ſie. Und bey den Theſſaliern rebellirten die Peneſten gleich anfangs, als die Nation noch mit den Achäern, Perrhäbiern und den Magneten zu thun hatte. 102)

---

gegründet, ſo ſind die Peneſten etwa 60 Jahre nach dem Trojaniſchen Krieg entſtanden. Denn in dieſe Zeit ſetzt Thucydides die Geſchichte der Vertreibung der Böotier, L. I, C. 12.

Die Geſchichte und der Urſprung der Iloten oder Heloten iſt bekannt genug. Nur muß man ſie nicht mit den gemeinen Knechten der Lacedämonier verwechſeln. Sie waren eigentlich, wie die Peneſten, nur leibeigne Bauern, und ſo wohl die Lacedämonier als die Theſſalier hatten noch andere Knechte, die ſie zu häuslichen Dienſten, unter ganz andern Nahmen, gebrauchten.

102) Die Cretiſchen leibeignen Bauern hießen Periöcier, eigentlich Beywohner, und dieſe wurden bekanntlich gehalten wie die Freyen, nur daß ſie weder Waffen tragen noch die Gymnaſien beſuchen durften. Dieſe Behandlung und die Härte, mit welcher die Spartaner ihren Iloten begegneten, die nicht einmahl des öffentlichen Schutzes genoſſen, löſen den Zweifel des A. viel beſſer, als die Bemerkung des Philoſophen. Zumahl wenn, wie Athenäus auch ſagt, die Peneſten ſelbſt aus den überwundenen Perrhäbiern und Magneten entſtanden waren. Die Deutſche Geſchichte liefert in dem Bauernkrieg ein ähnliches

Es iſt jedoch, wenn auch ſonſt Nichts wäre, dieſe Einrichtung ſehr mühſam, und es erfordert viel Vorſicht, das Mittel recht zu treffen, wie man mit dergleichen Leuten umzugehen hat. Denn hat man zu viel Nachſicht gegen ſie, ſo überheben ſie ſich bald und wollen ſich den Herren gleich ſtellen; hält man ſie aber zu ſtrenge, ſo haſſen ſie den Staat, und ſuchen ihn mit Liſt zu ſtürzen. Es muß demnach von dieſer oder von der andern Seite bey allen denen, welche von dieſer Claſſe Menſchen ſo viel ausſtehen hatten, ein Fehler vorgegangen ſeyn.[103]

Beyſpiel von der Verzweifelung, in welche die allzu groſſe Bedrückung der arbeitſamen Claſſe dieſe Art Leute treiben kann.

[103] Ich finde zwar wohl, daß die Iloten Vorſteher gehabt haben, die Monemöcen hießen; allein ob ſie ſonſt irgend auf eine Weiſe organiſirt waren, oder ob der Staat ſelbſt eine andere Auſicht auf ſie hatte, als die, welche auf die grauſame Vertilgung und Minderung derſelben abzweckte, habe ich nicht. Wird nun eine Menge Menſchen ſo ganz ihrem Schickſal überlaſſen, ſo iſt es natürlich, daß weder Härte noch Gelindigkeit bey ihnen anſchlagen kann. Ehemahls haben die Deutſchen Politiker auch nicht gewußt, wie man ſich gegen unſre Bauern und Leibeignen verhalten ſoll. Zu unſrer Zeit iſt man billiger und geht den gelindern Weg. Nur, dächte ich, ſollte man auch darauf denken, daß man dieſe Gelindigkeit dem Landvolk nützlich machte. Gewöhnlich glaubt man, die Entlaſſung der Leibeigenſchaft ſey das Höchſte, was man dieſen Leuten geben könne. Giebt man ihnen nicht auch Eigenthum, Mittel zum Gewerbe, und eine ihrem Stand gemäſſe Erziehung; ſo iſt dieſe Entlaſſung, den Bauern und dem Staat, eben ſo ſchädlich als gefährlich. Nur ſo muß man, in den Grenzen einer billigen Politik, die Warnung des Ariſtoteles gegen allzu groſſe Gelindigkeit verſtehen. Ich bemerke dieſes hier abermahls, weil ich beſorge, daß die Entlaſſung der Leibeignen, bey Vie-

Eben ſo war auch die große Nachſicht, welche die Lacedämonier gegen ihre Weiber hatten, dem gemeinen Wohl und dem Zweck des Staats zuwider. Denn ſo wie ein Haus in Mann und Weib getheilt iſt; ſo muß man auch beynahe zwey Theile in einem Staat annehmen, nämlich die Männer für den einen, für den andern die Weiber.

Da, wo alſo die Einrichtung mit den Weibern nicht gut iſt; da iſt die Hälfte des Staats ſo gut als ohne Geſetz. Und das war der Fall in Lacedämon. 104) Der Geſetz-

---

len, mehr eine falſch berechnete Finanz-Operation, als eine Folge großmüthiger Geſinnungen iſt. Dieſe werde ich nur da finden, wo den Entlaſſenen Eigenthum, oder doch mäßige Erbpachte, Verſicherungen eines Unterkommens für ihre Kinder, eine gute religiöſe und bürgerliche Erziehung, und eine billige, nicht von der Willkühr abhängende, Dorfordnung gegeben wird.

104) Eben dieſen Vorwurf wiederhohlt A. im 5ten Kap. des erſten Buchs der Rhetorik; und Euripides läßt ſogar den alten Peleus ſchon, der Helene ſagen, daß bey ihrer Art zu leben kein Lacedämoniſches Weib keuſch und tugendhaft ſeyn könne, — aus welcher Stelle, wenn nicht der Poet aus National-Haß ſo geſprochen hat, zu muthmaßen wäre, daß Lycurg nur mehr Ordnung in die vorher ſchon übliche Gymnaſtik der Weiber gebracht, und ſie nicht ſelbſt eingeführt hätte. Alle die Vorwürfe aber, welche A. hier und in dem Folgenden den Lacedämoniſchen Weibern macht, ſcheinen ſo wenig gegründet, daß man, wie Plutarch, der dieſes Urtheil des A. ſehr tadelt, (Vit. Lycurg., C. 15.) ſagt, in Sparta nicht ein einziges Beyſpiel von einem Ehebruch aufzuweiſen hatte. In der That iſt es auch wohl ſchwer zu begreifen, wie Sparta hätte beſtehen können, wenn die in den Gymnaſien und Kampfplätzen mitlaufenden und ringenden Spartanerinnen ſo ausſchweifend ge-

geber dieſes Volks wollte die Nation tapfer und hart machen; und bey den Männern hat er ſeinen Zweck offenbar erreicht, aber für die Weiber hat er nicht gehörig geſorgt. Denn dieſe leben wie ſie wollen, ungezwungen und in aller weiblichen Ueppigkeit. Die natürliche Folge dieſer weiblichen Sitten mußte ſeyn, daß man anfing nach Reichthümern zu trachten; zumahl da, wo die Weiber ſo viel über die Männer vermögen, wie es beynahe in allen kriegeriſchen Nationen gewöhnlich iſt, außer etwa bey den Celten, 105) oder den Völkern, bey welchen die

---

weſen wären, wie A. ſie beſchreibt, noch in welchem Geiſt Lycurg die vom Xenophon, (de Republ. Lac., C. 1.) beſchriebene verſchämte Sitte bey den Ehen hätte einführen können, nach welchen ſelbſt die Verheuratheten nur heimlich zu ihren Weibern ſchleichen durften, und es ſich zur Schande rechneten, wenn man ſie zu den Frauen hin-, oder von ihnen weggehen ſah. Daß aber die Lacedämoniſchen Weiber nach dem Lyſander ſehr verwildert ſind, bemerkt Plutarch ſelbſt in der angeführten Stelle.

105) Die Alten nannten beynahe alle nördliche Völker Celten: und obgleich A. in ſeinem Büchlein de Mundo das eigentliche Gallien nicht unrichtig beſchreibt, indem er die Inſeln Britanniens über ſie ſetzt; ſo verbindet er ſie doch, ſelbſt da, mit den Scythen, und die Nachrichten, welchen er in vorliegender Stelle folgt, verwechſelten ſie wohl eben ſo, wie ſie bey dem Athenäus, B. XIII. S. 603, wo ihnen eben dieſer Vorwurf gemacht wird, mit den Thraciſchen Völkern verwechſelt werden. Wenigſtens erinnere ich mich nicht, irgend wo geleſen zu haben, daß die Galliſchen Celten dieſes Laſter getrieben hätten. Die Bemerkung des A. iſt hier überhaupt nicht an ihrem Ort, da in Sparta, obgleich nur eine Platoniſche, aber doch eine Mänerliebe geſetzmäßig war. Xenoph. de R. L., C. 3.

männliche Liebe Sitte iſt. Die Mythologie hat deßwegen nicht ungeſchickt den Mars mit der Venus gepaart, denn alle die kriegeriſchen Völker ſind entweder gegen die Männer oder gegen die Weiber gleich unenthaltſam. Und ſo erging es denn auch den Lacedämoniern, bey welchen die Weiber vielen Einfluß auf die Regierung des Staats hatten; denn es kommt auf eins hinaus, ob die Weiber ſelbſt regieren, oder ob die Männer regieren müſſen, wie die Weiber wollen.

Zu den gemeinen Geſchäften des Lebens iſt die Kühnheit ohnehin unnütz; hat ſie aber ihren Nutzen in dem Krieg, ſo waren doch die Spartaniſchen Weiber auch da nichts nütze. Das haben wir bey dem Einfall der Thebaner geſehen, denn da halfen ſie dem Staat nicht einmahl ſo viel als die Weiber in andern Städten thun, hingegen machten ſie mehr Lärm als die Feinde ſelbſt. 106)

---

106) Dieſes geſteht auch Plutarch im Ageſilaus, K. 31. Allein A. verkennt die Abſicht des Geſetzgebers. Er wollte durch ſeine Erziehung der Weiber dieſe ganz und gar nicht kriegeriſch machen. Wenn auch die Spartanerinnen dann und wann, in den Meſſeniſchen Kriegen, zufällig gegen Männer gefochten haben; ſo iſt doch kein Beyſpiel vorhanden, daß ſie je abſichtlich mit in den Krieg gezogen wären, oder daß ſie die Kriegsübungen in Reihe und Gliedern mitgemacht hätten, oder daß ſie nur entweder ſelbſt in Schaaren eingetheilt oder den Moiren zugetheilt worden wären. Der Geſetzgeber wollte nur: daß ſie ſtarke, geſunde Kinder empfangen, gebären, ernähren ſollten; daß ſie, wie ſie auch noch zur Zeit des Ageſilaus thaten, (Plut. V. Ageſ., C. 29.) den Tod ihrer für das Vaterland geſtorbenen Männer und Kinder männlich tragen ſollten; und vielleicht auch, daß die Weiberliebe ſelbſt ſeine Jünglinge nicht entnerven ſollte. Den erſten dieſer Zwecke hat die bekannte Antwort

In den erſten Zeiten des Lacedämoniſchen Staats war nun zwar die Freyheit der Weiber noch nicht nachtheilig, denn die Männer waren damahls meiſt in auswärtige Kriege verwickelt, mit den Argivern, den Arcadiern, den Meſſeniern. Da aber dieſe nachher nach Haus kamen, und Ruhe hatten, da waren freylich die Männer, die zu der Kriegs-Diſciplin, welche viel Gutes in ſich hat, gewöhnt waren, ſehr leicht nach dem Willen des Geſetzgebers zu ſtimmen. Aber anders war es mit den Weibern. Denn als, wie man ſagt, Lycurg auch dieſe durch Geſetze in Ordnung bringen wollte, da widerſetzten ſie ſich, und der Geſetzgeber mußte von ſeinem Vorhaben abſtehen. Das mag alſo die Urſache geweſen ſeyn, warum die Spartanerinnen ſo viel Freyheit gehabt haben, und dem Geſetzgeber iſt alſo die Schuld nicht beyzumeſſen. [107] Hier iſt jedoch nicht die Frage: ob der Geſetzgeber Recht oder

---

der Gorgo: daß die Spartanerinnen allein verdienten, den Männern zu gebieten, weil ſie allein Männer gebören; ſchön ausgedruckt.

[107] Dieſes allerdings ganz unrichtige Urtheil des Ariſtoteles tadelt Plutarch im Leben des Lycurg, K. 14. Und aus eben dieſer Lebensbeſchreibung iſt bekannt, daß es die Männer und Jünglinge waren, welche ihm am meiſten widerſtanden haben. Die Wegſchaffung aller zur Ueppigkeit dienenden Künſte, das Verbot der geldenen und ſilbernen Münzen, die gleiche Vertheilung der Güter, alles das nahm den Frauen ſo viel, als den Männern; und die ſtrenge Sitte, die der Geſetzgeber den Weibern vorſchrieb, beweiſet genug, daß dieſe ihm nicht widerſtanden haben. Vermuthlich wurde A. verleitet, ſo zu urtheilen, weil Lycurg keine beſondern Weiberaufſeher beſtellt hat. Allein wenn die Männer in guter Zucht gehalten werden, ſo folgt das Uebrige von ſelbſt; wie die Geſchichte der Römer

Unrecht gehabt hat; ſondern ob überhaupt ſeine Einrichtung gut war oder nicht. Und daß ſie in Anſehung der Weiber nicht gut war, erhellet, wie vorhin bemerkt worden iſt, daher, weil ihre Aufführung nicht allein den Staat entehrte, ſondern auch die Männer ſelbſt veranlaßte, immer darauf zu trachten, wie ſie nur mehr Geld bekommen mögen.

Außer dem, was wir bisher an der Lacedämoniſchen Geſetzgebung auszuſetzen gefunden haben, möchte wohl auch noch ein Widerſpruch in der Einrichtung, die der Geſetzgeber mit den Gütern getroffen hat, zu bemerken ſeyn. Denn es hat ſich ergeben, daß einige ſeiner Bürger ſehr viel, andere ſehr wenig Güter beſaßen, wonach denn die Liegenſchaften bald in ſehr wenig Hände fallen mußten. Das war nun ein großer Fehler in ſeiner Geſetzgebung.

Freylich machte er es zu einer Schande, wenn Jemand ſein Eigenthum verkaufte oder dem Andern das ſeine abkaufte; und das war gut: aber daſſelbe zu verſchenken, oder Jemanden zu legiren, das war Jedermann erlaubt. Die Veräußerung war alſo immer auf dieſem Weg ſo gut als auf dem andern möglich. 108)

---

beweiſet, bey welchen der Mann der einzige Wächter ſeiner Frau und ſeiner Töchter war.

108) Dieſe Beſchuldigung iſt noch weniger gegründet als die vorige. Man weiß, daß Lycurg weder ſolche Schenkungen noch ſolche Teſtamente eingeführt oder erlaubt hat, ſondern daß ſeine ganze Geſetzgebung nur dahin zielte, die Güter unter den Bürgern immer in gleichem Maaß zu erhalten. Polyb. Fragm., L. VI, C. 45 et 48. Erſt in der Zeit zwiſchen der Eroberung von Athen und dem dritten edeln, unglücklichen Agis hat

In Lacedämon ſind beynahe zwey Fünftel weibliches Gut; theils weil es dort viel einzige Erbinnen giebt, theils weil ſie große Ausſtattungen zu geben pflegen. Viel beſſer wäre es aber geweſen, wenn ein Geſetz alle Ausſtattung verboten, oder wenn es dieſe wenigſtens auf eine geringe oder doch eine mäßige Summe beſtimmt hätte. Nun aber kann Jeder ſeine einzige Tochter mit ihrem ganzen Erbe geben, wem er will. Stirbt er alsdann, und macht kein Teſtament, ſo kann der Schwiegerſohn wieder das auf dieſe Art mit ſeiner Frau erheurathete Vermögen weiter vermachen, wem er will. 109) Daher kommt es aber auch, daß das Land, das funfzehn hundert Mann zu Pferd und dreyßig tauſend Mann zu Fuß erhalten könnte, nun kaum tauſend Mann aufbringen kann. 110) Dieſer Erfolg beweiſet demnach, daß ihre Einrichtung, von der Seite,

---

ein gewiſſer Epitadeus, aus Haß gegen ſeinen Sohn, ein Geſetz gegeben oder veranlaßt, welches die Erlaubniß gab, daß Jeder ſein Vermögen vermachen und verſchenken könne, wem er wolle. Plut. V. Agis, C. 5. d.

109) Dieſe Stelle ſcheint wegen ihrer Kürze einige Dunkelheit zu haben. Ich glaube aber, ſie leidet keinen andern Sinn als den, welchen ich ihr gegeben habe, und welcher mit der Erklärung des Ubbo Emmius, (Descr. Reipubl. Laced.,) übereinſtimmt.

110) Dieſe Schätzung bezieht ſich vermuthlich auf die 30,000 Portionen, in welche Lycurg das ganze Gebiet eingetheilt hat. Von dieſen 30,000 Bürgern, deren jeder eine Portion erhielt, mögen 6000, oder 9000, (denn die Zahl iſt ungewiß,) in der Stadt ſelbſt gewohnt haben. Daß aber nachher in der Stadt kaum 700 Bürger gewohnt haben, und daß von dieſen nur hundert im Beſitz des Landes geweſen wären, bezeugt Plutarch im Leben des Agis, K. 5.

fehlerhaft war. Ein einziger Unglücksfall hat den ganzen Staat niedergeworfen, und Sparta iſt bloß aus Mangel an Leuten zu Grund gegangen. 111)

Unter den erſten Königen ſoll Lacedämon noch neue Bürger angenommen haben, wie man ſagt, und deßwegen ſoll auch damahls, ungeachtet der vielen Kriege, doch nie ein Mangel an Leuten geweſen ſeyn; vielmehr ſollen damahls allein in Sparta zehn tauſend Bürger gewohnt haben. Aber das mag nun wahr ſeyn oder nicht; ſo iſt es immer beſſer, daß die Anzahl der Bürger durch die Gleichſtellung des Vermögens der Bürger vermehrt werde. Die Geſetze der Lacedämonier, welche die Abſicht hatten, die Zahl der Bürger zu vermehren, arbeiteten aber gerade dieſem Mittel entgegen. Denn da der Geſetzgeber die Zahl des Volks, ſo viel er konnte, vermehren wollte, ermunterte er ſie auf alle Weiſe, Kinder zu zeugen. Die, welche drey hatten, befreyte er von allen Wachten; wer ihrer vier hatte, brauchte keine Abgaben mehr zu bezahlen. Gewann nun aber der Staat auch durch dieſe Einrichtung viel Bürger, ſo mußten doch, da die Güter ſo ungleich vertheilt waren, nothwendig die meiſten dieſer Bürger in Armuth leben. 112)

111) Nämlich die Schlacht bey Leuctra; gewiß aber weit mehr die Abweichung von den Geſetzen des Lycurg, wie Xenophon am Schluß ſeines Büchleins von den Lacedämoniern bemerkt.

112) Es iſt nicht abzuſehen, ob A. dem Lycurg oder der Abweichung von den Geſetzen deſſelben dieſen Vorwurf macht. L. ſcheint ihn weniger zu verdienen. Das iſt zwar nicht zu läugnen, daß, da nach deſſen Einrichtung nur Ein Kind die väterliche Beſitzung haben konnte, die andern Kinder, in einem Staat, in welchem Ackerbau, Handel und Gewerbe ver-

Auch die Anſtalt mit den Ephoren war nicht gut. 113) iese Magiſtraten haben die Entſcheidung und Anordnung r wichtigſten Geſchäfte dieſes Staats in der Hand; dennoch werden ſie aus dem Volk gewählt. Es geſchieht alſo icht ſelten, daß ſehr arme Leute zu dieſen erſten Stellen elangen, alſo Leute, die, wegen ihrer Armuth, ſich leicht rkaufen laſſen. Und daß das ihnen auch begegne, haben

---

boten waren, meiſt in Armuth fallen mußten: allein da die vielen Kriege dieſes Volks immer viel junge Leute aufrieben, und nach Lycurgs Einrichtung immer eine groſſe Zahl Gleichbegüterter übrig blieb; ſo konnten die Armen, nach dem Vorſchlag des Plato, und nach der Gewohnheit der Griechen, durch Kolonien auswärts verſorgt werden. L. hatte alſo durch die Anſtalten, welche er machte, um die Volksmenge zu vermehren, im geringſten nicht ſeinen eignen Anordnungen Schwierigkeiten in den Weg gelegt, zumahl da ein Spartaner im Anfang ſo wenig zu ſeinem Unterhalt brauchte. So wie aber nachher die Güter in ſo wenig Hände kamen, da war freylich entweder das Geſetz fruchtlos, weil Niemand Kinder auf die Welt ſetzen wollte, die er nicht ernähren konnte, oder es bürdete dem Staat eine Laſt auf, die er nicht tragen konnte. Der Fall war bey dem Papiſch-Poppäiſchen Geſetz in Rom der nämliche. Reichthum und Armuth ſind beyde der Bevölkerung zuwider; wo ſchlechte Sitten ſind, und wo die Sitten gut ſind, wird man ſolche Geſetze nicht brauchen.

113) Daß die Ephoren nicht vom Lycurg, ſondern lange hernach erſt, entweder vom Chilo, oder, wie A. ſelbſt, im 11ten Abſchn. des 5ten B., geſteht, von dem König Theopompus eingeſetzt worden ſind, iſt bekannt. Sie waren anfangs für Sparta wohl nichts anderes, als was die Volks-Tribunen in Rom geweſen ſind, wurden aber wahrſcheinlich in Sparta verdorben, wie dieſe in Rom. Daß A. hier von der Epoche ihres Verfalls ſpricht, iſt offenbar. Aber ſie fielen nachher noch immer tiefer.

wie vordem, und erſt neulich in der Sache der Andrier [114] geſehen; denn da ſich einige Ephoren hatten beſtechen laſſen, iſt endlich, ſo viel an ihnen lag, die ganze Stadt verdorben worden.

Ihre Gewalt iſt über dies zu groß und beynahe tyranniſch; dadurch aber haben ſie ſelbſt die Könige gezwungen, ihnen zu ſchmeicheln und um ihre Gunſt zu bitten. [115] Dieſes hat denn dem Staat einen unglaublichen Schaden gebracht, weil derſelbe nun aus einer Ariſtokratie ganz demokratiſch geworden iſt. So viel iſt indeſſen nicht zu läugnen, daß das Ephorat die Staatsverfaſſung zuſammen hält, weil das Volk, das durch ein ſolches Amt auch Theil an dem Regiment bekommt, beruhigt wird.

---

114) Was für eine Sache A. hier meint, iſt nicht bekannt. Einige wollen glauben, ſie habe die Inſel Andria betroffen. Dieſe Inſel ſelbſt war aber immer von geringer Bedeutung. Andere glauben, A. ziele hier auf eine Veränderung bey den öffentlichen Mahlen, die anfangs in Sparta, wie in Creta, Andrien genannt wurden. Da aber dieſe zu A. Zeit ſchon Phiditien hießen, ſo iſt auch das nicht wahrſcheinlich. Ich habe übrigens doch die leztere Bedeutung angenommen, indem man ſich allenfalls denken kann, daß, bey dem zunehmenden Unterſchied des Vermögens einiger Bürger vor den andern, die Reichen ſich auch hier Nachſicht von den Ephoren erkauft haben mögen.

115) Es wird ſchwer zu entſcheiden ſeyn, ob nicht die Könige ſelbſt an dem Uebergewicht der Ephoren ſchuld waren, und die Gewalt derſelben vergrößerten, wenn ſie dieſelbe brauchten, um ihre Abſichten durchzuſetzen; ſo wie Pompejus und Cäſar die Volks-Tribunen, und eine falſche Politik der Höfe des Mittelalters die Geiſtlichkeit oft mächtiger machte, um durch

Es mag alſo dieſe Einrichtung entweder zufällig ent-
nden, oder von dem Geſetzgeber abſichtlich eingeführt
rden ſeyn; ſo iſt ſie doch im Ganzen nützlich. Denn
n ein Staat ſich erhalten ſoll, ſo müſſen alle ſeine
ile ſo zuſammen geordnet ſeyn, daß ſie immer in dem
mlichen Verhältniß bleiben wollen. Und das konnte in
Sparta möglich ſeyn. Denn die Könige blieben, was ſie
ſen ſollten, weil ſie mit ihrem Anſehen und mit der Ehre,
du ſie im Staat genoſſen, zufrieden ſeyn konnten; die
Vornehmern waren mit ihren Stellen im Senat ebenfalls
zufrieden, denn dieſe Stellen waren der Lohn ihres Werths;
das Ephorat aber genügte dem Volk, denn es wird aus
dem ganzen Volk beſetzt. Und allerdings ſoll es auch aus
dem ganzen Volk beſetzt werden, aber nicht auf die Art,

ſie ihre Zwecke zu erreichen. Denn wenn wir dem Cleomenes glauben dürfen, ſo wären ſie anfangs nur eine Art von Dienern der Könige geweſen, welche bey deren Abweſenheit im Gericht geſeſſen hätten. Erſt lange nach ihrer Anſtellung hätte ein gewiſſer Aſtorobus um ſich gegriffen und die Rechte dieſes Amtes erweitert. Plut. V. Cleom., C. 10. Aber dieſe Angabe des Cleomenes, die er nur vorbringt, um den Mord der Ephoren zu verſchönern, ſcheint mir verdächtig, weil die Könige in den älteſten Zeiten ſchon den Senat an der Seite, und in dem bürgerlichen Regiment für ſich allein wenig Gewicht hatten. Eben ſo ſcheint mir auch die Auskunft über die Ephoren verdächtig, welche dem Agis gegeben wurde, daß nämlich dieſe Ephoren nur das Recht gehabt hätten, zu entſcheiden, wenn die Könige von zweyerley Meinung geweſen wären, (Plut. V. Agis, C. 12;) denn Jedermann weiß, wie eigenmächtig ſie allein handelten, und wie wenig die Könige außer dem Krieg vermochten.

wie es nun zu geſchehen pflegt, denn das iſt ein bloßes Kinderſpiel. [116])

Ferner da dieſe Ephoren nur gemeine Bürger ſind, und doch das höchſte Gericht in dem Staat in Händen haben ſollen, ſo wäre es beſſer, wenn ſie nach geſchriebenen Geſetzen ſich richten müßten, und nicht nach ihrer Willkühr verfahren dürften. [117])

---

116) Die Ephoren wurden vermuthlich eben ſo gewählt wie die Senatoren. Plutarch beſchreibt dieſe Wahl in dem Leben des Lycurg, K. 26. Es wurden nämlich gewiſſe auserleſene Männer in ein Zimmer verſchloſſen, vor welchem das Volk verſammelt war. Dieſe Männer konnten nur das Beyfall-klatſchen der Menge hören, aber was in der Gemeinde vorging, konnten ſie nicht ſehen. Wenn nun dieſe Männer beyſammen waren, dann wurden die Candidaten, die ſich um die Stelle bewerben hatten, einzeln, durch die Menge geführet, und das Volk gab bey jedem durch Beyfall-klatſchen zu verſtehen, ob er gefiele oder nicht. Die verſchloſſenen Männer bemerkten dann, der wievielſte den allgemeinſten Beyfall erhalten habe; und der wurde zu dem Amt beſtellt. Etwas Aehnliches iſt noch in einigen Schweizer-Cantons üblich; und ſo gar abgeſchmackt ſcheint dieſe Art, die Vorgeſetzten zu wählen, doch nicht.

117) Es iſt bekannt, daß Lycurg keine geſchriebenen Geſetze geduldet hat. Indeſſen iſt dieſe Bemerkung des A. ſehr richtig. Der Hauptfehler der ſpätern Lacedämoniſchen Staatsverfaſſung war aber, daß ſie der Volksverſammlung ſelbſt alle Kraft benahm, und hingegen den Ephoren, die das Volk repräſentiren ſollten, nicht nur eine negative Stimme gab, wie die Römiſchen Tribunen ſie hatten, ſondern eine entſcheidende; und das nicht allein in Staatsſachen, die ſie größten Theils, und im Finanz-Sachen, die ſie ganz in Händen hatten, ſondern auch in bürgerlichen Sachen. Zu Lycurgs Zeiten war die Volksverſammlung noch von Gewicht, und A. giebt in der Folge ſehr

Auch iſt die Lebensart der Ephoren gar nicht der Einrichtung des ganzen Staats gemäß, denn ſie iſt allzu frey. In andern Dingen übertreiben ſie aber die Strenge ſo ſehr, daß Niemand es ertragen kann, ſondern Jeder

wichtige Gründe an, warum man auf dieſe oft großes Vertrauen ſetzen könne. Erſt haben Polydoras und Theopompus, etwa anderthalb hundert Jahre nach dem Lycurg, dem Geſetz, welches dem Volk nur, wie billig, das Propoſitions-Recht verſagt hatte, noch beygefügt: daß auch, wenn das Volk Etwas beſchließe, dieſes den Senat und die Könige, in ſo fern es denſelben mißfiele, nicht binden ſollte. Plut. V. Lyc., C. 6. Mir iſt wahrſcheinlich, daß die Könige, um dieſe Verfälſchung des Geſetzes zu decken oder zu verſüßen, das Ephorat als einen Ausſchuß aus dem Volk eingeführt haben und daß ſie dieſem Amt alle die Rechte aufgetragen haben, welche die Volksgemeinde vorher hatte. Da nun dieſe nicht nach Geſetzen erkannte, als ſo weit Lycurgs Geſetze gingen; ſo haben ſich die Ephoren auch nicht binden laſſen wollen, und die Könige glaubten wohl, daß ſie dieſe eher würden gewinnen können, als das Volk. Wahrſcheinlich konnten ſie es aber auch. Denn die Vorſicht der Ephoren in der Sache des Pauſanias und die Warnung, welche dieſem von einem der Ephoren gegeben worden iſt, ſcheinen mir lange des Lobes nicht würdig, das man ihnen zu geben pflegt. Uebrigens erſetzte aber doch das allenfalls den Mangel, den A. hier nicht unbillig rügt, daß die Ephoren doch nur Ein Jahr lang bey ihrem Amt blieben, und daß ſie nach dem Verfluß dieſes Jahrs zur Verantwortung gezogen werden konnten. Wenigſtens wurde Lyſander, der treue Gehülfe des Agis, nachdem er aus dem Amt getreten war, von ſeinem Nachfolger wegen ſeiner Amtsführung vor Gericht gefordert. Plut. V. Agis, C. 12.

heimlich dem Geſetz zu entgehen ſucht, und ſich doch jeder Wolluſt hingiebt.

Nicht weniger iſt Vieles an ihrem Senat der Alten auszuſetzen. Wahr iſt es, wenn dieſe Alten ganz würdig, ganz zu jeder Rechtſchaffenheit und Tugend erzogen wären, ſo dürfte man glauben, daß ihr Senat der Republik ſehr nützlich ſeyn müßte; und doch iſt es immer noch zweifelhaft, ob es rathſam iſt, Jemanden die Verwaltung der wichtigſten Dinge für ſein ganzes Leben anzuvertrauen. Denn der Geiſt altert ſo gut, als wie der Körper. Sind aber die Alten, die den Senat beſetzen ſollen, vollends ſo beſchaffen wie die Lacedämoniſchen, denen der Geſetzgeber ſelbſt nicht trauete, dann iſt eine ſolche Einrichtung noch weniger ſicher. Denn es iſt offenbar, daß die Mitglieder des Lacedämoniſchen Raths Vieles im Staat nach Geſchenken und Gunſt verrichten. Sie hätten alſo wenigſtens angehalten werden ſollen, von ihrer Amtsführung Rechenſchaft abzulegen; aber das geſchieht nicht. Zwar könnte man ſagen, daß die Aufſicht der Ephoren auf alle Magiſtraten das Alles überflüſſig mache. Selbſt aber dieſe Gewalt, die den Ephoren gegeben worden iſt, iſt zu groß; und auf dieſe Art wollte ich nicht, daß man Rechenſchaft fordere.[118])

---

118) Xenophon ſpricht ſehr anders von dieſem Senat im 10ten Kapitel. A. führt keine Fälle an, welche dieſen Körper verdächtig machen könnten, und mit Unrecht ſcheint er mir das zu tadeln, daß ein Alter von ſechzig Jahren bey den Senatoren erforderlich war, ſo wie auch, daß ſie lebenslang bey ihrem Amt blieben. Eben dieſes war auch der Fall in Rom,

Selbſt die Wahl der Senatoren nach dem **Urtheil,** as über ſie gefällt wird, iſt kindiſch; und daß ein Candiat zu einem Amt, das an dem Regiment Theil hat, daß er ſelbſt darum bitten dürfe, iſt nie zu rathen. Denn er eines ſolchen Amtes würdig iſt, muß dazu beſtellt erden, er mag wollen oder nicht. Der Spartaniſche Geſetzgeber hat aber dieſe Aemterbeſetzung in eben dem Geiſt feſt geſetzt, in welchem er ſeinen übrigen Staat eingerichtet hat. Da er den Ehrgeitz allen ſeinen Bürgern einzupflanzen ſuchte, ſo bediente er ſich auch dieſer Leidenſchaft bey ihren Rathswahlen. Denn nur der Ehrgeitzige wird um eine Stelle bey dem Regiment bitten wollen. Und doch ſehen wir, daß dieſer Ehrgeitz und der Geldgeitz gerade am lebhafteſten die Menſchen zu vorſätzlichen Laſtern treiben.[119])

Was ihre Könige betrifft, ſo werde ich an einem andern Ort unterſuchen: ob es überhaupt einem Staat gut

---

und ihr Amt erforderte, daß immer die Nämlichen im Zuſammenhang blieben. Daß ſie aber nicht Rechenſchaft geben durften, war, dünkt mich, natürlich. Denn nicht die rathenden Stellen, ſondern nur die ausführenden, können einer ſolchen Verantwortung unterworfen werden.

119) Daß die Römer ebenfalls, wo nicht um Senator-Stellen, doch um alle ihre Aemter bitten mußten, iſt bekannt. Mir ſcheint aber, A. ſchiebt dem Lycurg einen Gedanken unter, den er nicht hatte. Nichts war der Wahlfreyheit des Volks günſtiger, als das, daß Jeder, der in den Senat wollte, ſich melden konnte. Wäre das nicht geweſen, ſo hätte der Vorſchlag oft bloß die Günſtlinge derer, welche das Recht, vorzuſchlagen, gehabt hätten, betreffen können.

iſt, von Königen beherrſcht zu werden oder nicht. Sollen aber Könige ſeyn; ſo iſt es wenigſtens beſſer, daß man ſie wähle nach dem Werth, den ein Jeder beſitzt, nicht wie es heut zu Tage geſchieht. Daß aber der Lacedämoniſche Geſetzgeber ſelbſt nicht gehofft hat, die Könige ſeiner Nation gut und ihrer Stelle würdig zu machen, das iſt offenbar. Ueberall beweiſ't er, daß er auf ihre Rechtſchaffenheit kein Vertrauen ſetzte. Deßwegen ſtellte er ihnen immer Leute an die Seite, die ihnen zuwider ſind, und deßwegen glaubt man in Sparta, daß es dem Staat ſehr zuträglich wäre, wenn die Könige uneins ſind. [120])

Auch ihre öffentlichen Mahlzeiten, die ſie Phiditien nennen, ſind von ihrem erſten Geſetzgeber gar nicht gut eingerichtet worden. Es ſollten, wie in Creta geſchieht, auch da die Speiſen vom Staat hergegeben werden. Das geſchieht aber nicht, ſondern jeder Spartaner muß ſein Eſſen von Haus mitbringen, und das müſſen auch die Allerärmſten, die ſo viel nicht aufzubringen vermögen. Deßwegen hatte auch dieſe Einrichtung eine der Abſicht des Geſetzgebers gerade entgegen geſetzte Wirkung. Er wollte

---

120) Da Lacedämon nur ſcheinbar ein Königreich ſeyn ſollte, ſo ſehe ich in der That nicht, wie A. die Weisheit des Geſetzgebers tadeln konnte, welcher die Gewalt des Königs mäßigte, indem ja ſonſt der Staat abſolut-monarchiſch geworden wäre. Lycurg ſelbſt ſetzte den Königen übrigens nur den Rath der Alten an die Seite; und daß zwey Könige in Sparta ſeyn ſollten, war bekanntlich eine ſehr alte Einrichtung, die mehr zufälligen Umſtänden als einer abſichtlichen Geſetzgebung zuzuſchreiben war.

durch dieſelbe den Staat demokratiſcher machen, aber dieſe Anſtalt machte ihn gerade weniger demokratiſch, weil die ſehr Armen an dieſen Mahlen nicht leicht einen Antheil nehmen können, und es doch von je her bey ihnen ausgemacht war, daß, wer ſeinen Beytrag zu dieſen Mahlen nicht hergeben kann, daß der auch keinen Theil mehr an den Staatsämtern haben ſoll.[121])

Schon Mehrere haben ferner mit Grund bemerkt, daß ihr Geſetz von der Anführung der Flotte ſehr tadelhaft wäre, weil es eine Quelle von Aufruhr und Uneinigkeit eröffnet. Denn da neben den Königen, die doch ſonſt auf lebenslang des Feldherrn Amt bekleideten, noch Anführer der Flotte beſtellt wurden, ſo entſtand daraus ſo gut als noch ein Königreich.[122])

121) So lange die Güterlooſe in dem vom Lycurg geſetzten Verhältniß blieben, konnte nicht leicht Jemand außer Stand ſeyn, den Beytrag zu dem Mahl aufzubringen. Indeſſen iſt dieſe Kritik immer von dem Ariſtoteles übel angebracht worden. Denn Lycurgs Abſicht war gar nicht, den Staat dem Pöbel an die Hand zu geben. Die Antwort, die er einem Menſchen gab, der ihn fragte, warum er dem ganzen Volk nicht die Regierungsrechte hingegeben hätte, iſt bekannt. Er ſagte nämlich: Ich werde das thun, ſo bald du dein Hausweſen deinem Geſinde übergiebſt. Daß aber die Armen von Staatsämtern ausgeſchloſſen werden müßten, ſagt A. auf allen Seiten ſeines Werks.

122) In den älteſten Zeiten hatten die Lacedämonier ein Geſetz, das ihnen verbot, Schiffleute zu halten und Seekriege zu führen. Plut. Inſt. Lac. Sie mußten nachher von dieſem Geſetz abgehen. Aber darin blieben ſie beſtändig, daß der Anführer

Auch darüber verdient der Plan ihres Geſetzgebers billigen Tadel, wie Plato in ſeinem Buch über die Geſetze bemerkt, daß nämlich ihre Geſetze nur einen Theil der menſchlichen Tugenden, nämlich nur die kriegeriſchen, zum Endzweck haben. Denn da dieſe nur dazu dienen, um einem Volk die Oberherrſchaft über andere zu geben, ſo haben die Lacedämonier ſich zwar gehalten, ſo lange ſie um dieſe Oberherrſchaft ſtreiten mußten; aber, ſo bald ſie dieſelbe erhalten hatten, waren ſie verloren, weil ſie nicht gelernt hatten, die Ruhe zu genießen, und weil ſie ſonſt zu Nichts gewöhnt waren, als zum Krieg. [123])

---

der Flotte von dem Volk gewählt wurde, und daß derſelbe, wie es aus dieſer Stelle ſcheint, nicht eben ſo wohl wie die andern Kriegsämter unter den Königen ſtand. Nur Ageſilaus allein hatte die Anführung der Land-Armee und der Flotte unter ſich. Nicht ſo wohl dieſes Geſetz war es aber, das man tadelte, ſondern vielmehr das, daß der Anführer der Flotte nur Ein Jahr lang bey dieſer Stelle bleiben, und daß Niemand dieſelbe zwey Mahl auf ſich haben konnte. Gewöhnlich pflegt man das Wort ἐπὶ, deſſen A. ſich hier bedient, ſo zu erklären, als ob die Nauarchen gegen die Könige gewählt worden wären. Ich finde aber keinen Grund zu dieſer Behauptung, ſondern überſetze es lieber: neben den Königen, leſe auch lieber ἀϊδίοις, als ἀΐδιος. Denn letzteres müßte ſich auf die Nauarchie beziehen, welche nie auf lebenslang gegeben wurde. Der Beyſatz: οὖσι στρατηγοῖς ἀϊδίοις, will, dünkt mich, ſo viel ſagen, daß, weil die Könige lebenslang das Generalat auf ſich hatten, ihnen auch die Anführung der Flotte hätte zukommen ſollen.

123) Dieſe Bemerkung macht Plato in dem erſten Buch von den Geſetzen. Wenn ich mir aber die Lage der Lacedämonier

Und dieſer Irrthum war wichtig. Zwar haben ſie Recht, wenn ſie ſagen, daß die Dinge, um welche die

denke, wie ſie zu den Zeiten des Lycurg war: ſo ſcheint mir, ihr Geſetzgeber trachtete nur darauf, ſein Volk in den Stand zu ſetzen, ſich gegen ſeine Nachbarn zu vertheidigen, und es war, wie mich dünkt, nur die Habſucht der Athenienſer, welche die Spartaner weiter zu greifen beynahe genöthigt hat. Das Verbot des Geldes, die Sorgfalt gegen die Errichtung einer Seemacht, die Beſchränkung der Könige in Friedenszeiten, die Errichtung eines Raths von ſechzigjährigen Männern, die Lebensart und Denkungsart des Lycurg ſelbſt, ſcheinen mir genug zu beweiſen, daß er ſein Volk nicht um des Krieges wegen zum Krieg zog. Selbſt Thucydides giebt den Spartanern das Zeugniß, daß ſie ihre Bundesgenoſſen nie zu irgend einem Beytrag für ihren Staat angehalten haben, L. I, C. 19: und die Rede, die dieſer Schriftſteller dem König Archidamus in den Mund legt, als der Peloponneſiſche Krieg angefangen werden ſollte, C. 80, beweiſ't genug, daß die ganze Anlage des Staats nicht auf Eroberungen abzweckte. Der Vorwurf, den Plato und A. dem Lycurg machten, ſcheint mir nur darauf gegründet, daß Lycurg Künſte und Wiſſenſchaften zu treiben verboten hat. Da aber ſeine Könige, ehe ſie ein Treffen lieferten, den Muſen opfern mußten; ſo ſcheint mir klar, daß er dieſes Verbot nicht, um die Wiſſenſchaften und Künſte dem Volk verächtlich zu machen, in ſeine Geſetze gebracht hat, ſondern nur deßwegen, weil er einſah, daß ein ſo kleines Land von 30,000 Bürgern unmöglich zugleich ſeine Freyheit behaupten, und auch die Künſte und Wiſſenſchaften, welche ohne Ueppigkeit oder doch ohne Reiz zur Ueppigkeit nie empor kommen, ſollte treiben können. Er ſorgte indeſſen genug dafür, daß ſeine Bürger auch in Friedenszeiten genug zu thun fänden. Denn die berufene Spartaniſche Ruhe

Menſchen ſich bemühen, durch Tugend erworben werden müſſen, und nicht durch Schlechtigkeit; aber darin haben ſie gefehlt, daß ſie dieſe Dinge für beſſer hielten, als die Tugend ſelbſt.

Auch haben ſie in der Verwaltung des Staatsvermögens ſehr gefehlt. Ihr Staat iſt immer ohne Geld, und doch haben ſie ſo große und wichtige Kriege zu führen gehabt. Ihre Abgaben werden ſchlecht bezahlt; denn da die Güter der Lacedämonier alle in Privat-Händen ſind, ſo ſieht Jeder dem Andern gerne nach. Ihr Geſetzgeber hat alſo auch da nichts Gutes geſtiftet. Denn indem er auf der einen Seite den Staat vom Geld entblößte, machte er dagegen auf der andern den Bürger deſto gieriger nach dem Geld.[124]

---

war nur Muße von Brotarbeit, nicht von Beſchäftigung. Auch fiel Lacedämon nicht wie Rom, weil ihm Nichts mehr zu beſiegen übrig war; ſondern weil, wie Jedermann weiß und ſagt, wie einer der Ephoren, als Lyſander das Geld, das er erbeutet hatte, dem Staat zuſchickte, voraus ſah, wie Plutarch im Leben des Lyſander, K. 17, ſo ſchön bemerkt, und wie lange vorher ein Orakel ſo wahr prophezeiht hatte, die Reichthümer, welche dieſer Staat durch ſeine Siege erworben hatte, ihn und ſeine Bürger verdorben haben. Xenophon war in dieſem Fall, wie ich glaube, gerechter als Plato und Ariſtoteles gegen den Lycurg. Denn Sparta fiel wirklich eher nicht, als bis es von den Anordnungen des Lycurg abgewichen iſt.

[124] Wenn man einer Nachricht bey dem Athenäus trauen darf, L. VI, pag. 233. ſo haben die Lacedämonier das Geld des Staats, als Lycurg Gold und Silber abſchaffte, bey den Arcadiern nachher zu Delphi in Verwahrung gegeben, bis zu den

Und ſo viel mag von dieſem Staat genug ſeyn, denn das iſt wohl das Wichtigſte, was an ihm zu tadeln ſeyn möchte.

Zehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſer Abſchnitt enthält eine Kritik des Cretiſchen Staats, welcher mit dem Lacedämoniſchen verglichen wird.

Die Cretiſche Staatsverfaſſung kommt der Lacedämoniſchen ſehr nahe. In einigen Dingen iſt ſie nicht übler, aber in den meiſten iſt ſie doch noch roher. Denn es ſcheint, und man ſagt auch, daß ſich die Spartaniſche nach dieſer gebildet habe, und das Alte pflegt immer roher zu ſeyn als das Neue.

Zeiten Lyſanders, in welchen daſſelbe nicht ohne großen Widerſpruch für den Staat in Sparta ſelbſt aufgehoben wurde, wie Plutarch im Leben des Lyſander erzählt. Dieſes Geld ſcheint aber, weil es unter der alleinigen Aufſicht der Ephoren ſtand, nachher meiſt in die Hände der Privat-Perſonen gekommen zu ſeyn, wenigſtens ſagt Plato in Alcib. pr., pag. 122. daß die Lacedämonier reicher wären als ganz Griechenland. Wie die Schatzkammer des Staats zu Ariſtoteles Zeiten beſchaffen war, weiß ich nicht. Aber ſeine Kritik kann doch auch bloß von dieſen Zeiten, nicht von den Zeiten des Lycurg verſtanden werden, in welchen die Kriege zu Land, zumahl die bloßen Vertheidigungskriege, die L. allein vor Augen gehabt zu haben ſcheint, wenig koſteten.

Es ſoll nämlich Lycurg, als er ſeine Vormundſchaft über den König Charilaus niedergelegt hatte, ſich wegen der Verwandtſchaft beyder Völkerſchaften lange in Creta aufgehalten haben. Denn die Lyctier ſollen eine Pflanzſtadt der Lacedämonier geweſen ſeyn; dieſe Lyctier aber nahmen, als ſie ſich auf dieſer Inſel niederließen, die Geſetze an, welche ſie dort bey den Einwohnern eingeführet fanden; und deßwegen leben noch die benachbarten Städte auf eben dem Fuß, wie Minos ſie eingerichtet haben ſoll. 125)

Die Inſel Creta ſelbſt liegt ſo, daß ſie ganz Griechenland zu beherrſchen gemacht ſcheint. Sie kann das ganze Meer, um welches beynahe alle Griechen herum wohnen, beſtreichen. Auf der einen Seite hat ſie den Peloponnes nahe, und auf der andern Rhodus und das

---

125) Die älteſte Geſchichte der Cretenſer, ſo wie die Geſchichte des Minos, iſt bekanntlich ſehr dunkel. Es würde hier der Ort nicht ſeyn, darüber Unterſuchungen anzuſtellen, welche von Mehrern mit großem Fleiß unternommen worden ſind. So viel ich weiß, iſt auch Polybius der einzige noch übrige alte Schriftſteller, welcher nicht zugeben will, daß die Lacedämonier ihre Geſetze von den Cretenſern genommen hätten, obgleich das Zeugniß aller alten Schriftſteller und des gelehrten und kritiſchen Plutarch ſelbſt ihm widerſpricht. Der wichtigſte Unterſchied zwiſchen beyden Staaten liegt indeſſen bloß darin, daß zu Creta die Güter nicht gleich vertheilt waren, und daß Gold und Silber da in großem Werth ſtanden. In wie fern aber dieſes erſt ſpätere Abweichung des zweyten Minos von den Geſetzen des erſten Minos war, oder ob dieſer erſte Minos ſchon ſelbſt eine Art von Herrſchaft des Meeres behaupte-

piſche Vorgebirge in Aſien; eine Lage, die auch den es in den Stand ſetzte, die Oberherrſchaft dieſes gan- Meeres zu behaupten, und alle Inſeln deſſelben ent- er zu bevölkern oder unter ſeine Gewalt zu bringen, er ſich endlich auch über Sicilien ausbreiten wollte, wo ann bey Camicus umkam.[116]

Darin ſind nun die Cretenſer den Lacedämoniern ähn- daß, wie dieſe das Land durch ihre Heloten bauen n, jene es durch ihre Periöcier beſtellen, und daß, wie ihre Mahlzeiten zuſammen halten, jene ebenfalls ge- ſchaftlich eſſen; auch nannten die Lacedämonier dieſe einſchaftlichen Mahle ehemahls nicht Phiditien wie , ſondern ſie hießen bey ihnen Andrien, wie in Creta, Beweis, daß jene dieſe Anſtalt von dieſen genommen en.

---

te, und ihm alſo eine andere Einrichtung unmöglich war, iſt ſchwer auszumachen. Man weiß nicht einmahl, wie dieſe Inſel die monarchiſche Regierung, unter welcher ſie bis einige Zeit nach dem Trojaniſchen Kriege ſtand, geſtürzt hat; noch iſt bekannt, ob die nämlichen Geſetze und Sitten der Cretenſer, von welchen wir Nachricht haben, auch in ſpätern Zeiten in allen Städten Creta's beobachtet wurden. Denn darin war nach Creta ſehr von Lacedämon verſchieden, daß die Spartaner einen einfachen Staat ausmachten, wogegen die Creter nach Abſchaffung des Königthums in drey oder vier unabhängige, meiſt gleich mächtige und gleich feindſelig gegen einander geſinnte, Städte getheilt waren.

[116] Die Hauptſtadt des Königs Cocalus in Sicilien, wohin Minos den Dädalus verfolgt haben ſoll. Strabo, L. VI. pag. 419.

Eben ſo hat die Regierung beyder Völker viel Aehnliches. Was die Ephoren in Sparta ſind, ſind in Creta die Coſmier; nur haben dieſe zehn, jene fünf ſolcher Magiſtraten. Die Zahl der Aelteſten, welche die Creter Senatoren nennen, iſt in beyden Staatsverfaſſungen gleich. Auch erkannten anfangs die Cretenſer die königliche Gewalt, nachher aber ſchafften ſie dieſe ab, und übertrugen ihren Coſmiern auch die Kriegsmacht. An den Volksverſammlungen haben Alle Theil, aber das Volk kann nicht ſelbſt Etwas abſchließen, ſondern es hat nur das Recht, ſeine Stimme zu den Vorſchlägen des Raths und der Coſmier zu geben.[127]

Vergleichen wir nun dieſe Einrichtungen, ſo iſt die Anſtalt der gemeinſchaftlichen Mahle bey den Cretenſern beſſer, als ſie in Sparta iſt. Denn hier muß Jeder den vorgeſchriebenen Beytrag jedes Mahl einliefern; und kann er das nicht, ſo ſchließt ihn das Geſetz, wie ich vorhin ſchon bemerkte, von den Staatsämtern aus. In Creta

---

127) Eben dieſes war, wie ich ſchon bemerkt habe, in den erſten Zeiten in Sparta der Gebrauch. Das Geſetz ſcheint alſo in Creta auch dem Volk eine negative Stimme zugeſtanden zu haben. Ob dieſe Einrichtung ſchon unter den Königen Platz gefunden habe, iſt nicht gewiß zu beſtimmen. Doch iſt es wahrſcheinlich, theils weil Ephorus beym Strabo, L. X. p. 735. ſagt, daß der Geſetzgeber, der nach ihm auch Minos war, dem Volk die Freyheit verſichert habe; theils aber ſollen auch, wie A. in dem Folgenden bemerkt, unter den alten Griechiſchen Königen die Volksverſammlungen beynahe überall gebräuchlich geweſen ſeyn, woran ich doch ſehr zweifle.

d die Gemeinſchaft beſſer beobachtet. Denn von dem,
s dort an Früchten und an Vieh erzeugt wird, und
den öffentlichen Einkünften und den Zinſen der Peri-
er, iſt ein gewiſſer Theil für den gemeinen Gottesdienſt
für alle übrige Staatsausgaben beſtimmt. Ein ande-
aber wird auf die gemeinen Mahle verwendet, ſo daß
[illegible] alle, Männer, Weiber und Kinder aus der Ge-
[illegible] erhalten werden.

Wie nun aber [illegible] aller Ueberfluß
den Speiſen abgeſchnitten werden ſoll, darüber hat der
retiſche Geſetzgeber viel philoſophirt. Eben ſo viel Mü-
hat er ſich auch gegeben, das Zuſammen-leben beyder
eſchlechter durch Geſetze zu ordnen; und damit die Ver-
ehrung des Volks nicht übertrieben werde, hat er auch
Männerliebe begünſtigt. Was aber darüber zu ſagen
, und ob in dieſen Stücken ſeine Einrichtungen gut ſind
er nicht, das behalte ich mir vor, zu einer andern Zeit
unterſuchen.[128]

Die Einrichtung der gemeinen Mahlzeiten der Cre-
ſer iſt alſo offenbar der Spartaniſchen Einrichtung vor-
iehen, aber ihr Coſmiat gefällt mir noch weniger als
Ephorat. Es hat alle die Fehler von dieſem. Denn
Coſmier werden auch aus dem Volk gewählt, wie die
horen. Aber was in Sparta an dieſem Amt gut iſt,

---

28) Gegen die Sache ſelbſt hat ſich A. oft ernſtlich erklärt. In ſeinen übrig gebliebenen Schriften iſt mir aber keine Stelle bekannt, in welcher er beſonders über dieſe Cretiſche Sitte, welche Strabo am angeführten Ort beſchreibt, ſich heraus gelaſſen hätte.

das hat Creta nicht. Denn dort wird das Volk, das einen ſo großen Antheil an den vornehmſten Aemtern des Staats hat, deſto geneigter, die Conſtitution zu erhalten. Ganz anders iſt es aber in Creta. Da werden die Coſmier nur aus einigen Geſchlechtern, der Senat aber nur aus den abgegangenen Coſmiern gewählt. 129) In dem Uebrigen aber hat der Senat in beyden Staaten gleiche Mängel. Denn daß in beyden dieſe Stellen auf lebenslang gegeben werden, und daß beyde keine Verantwortung auf ſich haben, giebt ihnen größere Vorzüge, als ſie haben ſollten; und daß ſie nur nach Willkühr, nicht nach beſtimmten Geſetzen, handeln dürfen, iſt gefährlich.

Man kann auch nicht ſagen, daß dieſe Einrichtung doch gut ſeyn müſſe, weil das Volk, ob es gleich von allen dieſen Staatsämtern ausgeſchloſſen iſt, doch ruhig bleibt. Denn die Coſmier ſind nur deßwegen beſſer, weil ſie auf ihrer Inſel den Beſtechungen weniger ausgeſezt ſind als die Ephoren. Auch brauchen die Cretenſer ein Mittel, wodurch ſie den Mißbräuchen dieſer Staatsgewalt vorzubeugen pflegen, welches aber an ſich ungeſchickt und tyranniſch, und auf keine Weiſe mit den Grundſätzen einer guten Staatsverfaſſung zu vereinigen iſt. Es rotten

---

129) κεκοσμηκότων. Daß κοσμεῖν ſo viel heiße, als: Coſmier ſeyn, erhellet aus Polyb. Fr., L. XXIII. C. 15. Alſo kann dieſes Wort wohl keine andere Bedeutung haben, als diejenige, welche ich ihm gebe. Aus Strabo, L. IV. p. 741. ſcheint es aber, daß hier nur diejenigen verſtanden werden ſollen, welche das Recht hatten, Coſmier zu werden: ein Recht, das, wie A. hier angiebt, nur einigen Familien zukam.

ſich nämlich bisweilen einige ihrer Obrigkeiten, bisweilen ſelbſt Einige aus dem Volk zuſammen, und verſtoßen diejenigen aus dem Coſmiat, die ihnen nicht mehr anſtehen. So dürfen auch die Coſmier ihr Amt vor der Zeit niederlegen, wie es ihnen gefällt. Alles das aber ſollte immer nur nach der Vorſchrift der Geſetze geſchehen, nicht nach den Einfällen der Leute, welchen man doch ſolche Dinge, die nur nach beſtimmten Regeln abgemeſſen werden ſollen, nicht mit Sicherheit überlaſſen kann.

Das Aergſte aber iſt die Suspenſion des ganzen Coſmiats, welche die Mächtigſten im Staat verfügen, wenn ſie ſich vor dem Gericht ſcheuen. 130) Denn das beweiſt, daß Creta nur dem Schein nach eine Conſtitution hat, in der That aber ganz ohne Grundgeſetze iſt und nur von der Gewalt ſeiner Ariſtokraten abhängt. Auch iſt es nicht ſelten, daß Einer oder der Andere mit ſeinen Freunden und ſeinen Anhängern im Volk ſich der oberſten Gewalt allein anmaßen will, oder ſonſt einen Aufruhr erregt, und daß Bürgerkriege mitten im Staat entſtehen. Dergleichen innere Unruhen aber, was ſind ſie anders als Auflöſungen des Staats, der, ſo lange ſie dauern, aufhört, ein Staat zu ſeyn?

Ein Staat, wo dergleichen Dinge vorfallen, iſt dann bey ſolchen Erſchütterungen ſehr in Gefahr, von je-

---

130) 'Ακοσμία kann freylich auch Verwirrung, Unordnung heißen. Da aber dieſes zu allgemein geſagt wäre, ſo glaube ich, daß man hier vielmehr eine Suspenſion des Coſmiats verſtehen müſſe.

dem auswärtigen Feind, der nur immer wollen mag und die Macht dazu in Händen hat, angefallen zu werden, und Creta iſt, wie geſagt, nur durch ſeine Lage ſicherer. Denn dieſe Inſel iſt zu weit entfernt, als daß ſie von auswärtigen Feinden viel zu befürchten hätte. Auch ſchützt eben dieſe Entfernung von andern Mächten die Bürger gegen die Periöcier, wogegen die Heloten ſo oft gegen die Lacedämonier ſich empört haben. Und die Creter ſtehen auch über dies ſelbſt mit keiner auswärtigen Macht in Verbindung. Aber als vor weniger Zeit doch eine auswärtige Macht dieſe Inſel anfiel, da zeigte ſich bald, wie ſchwach ihre Geſetze in ſich ſelbſt geweſen ſind. [131]

Dieſes ſey genug von dieſem Staat.

Eilfter Abſchnitt.

Inhalt.

Ferner wird auch noch die Staatsverfaſſung der Carthaginienſer gegen die Lacedämoniſche geprüft, und gezeigt, worin ihre Mängel beſtehen.

Auch ſcheinen die Carthaginienſer eine gute Staatsverfaſſung zu haben, welche viele Vorzüge vor andern hat; insbeſondere in einigen Dingen, welche der Spartaniſchen ſehr nahe kommen.[132] Denn die Conſtitutionen dieſer

---

[131] Auf welche Geſchichte A. hier zielt, iſt mir unbekannt. Auch kann der Erfolg eines ſolchen Einfalls nicht wichtig geweſen ſeyn, indem, nach Plutarch von der brüderlichen Liebe, Ed. Reisk., Vol. VII, p. 910. die Cretenſer, ſo bald ſie von

---

Fremden angegriffen wurden, alle ihre innern Streitigkeiten aufhoben, und ſich gegen einen ſolchen Angriff vereinigten, welches ſie den Syncretismus nannten. Und auf dieſe Weiſe blieben ſie bis beynahe hundert Jahre vor Chriſto in ihrer Unabhängigkeit.

[132] Daß die Nachrichten, welche man von den Carthaginienſern hat, ſehr mangelhaft und unzuſammenhängend ſind, iſt eine alte Klage. A. ſelbſt ſcheint nicht ſehr wohl von der Staatseinrichtung dieſes Volks unterrichtet geweſen zu ſeyn, indem er ſonſt wohl ſchwerlich zwey Staaten, welche in ihren Zwecken, ihrer Lebensart, ihrer Lage und Einrichtung ſo ſehr verſchieden waren, mit andern in Parallele zu ſetzen, ſich hätte beykommen laſſen können. Carthago war ganz Handelsſtadt, ſuchte ſich über ganz Europa, wo ein Vortheil heraus kam, auszubreiten; war ſo wenig kriegeriſch, daß ſeine Armee beynahe ganz aus Miethſoldaten beſtand; lag mitten unter barbariſchen Völkern; hing ganz ab von ſeiner Obermacht auf der See; und hatte lange keinen einzigen Nebenbuhler, welcher der Gewalt dieſes Staats gewachſen geweſen wäre. Das Alles war ganz anders in Lacedämon; und alle Vergleiche dieſer beyden Völker, die A. in dieſem Abſchnitt anſtellt, ſind höchſt erzwungen. Es ſcheint mir alſo, daß der Philoſoph von dieſem Staat nur eine oberflächliche Idee gehabt hat. Auch dienen ſeine ſehr unbeſtimmten Nachrichten von der Regierungsform der Carthaginienſer mehr zur Verwirrung als zur Aufklärung derſelben. Das Wichtigſte, was dahin gehört, hat Ubbo Emmius in ſeinen Deſcript. Rerumpubl. geſammelt, nur ſcheint er mir dem Ariſtoteles zu ſehr getraut zu haben. Das Beſte, was ich übrigens von dieſem Staat geleſen habe, iſt in der intereſſanten Sammlung von Ideen über die Politik,

drey Staaten, des Cretiſchen, des Lacedämoniſchen und des Carthaginienſiſchen, ſtimmen unter einander ſehr überein, und ſind von den übrigen merklich verſchieden; auch ſind viele ihrer Einrichtungen wirklich ſchön.

Das iſt immer ein Beweis einer guten Conſtitution, wenn in einem Staat das Volk an der Verfaſſung hängen bleibt, und wenn in demſelben weder eine Alleinherrſchaft noch wichtige Empörungen entſtehen.

Die Carthaginienſiſchen gemeinſchaftlichen Mahle der Zunftgenoſſenſchaften haben viel Aehnliches mit den Lacedämoniſchen Phiditien,[133]) und ihr Collegium der Hundert-und-vier-Männer mit dem Ephorat;[134]) und was auch

---

den Verkehr und den Handel der vornehmſten Völker der alten Welt, welche Herr Prof. Heeren vor wenigen Jahren herausgegeben hat, zu finden.

133) Dieſe Mahle ſcheinen keine alltäglichen Zuſammenkünfte geweſen zu ſeyn, wie in Sparta und Creta; ſondern nur ungefähr eben das, was in mittlern Zeiten die Zunftmahle waren, die unſre vielleicht zu ſparſame und engherzige Politik zu viel beſchränkt zu haben ſcheint. Mit den Phiditien können ſie gewiß Nichts gemein gehabt haben.

134) Ich vermuthe, daß dieſes eben das Gericht war, deſſen Juſtinus im 2ten Kapitel des 19ten Buchs gedenkt, wo er von dem Urſprung deſſelben ſpricht. Er ſagt nämlich: „Zu der Zeit wurde die Familie der Söhne des Hamilcar, Hannibals, Hasdrubals und Sappho's, der Freyheit des Staats gefährlich, indem ſie Allein alles thaten und richteten. Da wählten die Carthaginienſer hundert Männer aus ihrem Senat, welche über die aus dem Krieg zurück kehrenden Generale richten und ihr Betragen unterſuchen mußten, damit dieſe, aus Furcht vor dieſem Gericht, auch die Geſetze des Vater-

daran anders iſt, iſt nicht übler. Denn wenn die Ephoren aus dem Volk genommen werden, ſo beſetzen die Carthaginienſer dieſes Collegium aus den Vornehmſten. Die Carthaginienſiſchen Sufeten [135] und ihr Senat gleichen

---

landes nicht zu übertreten wagen möchten.“ Da der Hannibal, der hier genannt wird, ſchon in der 94ſten Olympiade ſtarb, wie Diodor im 80ſten Kap. des 13ten B. berichtet; ſo konnte Ariſtoteles wohl dieſes Gericht vor Augen gehabt haben. Wahrſcheinlich hat ſich daſſelbe nachher einer größern Gewalt angemaßt. Denn zu der Zeit des Puniſchen Kriegs waren dieſe Richter, nach Livius Beſchreibung, (L. XXXIII, C. 46.) ſehr wichtig. Ob ſie aber ſchon zu A. Zeiten eine Gewalt gehabt hätten, die ſie den Ephoren gleich geſtellt hätte, daran zweifle ich. Denn noch nach dem zweiten Puniſchen Krieg wurde es dem Hannibal ſchwer, nur einen der Staatseinnehmer zur Rechenſchaft zu ziehen. Indeſſen ſcheinen mir dieſe hundert Männer die Geruſier auszumachen, die, wie Herr Prof. Heeren bemerkt, von dem Polybius als vom Senat verſchieden angegeben werden, (Heeren Id., Th. I. S. 201.) denn nach der eben angeführten Stelle wurden ſie aus dem Senat gewählt.

[135] Ich habe das Wort βασιλεῖς, deſſen ſich A. bey der Beſchreibung dieſer Carthaginienſiſchen Vorgeſetzten bedient, mit dem Nahmen: Sufeten, verwechſelt, welches bekanntlich der Nahme dieſer Vorſteher war. A. ſcheint aber dieſen Nahmen nicht gekannt zu haben. Der Nahme βασιλεὺς wird hier unrichtig gebraucht, denn er kam auch den Feldherren zu, wie, nach Weſſelings Bemerkung, (Diod., L. XIII, C. 43. not. 70.) mehrere Beyſpiele zeigen. Und ſelbſt bey dieſer Stelle des Diodor iſt wohl noch nicht klar, daß βασιλεύς hier nothwendig heißen müſſe: als Sufet dem Staat vorſtehen. Denn es kann dieſe Stelle auch wohl ſo verſtanden werden, daß Hannibal damahls General war, und ihm als ſolchem der dort erzählte Auftrag gegeben worden ſey.

den Lacedämoniſchen Königen und ihrem Senat; 136) aber die Einrichtung der Sufeten iſt vorzuziehen. Denn ſie werden nicht aus einem einzigen Geſchlecht genommen, doch auch nicht aus dem gemeinen Volk, und vorzüglicher Werth, nicht das Alter, beſtimmt die Wahl. Denn wenn Magiſtraten, die ſo große Gewalt haben ſollen, aus dem gemeinen Volk beſtellt werden müſſen, ſo können ſie dem Staat unendlichen Schaden zufügen, wie die Lacedämonier oft genug erfahren haben. 137)

136) Die Sufeten und die Lacedämoniſchen Könige werden übel mit einander verglichen. Jene wurden nur auf Ein Jahr beſtellt, wie Cornelius Nepos im Leben des Hann., K. 7, meldet; und wenn gleich Hr. Prof. Heeren dieſes Zeugniß verwirft, weil Cornelius an dieſer Stelle nur eine Parallele mit den Conſuln ziehen wollte, ſo iſt doch das auch hier der Fall mit dem Ariſtoteles. Daß aber der Römiſche Geſchichtſchreiber, ſey er wer er wolle, beſſer als der Grieche von den Sachen der Carthaginienſer unterrichtet ſeyn konnte, iſt doch zu vermuthen. Zum andern ſind aber auch die Sufeten ſehr von den Lacedämoniſchen Königen verſchieden, weil dieſe, kraft ihrer Stelle im Staat, immer Feldherren waren, wogegen die Sufeten, wenn ſie auch manchmahl in dem Krieg commandirt haben ſollten, doch nur durch Wahl zu dieſem Amt gelangten. Endlich erſcheint auch ein großer Unterſchied zwiſchen beyden darin, daß die Lacedämoniſchen Könige nur eine doppelte Stimme in den Rathsverſammlungen hatten, wogegen die Sufeten, gleichwie man von den Kaiſern bey den Deutſchen Reichstagen behauptet, gleiche Stimmen mit dem ganzen Senat hatten, wie gleich nachher A. ſelbſt anführt. Wie übrigens die Sufeten gewählt wurden, und ob das Volk ein Stimmrecht bey dieſer Wahl hatte, iſt ſo wenig bekannt, als man weiß, wie der Senat gewählt wurde.

137) Nämlich bey der Erkoren-Wahl.

Im Uebrigen ſind alle dieſe drey Staaten, von welchen ich geſprochen habe, bald auf die eine, bald auf die andere Seite, von den wahren Grundſätzen abgewichen. Denn wenn man annimmt, daß dieſe Grundſätze in der ariſtokratiſchen und republikaniſchen Form[138] liegen; ſo ſieht man, daß dieſe Staaten ſich bald zu viel auf die Seite des Volks, bald zu viel auf die Seite der Oligarchen neigen. Jenes iſt der Fall, wenn die Frage iſt: was dem Volke zur Entſcheidung hinzugeben ſey: denn da haben ſie ein Geſetz, nach welchem, wenn die Sufeten und der Senat einerley Meinung ſind, es bey ihnen ſteht, ob ſie die Sache an das Volk bringen wollen oder nicht; aber wenn ſie verſchiedener Meinung ſind, dann muß die Sache vor das Volk gebracht werden, und zwar nicht bloß, um dem Volk von den Berathſchlagungen Nachricht zu geben, ſondern um dieſem die Sache zur Entſcheidung anheim zu ſtellen, wobey denn das Volk ſogar dem ganzen Vortrag widerſprechen kann, welches doch in andern Staaten nicht erlaubt iſt.

Auf die Seite der Oligarchie neigt ſich hingegen dieſe Verfaſſung durch die Gewalt der Pentarchen, welche die wichtigſten Dinge in der Hand haben, und doch nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch ſogar den Rath der Hundert Männer wählen, alſo allein die höchſte Regierung beſtellen. Ferner iſt auch das oligarchiſch, daß dieſe Pentarchen ihr

---

[138] A. braucht hier das Wort πολιτεία, Staatsform, ohne nähere Beſtimmung. In der Folge giebt er an, was er darunter verſtehe; ich überſetze dieſes Wort alsdann immer durch Republik oder Bürgerſtaat, denn A. war weit entfernt, unter dieſer Benennung die Demokratie zu verſtehen.

Amt länger, als ſonſt irgend ein Staatsdiener auf ſich haben. Denn ſie haben Theil an der Regierung, ehe ſie ihr Amt antreten, und behalten ihn, wenn ſie es wieder ablegen. [139]

Ariſtokratiſch iſt es hingegen, daß ihre Staatsdiener ohne Beſoldung dienen, und daß ſie nicht durch das Loos gewählt werden, und ſo weiter. Auch das zielt auf die Ariſtokratie, daß alle Rechtshändel bloß von den obern Re-

---

[139] Von dieſem Amt der Pentarchen ſchweigen alle andere Schriftſteller des Alterthums. Es iſt auch deſſen Beſchreibung an dieſer Stelle ſo beſchaffen, daß man beynahe genöthigt wird, einen Fehler zu vermuthen. Wenn A. von dieſen Pentarchen ſagt: ὑφ' αὑτῶν αἱρετὰς εἶναι, ſo kann man doch das wohl nie anders auslegen, als: *ſie wählen ſich ſelbſt*; wie aber das möglich ſey, iſt nicht zu begreifen, als wenn man etwa annehme, daß die Abgehenden ihre Nachfolger erwählten. Denn daß ſie nicht bleibend waren, beweiſet das Wort ἐξεληλυθότες. Ferner ſagt A., ſie hätten große und wichtige Dinge unter ſich; und doch hat er ſelbſt Alles, was groß und wichtig war, den Sufeten, dem Senat und den Hundert-Männern zugeeignet, hier aber nichts von dem Einfluß dieſes Amts auf den Staat angeführt, als die Wahlen. Haben ſie aber nur dieſe gehabt, ſo würde A. ſehr uneigentlich ſagen: ἄρχουσι, *ſie regieren*.

Bey dem Anfang dieſer Periode vermuthet Conring eine Lücke; aber ohne kritiſchen Beweis, vielmehr aus dem irrigen Grund, weil A. erſt noch das Demokratiſche in ſeiner vorigen Bemerkung hätte angeben müſſen. Das liegt aber in der Sache ſelbſt. Ich vermuthe alſo hier nicht ſo wohl eine Lücke, als nur einen Fehler, und das um ſo mehr, da Juſtinus in der vorhin angeführten Stelle, wo er den Urſprung des Collegii der Hundert-Männer erzählt, kein beſonderes Amt, das dieſe ernannt hätte, angiebt. Das Einzige, was etwa vielleicht gen[illegible] entſchieden und nicht verſchiedene Gerichtsſtellen für verſchiedene Gegenſtände angeordnet ſind, wie in Sparta. 140)

Mehr als ariſtokratiſch, und nahebey oligarchiſch, iſt aber die, von ſo Vielen, ſo ſehr gelobte Einrichtung der Carthaginienſer, daß ſie bey ihren Staatsämtern nicht bloß auf den Stand der Dienſt-Candidaten, ſondern auch auf ihr Vermögen ſehen, weil es nicht wohl möglich

---

noch zu vermuthen wäre, könnte ſeyn, daß A. die Prätor-Stelle mit dieſem Nahmen bezeichnet hätte: vielleicht, daß deren anfangs fünfe waren; vielleicht, daß ein anderes Wort in der Carthaginienſiſchen Sprache die Prätur bezeichnet hat. Denn auf den ganzen Rath kann man das Wort nicht beziehen, wenn man nicht etwa ſtatt μέλλοντες mit Sylburg μένοντες leſen wollte, welches aber doch etwas froſtig wäre; und über dies wurden ja auch die Rathsſtellen auf immer vergeben. Da die Gewalt der Prätoren groß war, und A. ihrer doch nicht gedenkt, ſie auch aus dem Rath genommen wurden und nach Niederlegung ihres Amts wieder in dem Rath ſaßen; ſo ſcheint dieſe Muthmaßung wenigſtens dem Sinn nicht entgegen, und alsdann würde das: ſie wählten ſich ſelbſt, darauf zu ziehen ſeyn, daß ſie von dem Senat und aus dem Senat gewählt würden. Ich geſtehe indeſſen, daß ich hier Nichts zu behaupten wage.

140) Ob ich das ἀπὸ τῶν ἀρχείων richtig überſetze, weiß ich nicht. Es kann allerdings heißen: von den Magiſtraten. Aber da A. ſagt, daß alle Streitigkeiten zu der nämlichen Stelle gezogen würden, ſo kann ich hier nur die Suffeten mit dem Senat verſtehen. Aber auch hier ſcheint mir A. zu irren. Denn der Rath der Hundert hatte die wichtigſten Streitigkeiten über die Unterſuchung der Staatsbeamten unter ſich. Auch ſcheinen die Prätur und das Cenſor-Amt, deren beyder A. nicht gedenkt, ihr Gericht gehabt zu haben.

ſcheint, daß ein Mann, der nicht Vermögen genug hat, aus dem er leben kann, Muße genug finden ſollte, ſeinem Amt wohl vorzuſtehen. — Nach dieſem Grundſatz nun haben die Carthaginienſer eine dritte Art von Regierungsform angenommen, die aus der Oligarchie und der Ariſtokratie gemiſcht iſt; denn die Staatsämter nach dem Vermögen allein zu vergeben, iſt oligarchiſch, und ſie nach dem Stand zu beſetzen, iſt ariſtokratiſch: dieſes Volk ſieht aber auf beydes, zumahl wenn ſie ihre Sufeten- und General-Stellen zu beſetzen haben.

Dieſe Abweichung von der wahren Ariſtokratie iſt alſo allerdings ein Fehler ihrer Geſetzgebung. Denn man muß gleich anfangs vornehmlich trachten, die beſten Bürger ſo zu ſetzen, daß ſie mit und ohne Amt bequem leben können, und daß ſie nicht nöthig haben, ſich mit unanſtändigen Arbeiten abzugeben. Iſt es anders, und muß man auf das Vermögen ſehen, das Einer hat, damit er Zeit habe, ſeinem Amt vorzuſtehen; ſo entſteht das Uebel daraus, daß die größten Staatsdienſte, die erſten Vorſteher- und die Kriegsoberſten-Stellen, ſo gut als käuflich werden. Eine ſolche Einrichtung legt auf den Reichthum größern Werth als auf das Verdienſt der Tugend und erweckt den Geiſt der Habſucht in dem ganzen Staat. Denn wo die erſten Staatsbedienungen nach dem Reichthum vergeben werden, da muß nothwendig auch dieſer dem Volk der größten Ehre würdig ſcheinen, weil dieſe Aemter am meiſten geehrt werden. Unmöglich kann aber das ein wahrer bleibender ariſtokratiſcher Staat ſeyn, wo nicht die Tugend höher geachtet wird, als alles Andere! Und wer durch Geld ſein Amt hat erwerben müſſen, wird ſelbſt dadurch gewöhnt werden, überall ſeinen Vortheil zu ſuchen. Denn es würde unvernünftig ſeyn, behaupten zu wollen, daß ein armer, auch redlicher, Mann doch wohl bisweilen ſein Amt zu ſeinem Vortheil mißbrauchen möchte; ein ſchlechter Mann aber, der viel aufwenden müßte, bis er ſeins erhielte, keinen Gewinn daraus zu ziehen verlangen ſollte. Deßwegen iſt es alſo am beſten, daß ein Jeder, der im Stand iſt, durch ſeinen eignen Werth ſich hervor zu thun, zu den Staatsämtern gelaſſen werde. Und der Geſetzgeber der Carthaginienſer hätte beſſer gethan, wenn er, ohne auf die Armuth rechtſchaffener Leute zu ſehen, lieber dafür geſorgt hätte, daß die Staatsdiener genug zu leben bekommen hätten, damit ſie Muße genug übrig behielten für den Dienſt. [141]

Ein anderer Fehler in dieſer Staatsverfaſſung iſt der, daß Einer zugleich mehrere Aemter auf ſich haben kann, welches die Carthaginienſer doch ſogar für löblich halten. Einer kann immer nur Eins am beſten verrichten. Dafür muß alſo ein Geſetzgeber Sorge tragen, daß die

---

141) Was A. hier tadelt, iſt wirklich tadelhaft; aber ſein Raiſonnement iſt auf einen Staat, deſſen ganze Seele die Handlung iſt, nicht anzuwenden, und deſto unſchicklicher ſcheint mir die Vergleichung dieſes Staats mit dem Spartaniſchen. Polybius triumphirt in dem 56ſten K. des 6ten B. ſehr über dieſen Fehler der Carthaginienſer, von welchem er Rom weit entfernt glaubt, und er ſchreibt denſelben allein den Verfall des Puniſchen Senates zu. Allein die Factionen der mächtigſten und reichſten Familien in dieſem Staat ſcheinen mir noch mehr dazu beygetragen zu haben, indem dieſe wahrſcheinlich ſehr oft Anträge an das Volk veranlaßt haben. Und ſo wohl in dieſer Rückſicht, als in Rückſicht auf die Beſtechungen, erwartete Rom ein ganz gleiches Schickſal.

Staatsdiener nicht mit mehrern Aemtern beladen werden, und er muß nicht wollen, daß Einer zugleich Schuhe mache und die Flöte ſpiele. Wo der Staat nicht zu klein iſt, da iſt es nüzlich, und auch dem Volk angenehmer, daß die Aemter unter Mehrern herum kommen. Denn, wie geſagt, Alles wird beſſer und geſchwinder gethan, wenn Jeder nur Eine Sache treibt; auch iſt eine ſolche Einrichtung, welche Mehrern Theil an den Staatsdienſten giebt, dem Geiſt der Gemeinſchaft viel gemäßer. Das kann man überall im Krieg und auf den Schiffen ſehen. Denn da befiehlt und gehorcht, ſo zu ſagen, ein Jeder nach der Reihe, an der Stelle, wo er ſteht.

Die Carthaginienſer haben indeſſen ein Mittel gefunden, wodurch ſie vermeiden, daß ihr Staat nicht auf allzu wenig Köpfe komme. Sie pflegen nämlich bisweilen einen Theil ihrer Bürger in die benachbarten Städte zu ſchicken, um ſich dort Etwas zu erwerben, und dadurch erhält ſich auch ihre Conſtitution und werden manche Gebrechen derſelben geheilt. 142) Aber es iſt ein bloßes Glück, wenn ein Staat ſich dieſes Ausweges bedienen kann. Soll aber eine Conſtitution vor Empörungen bewahrt werden, ſo muß nicht der Zufall, ſondern die Grundſäze ſelbſt müſſen ſie erhalten. Vermögen das ſeine Grundſäze nicht, und es entſtehet, durch irgend ein Unglück, eine Empö-

---

142) A. ſcheint mir hier nicht bloß auf die Kolonien zu zielen; denn waren dieſe einmahl feſt geſezt, ſo blieben ſie, wo ſie waren: ſondern mich dünkt, er will ſagen, daß in Carthago, durch den auswärtigen Handel, auch arme Bürger ſich oft Vermögen erwerben, und folglich zu Pläzen in dem Senat gelangen konnten.

rung der Untergebenen gegen die Staatsgewalt; ſo kann alsdann der Staat in ſeiner Conſtitution ſelbſt kein Hülfsmittel finden, die Ruhe wiederherzuſtellen.

Und ſo ſind alſo ſelbſt die am beſten eingerichteten Staaten, der Lacedämonier, der Cretenſer und der Carthaginienſer, beſchaffen.

Zwölfter Abſchnitt.

Inhalt.

Von Solon und einigen andern minder wichtigen Geſetzgebern, nämlich dem Zaleucus, Charondas, Onomacrit, Philolaus, Draco, Pittacus und Androdamus.

Unter denjenigen, welche über die Politik geſchrieben haben, haben Einige mit Staatsgeſchäften ſich gar nicht abgegeben, ſondern ſind bloß Privat-Gelehrte geweſen; und was dieſe denn über dieſen Gegenſtand allenfalls Nützliches geſagt haben mögen, das iſt beynahe ſchon Alles in dem Vorigen unterſucht worden. Andere hingegen haben an den Staatsgeſchäften ſelbſt Antheil gehabt, und ſind Geſetzgeber, entweder ihres eignen Vaterlandes, oder auch wohl fremder Nationen, geweſen, in welchen ſie ſelbſt Hand an die Geſchäfte gelegt haben.

Unter den Geſetzgebern ſelbſt ſind aber auch einige bloß in den Schranken der Geſetzgebung geblieben, wogegen andere noch über dieſes ſelbſt Staatsverfaſſungen eingerichtet oder verändert haben; und zu dieſer letztern Klaſſe gehören Lycurg und Solon, welche Beyde nicht nur Geſetze gegeben, ſondern ſelbſt eine Conſtitution gebildet haben.

Von Jenem, dem Lycurg, habe ich in dem Vorigen ſchon meine Meinung geſagt. Was hingegen den Solon betrifft; ſo halten Viele ihn für einen vortrefflichen Geſetzgeber, weil er die in Athen eingeriſſene unerträgliche Oligarchie, welche das Volk bis zur Sclaverey herab gedrückt hatte, aufgehoben und eine Art von Demokratie in ſeinem Vaterland zu Stande gebracht habe, in welcher es ihm geglückt ſey, die verſchiedenen Formen geſchickt mit einander zu vermiſchen. Denn der Senat des Areopagus wäre oligarchiſch; die Beſtellung der Magiſtraten durch die Wahl wäre ariſtokratiſch; und die Einrichtung der Gerichtsſtellen demokratiſch. 143)

143) Es ſcheint aus einer Stelle des Plutarch, daß ſchon Theſeus in Athen eine Demokratie eingeführt habe: allein da er doch bloß den Vornehmen alle gottesdienſtliche Sachen, alle Gerichte, die Geſetzgebung und Auslegung der Geſetze überlaſſen hat, und alle obrigkeitliche Aemter bloß aus ihnen beſetzt werden durften; ſo kann dem Volk nicht viel übrig geblieben ſeyn. Indeſſen erkannte doch dieſer merkwürdige König ſchon, was in der bürgerlichen Geſellſchaft die Gleichheit ſey. Er theilte nämlich ſein Volk in drey Claſſen: den Adel, die Ackersleute, und die Handwerker, wozu wahrſcheinlich auch Schiffsleute, Tagelöhner und dergleichen gerechnet wurden, und ſetzte zum Grunde, daß alle drey, in Rückſicht auf den Staat, gleich wären: die erſten wegen des Vorzugs ihrer Geburt; die andern wegen des Vortheils, den der Staat aus ihren Gliedern zöge; die dritten wegen ihrer Menge. Plut. Theſeus. C. 25. Doch ſcheint das Volk unter ihm ſchon in öffentliche Regierungsſachen Einfluß gehabt zu haben, welches Plutarch auch daher ſchließt, weil Homer das Athenienſiſche Volk allein ein

Solon ſcheint jedoch die beyden erſten Einrichtungen, den Areopagus und die Wahl der Staatsbedienten, [144] welche ſchon in der ältern Verfaſſung eingeführt waren, nicht ſo wohl veranſtaltet, als nur nicht aufgehoben zu

---

Volk nennt, obgleich daſſelbe unter einem Regenten, dem Meneſteus, ſtand, der nach Plutarchs Angabe der erſte Demagoge war.

Uebrigens muß ich bey dieſer Stelle noch bemerken, daß man mit den Wörtern: oligarchiſch und ariſtokratiſch, nicht die Begriffe verbinden müſſe, die man gewöhnlich damit verbindet, nämlich daß gewiſſe Familien allein das Recht zu dieſen Stellen gehabt hätten. In dem erſten Abſchn. des 3ten B. hält A. nur die Staaten für demokratiſch, in welchen das Volk die Regierungsrechte wirklich ausübt, und unterſcheidet ſie von denen, in welchen alle Bürger nur fähig ſind, dazu zu gelangen; und in einer andern Stelle giebt er gewiſſe Einrichtungen bey den Aemterwahlen und deren Beſetzung an, die, nach ihm, dem Weſen der Oligarchie oder der Ariſtokratie gemäß wären, nämlich wenn nur gewiſſe Claſſen des Staats zu gewiſſen Aemtern gelangen konnten. Da nun zu Solons Zeiten bloß diejenigen, welche Archonten geweſen waren, in den Areopagus kommen konnten, und die vierte Claſſe der Bürger, nämlich die ganz armen, von allen Staatsämtern, ausgenommen von dem Senat, ausgeſchloſſen waren; ſo nennt er das oligarchiſch oder ariſtokratiſch. Das Recht der Volksverſammlungen aber, in letzter Inſtanz im Gericht zu ſprechen, und auch zu dem Senat und zu andern Gerichten als dem Areopagus Zutritt zu haben, iſt ihm hier demokratiſch. Die Worte: τὸν δῆμον καταστῆσαι, überſetze ich durch etwas Demokratiſches feſt ſetzen, weil A. das Wort δῆμος oft, wie z. B. im erſten und 3ten Abſchn. des 3ten B. und im erſten Abſchn. des 5ten B., und ſonſt öfter, für demokratiſch gebraucht.

[144] Cicero, de Officiis, L. I, C. 22. ſchreibt die Anordnung des Areopagus dem Solon zu. Plutarch zweifelt ſelbſt, ob ſie

haben. Aber das hat ihm das Volk zu danken, daß er die Gerichte aus dem ganzen Volk beſtellen ließ, und dadurch alſo auch etwas Demokratiſches in dem Staat feſt ſetzte.[145]

Gerade deßwegen tadeln ihn hingegen Einige. Denn dadurch, ſagen ſie, daß er Alle zu dem Richteramt, das durch das Loos vergeben wird, zuließ, hat er das, was ariſtokratiſch in der Form geweſen iſt, aufgehoben. Denn da er dem Volk ein ſolches Gewicht gegeben habe, wäre es gekommen, daß, weil Viele nachher dem Volk eben ſo zu gefallen geſucht hätten, wie man in andern Staaten die Tyrannen zu gewinnen ſucht, die ehemahlige Conſtitution ſich ganz zur Demokratie umgeformt habe. So haben

---

von ihm herkomme, weil in ſeinen eignen Geſetzen eine deutliche Spur enthalten wäre, aus welcher folge, daß dieſes Gericht ſchon vor ihm eingeführt geweſen ſeyn müſſe. Meurſius beweiſet aber wohl unwiderleglich, daß Ariſtoteles Recht habe, wenn er dieſes Gericht für älter hält. Areop., C. 3.

Die Aemterbeſtellung war ſchon vor Solons Zeit dem Loos anheim geſtellt, wie Plutarch im Leb. d. Pericles, K. 9, beweiſet.

145) Dieſes ſagt Plutarch im Leben des Solon, K. 18, deutlich. Nicht aber deßwegen allein, ſondern auch aus der Urſache war dieſe Einrichtung demokratiſch, weil von allen Magiſtraten, die eine Jurisdiction hatten, an das Volk und den von Solon eingerichteten und von Cliſthenes vergrößerten aus dem ganzen Volk beſetzten Senat provocirt werden konnte. In der That konnte aber Solon nicht anders handeln, wenn er die Entbindung des Volks von dem Druck der Reichen bleibend machen wollte. Und es iſt auch bekannt genug, daß Cliſthenes, Ariſtides, Pericles die Rechte des Volks ſelbſt in dieſem Punct erweitert haben, ſo daß alſo A. Tadel nicht allein auf den Solon fällt.

auch in der That Ephialtes und Pericles den Areopagus ſehr herab geſetzt, und dieſer hat noch über dies den Sold der Richter eingeführt. 146) Eben den Weg ſind auch die übrigen Demagogen gegangen, bis endlich die Staatseinrichtung völlig zur Demokratie heran gewachſen iſt.

Das ſcheint indeſſen von Solons Abſicht ſehr weit entfernt geweſen zu ſeyn, und war wohl mehr eine Folge eines unglücklichen Zufalls. Denn da in dem Perſiſchen Krieg das Volk vornehmlich veranlaßt hatte, daß Athen zur See ſo mächtig wurde, da wuchs ihm der Muth, und nichtswürdige Demagogen gaben ihm dann immer mehr Uebergewicht über die ariſtokratiſche Partey. 147)

Was Solon dem Volk gab, das muß es nothwendig haben, nämlich das Recht, die Staatsdiener zu wählen, und das Recht, von dieſen Rechenſchaft zu fordern. Wenn dieſe Gewalt nicht in den Händen des Volks liegt, ſo iſt es Sclave und muß mißvergnügt werden. Aber das Recht, gewählt zu werden, das hat der Geſetzgeber dem edlern und dem angeſehenern Theil des Staats beſtätigt, in-

---

146) Dieſe Beſchränkung des Areopagus, welche dem Pericles und ſeinem Organ, dem Ephialtes, zugeſchrieben wird, ſoll vorzüglich darin beſtanden haben, daß mehrere Sachen, welche vordem zu der Jurisdiction deſſelben gehörten, ihm entzogen worden ſind. Plat., C. 1. Am meiſten aber wurde das Volk dadurch übermächtig, daß alle Magiſtraten über ihre Amtsführung von demſelben gerichtet wurden, und daß alle Berufungen von den Gerichten zu deſſen Erkenntniß gezogen werden konnten.

147) Nicht bloß nichtswürdige Demagogen, ſondern ſelbſt Ariſtides ſah ſich veranlaßt, nach der Vertreibung der Perſer dem ganzen Volk den Zutritt zu den Archonten-Stellen zu eröffnen.

dem er bloß die erſte Claſſe, derer, die fünf hundert Medimnen verſchätzen; und die zweyte, der Zeugiten; und die dritte, der Ritter, zu den Staatsbedienungen zuließ; die Theten aber, die vierte Claſſe, ganz davon ausſchloß. 148)

Außer dieſem hat noch Zaleucus den Epizephoriſchen Locriern Geſetze gegeben, 149) und Charondas von Catanea ſeinem Vaterland und den übrigen Chalcidiſchen Städten in Italien und Sicilien. 150)

148) Es iſt ſchon öfter bemerkt worden, daß nach dem Plutarch und nach Allen, welche von dieſer Einrichtung des Solon zeugen, die Claſſe der Ritter den Zeugiten vorgeſetzt worden ſey.

149) Daß unter den Epizephyretiſchen Locriern die Italiäniſche Pflanzſtadt der Locrier verſtanden wird, iſt bekannt, und die Zeit ihrer Entſtehung aus den Opuntiſchen Locriern und den Corcyräern wird angegeben in den wichtigen Unterſuchungen über die Geſetzgebung der Griechen in Italien in Heynens Op. acad., V. II, p. 9 et 46. Uebrigens war Zaleucus kein ſo unbedeutender Geſetzgeber, daß Ariſt. ſeiner nur hätte erwähnen ſollen, ohne ſeiner Geſetzgebung zu gedenken. Stobäus hat die Vorrede ſeiner Geſetze aufbewahrt in XLII. Diodor erzählt auch im 20ſten Kap. des 12ten B. einige ſehr ingeniöſe Geſetze, wodurch derſelbe die Ueppigkeit der Locrier beſchränkte. Eine Frau ſoll ſich nur von Einer Magd begleiten laſſen, ausgenommen wenn ſie trunken iſt; ſie ſoll des Nachts nicht aus der Stadt gehen, es wäre denn, daß ſie zu einem Buhlen ginge; ſie ſoll weder Gold noch geſtickte Kleider tragen, wenn ſie nicht etwa eine Hure iſt; ein Mann ſoll nur, wenn er zu den Huren geht, koſtbare Kleider oder goldene Ringe tragen. Es ſcheint indeſſen, daß dieſer Zaleucus in der Staatsverfaſſung ſelbſt Nichts zu ändern gehabt habe. S. Heyne a. a. O.

150) Diodor, welcher im 11ten Kap. des 12ten B. dieſes Charondas mit Wohlgefallen gedenkt, macht ihn zu einem Geſetzgeber

Es ſind Mehrere, die dafür halten, Onomacrit wäre der Erſte geweſen, der in der Geſetzgebung ſich hervor gethan habe. Dieſer ſey aus Locrus gebürtig geweſen, habe in Creta die Gymnaſtik getrieben, und wäre hernach auf die Wahrſagerkunſt gewandert. Mit dieſem habe Thales einen vertraulichen Umgang gehabt; Lycurg und Zaleucus wären Thales Schüler geweſen, Charondas aber habe vom Zaleucus Unterricht erhalten. Aber wer das ſagt, irret, denn die Zeiten, in welchen dieſe Männer gelebt haben, ſtimmen mit dieſem Vorgeben nicht überein. 151)

---

der in der 83ſten Olymp. neu angelegten Stadt Thurium. Er führt auch verſchiedene von ſeinen Geſetzen an, welche aber in die Regierungseinrichtung ſelbſt keinen Einfluß haben. Auch Stobäus führt dergleichen Geſetze und den Eingang derſelben an in XLII. Die Chalcidiſchen Städte, deren A. hier gedenkt, ſollen Calipolis, Euböa, Himera und andere in Sicilien geweſen ſeyn, lauter mittelbare oder unmittelbare Griechiſche Kolonien aus dem Euböiſchen Chalcis. Auch von vielem wird weitläuftig gehandelt in Heynens ſchon oft angeführten Op., V. II, p. 76 et 158.

151) Dieſer Locriſche Onomacrit iſt nicht mit dem Athenienſiſchen zu verwechſeln, deſſen Herodot im 6ten K. des 7ten B. gedenkt und der zu Piſiſtratus Zeiten gelebt, auch falſche Orphiſche und Muſäiſche Gedichte ausgearbeitet hat. Wer aber dieſer Locrier geweſen ſey, iſt, ſo viel ich weiß, unbekannt, da Niemand als Ariſt. in dieſer Stelle ſeiner gedenkt. Ich finde ihn auch nicht in dem Supplement zu der Bibl. Gr. in Riche. de vet. leg. lat. In Anſehung des Zeitalters des Thales und Lycurg und ihrer Uebereinſtimmung mit dem Zeitalter des Charondas und Zaleucus iſt nun wohl ſo viel klar, daß Lycurg, der etwa 30 Jahre vor Einführung der Olympiaden geblüht haben ſoll, und die Zeitgenoſſen Charondas und Zaleucus, die

Auch Philolaus von Corinth hat den Thebanern Geſetze gegeben. Dieſer Philolaus war aus dem Geſchlecht der Bacchiden, und ein inniger Freund des Diocles, der in den Olympiſchen Spielen den Preis davon trug. Dem zu gefallen ging er auch, als Diocles, um der Liebe der Halzione, ſeiner Mutter, zu entgehen, die Stadt verließ, nach Theben, wo beyde geſtorben ſeyn ſollen. Auch werden noch die Grabmähler von beyden in Theben gezeigt, wo beyde ſo gegen einander über liegen, daß das eine gegen Corinth hin, das andere von Corinth weggewendet iſt. Denn ſo ſollen ſie es ſelbſt bey ihren Lebzeiten angeordnet haben: nämlich Diocles habe aus Abſcheu vor der Leidenſchaft ſeiner Mutter ſo gelegt werden wollen, daß man von ſeinem Grabhügel ſeine Vaterſtadt nicht ſehen könne; der Andere, daß man ſie ſehe. 152)

---

um die 29ſte Olympiade lebten, nicht mit einander bekannt ſeyn konnten. Noch weniger konnte Thales von Milet, der viel jünger war, mit dieſen zuſammen leben. Aber der Cretiſche Thales, der Dichter, lebte allerdings, wie Plutarch im Leben des Lycurg gedenkt, zu der Zeit dieſes Geſetzgebers. Eben ſo wenig ſcheinen dieſe Geſetzgeber alsdann Schüler des viel jüngern Pythagoras geweſen zu ſeyn; welches ſie ſelbſt nach der mit gutem Grund in Heynens Op., V. II, p. 156. ſeq., beſtrittenen Erzählung des Diodor kaum ſeyn konnten, wenn auch der Pythagoras, der die Sybaritiſchen Vertriebenen zu Catanea aufnahm, und der Philoſoph, die nämlichen wären. Denn nach Diodors Angabe hätte alsdann Charondas erſt 68 Jahre hernach den Thuriern Geſetze gegeben. Die natürlichſte Vermuthung iſt, daß man nur die Geſetze dieſer Männer in ſpätern Zeiten hier und da angenommen hat.

152) Daß die Nachkommen der Corinthiſchen Könige vom Aletes Bacchiden hießen, iſt bekannt. Von den Geſetzen dieſes Philo-

Beyde wohnten alſo um der Urſache willen zu Theben. Philolaus gab auch der Stadt einige Geſetze, ſonderlich über die Annahme an Kindes Statt. Dieſe Geſetze nennen ie thetiſch, und ihre Abſicht ging ſonderlich dahin, daß die Zahl der Güter-Erbtheile erhalten werden ſollte. [153]

Charondas hat nichts Wichtiges erdacht, als etwa die Beſtrafung der falſchen Zeugen. Denn er war der Erſte, welcher über dieſes Verbrechen Etwas durch Geſetze verordnete. [154] Im Ganzen ſind aber ſeine Geſetze wirklich beſtimmter und zierlicher als die, welche wir heut zu Tage erſcheinen ſehen.

---

laus, der mit dem Schüler des Pythagoras nicht verwechſelt werden kann, iſt mir weiter nichts bekannt, ſo wenig als von der hier erzählten Geſchichte. Richter, in den ſchon angeführten Obſerv. ad Fabr. Bibl. Gr., p. 86, verſpricht eine Abhandlung von den Thebaniſchen Geſetzen, indem er dieſes Geſetzgebers gedenkt. Ich weiß aber nicht, ob ſie ſchon erſchienen iſt. Daß der Freund dieſes Philolaus, deſſen A. gedenkt, und der Syracuſiſche Geſetzgeber Diocles nicht die nämlichen Männer waren, brauche ich wohl nicht zu bemerken.

[153] A. ſagt παιδοποιία. — Aber weil die Benennung: thetiſche Geſetze, welche ſich auf die Adoption bezieht, ſeinen Geſetzen gegeben worden iſt; ſo hat er wohl nur dieſe verſtanden.

[154] Diodor gedenkt dieſes Geſetzes. Es wurde auf dieſes Verbrechen eine Schandſtrafe geſetzt, dieſe aber hatte die Wirkung, daß Viele ſich deßwegen das Leben nahmen. Uebrigens hat dieſer Geſetzgeber auch noch andere nicht unbedeutende Geſetze gegeben, unter welchen das: daß die Waiſenkinder von den Verwandten, die ſie nicht erbten, erzogen, ihr Vermögen von ihren vermuthlichen Erben verwahrt werden ſollte, auch das von den einzelnen Erbinnen, wohl merkwürdig genug geweſen wäre.

Von Philolaus iſt Nichts merkwürdiger, als was er über die Wiederherſtellung der Gütergleichheit [155]) verordnet hat: ſo wie in Plato's Vorſchlägen Nichts merkwürdiger iſt, als daß nach ihm Weiber, Kinder und alle Güter gemein ſeyn, und auch die Weiber zu den gemeinen Mahlen gezogen werden ſollen; und die Idee, daß, um der Trunkenheit zu ſteuern, die Aufſeher auf die Mahlzeiten nüchtern ſeyn ſollen; [156]) ſo wie auch, daß man bey den Kriegsübungen die Soldaten rechts und links üben ſollte,

---

155) 'Ανομάλωσις ſollte eigentlich Ungleichheit der Güter heißen, und Stephanus, der dieſe Stelle ſelbſt anführt, verſteht das Wort auch in dem Sinn. Allein Victorius bemerkt, wie ich glaube, richtig, daß daſſelbe nicht aus dem α privativo, ſondern aus ἀνὰ zuſammen geſezt ſey, indem wohl Philolaus ſchwerlich die Ungleichheit der Gütervertheilung durch Geſetze werde eingeführt haben. Mir iſt dieſe Erklärung auch um deßwillen wahrſcheinlich, weil das kurz vorher angeführte Geſetz des Philolaus von der Annehmung an Kindes Statt gerade die Abſicht gehabt zu haben ſcheint, daß, wie auch Plato vorſchlägt, die mit Kindern überladenen Familien erleichtert, folglich ſie bey ihrem Gütertheil erhalten würden, und daß auf der andern Seite die Güter ausſterbender Familien nicht auf andere, ſchon mit dem geſetzmäßigen Gütertheil verſehene, Bürger fallen ſollten.

156) Dieſes ſchlägt Plato im 2ten Buch von den Geſetzen, S. 671, vor, nachdem er eine, von ihm vielleicht unerwartete, aber doch ſehr billige und menſchenfreundliche Apologie oder Lobrede über die Trinkgelage gehalten, und die Nüchternheit der Lacedämonier gemißbilligt hat. In einigen Schwäbiſchen Dörfern iſt auch noch der Gebrauch, daß bey Hochzeits- und andern Mahlen ein Gerichtsmann die Aufſicht haben muß.

damit nicht nur Eine Hand, ſondern alle beyde zu jedem Endzweck gebraucht werden könnten. 157)

Draco's Geſetze hatten auf die Staatseinrichtung ſelbſt keinen Einfluß, denn ſie wurden einem ſchon beſtehenden Staat gegeben. Sie zeichnen ſich auch durch Nichts aus, als durch die Härte der auf die Verbrechen geſetzten Strafen. 158)

Auch Pittacus war nur im engern Sinn ein Geſetzgeber, denn auch er hat über die Einrichtung des Staats ſelbſt, Nichts verordnet. Unter ſeinen Geſetzen iſt aber das am merkwürdigſten, daß er, wenn Einer im Trunk

---

157) Dieſes ſchlägt Plato im 7ten B. der Geſetze, S. 794, vor. Der Gedanke iſt mehr blendend als richtig. Der Gebrauch unſrer Glieder wird durch die Uebung oft nahebey automatiſch, und muß es bey ſchnellen Bewegungen ſeyn. Das iſt aber nur in ſeltenen Fällen möglich, wenn nicht jedes Glied ſeine einförmige Bewegung zu machen hat. Der Philoſoph ſcheint den Saz: daß jeder nur Eine Sache treiben ſollte, auf welchen er in der Republik ſo viel bauet, vergeſſen zu haben.

158) Draco ſchrieb ſeine Geſetze nur etwa in der 7ten oder 11ten Olymp., alſo ungefähr 30 oder 44 Jahre vor Solon. Die Härte dieſer Geſetze iſt allgemein bekannt, und A. führt deßwegen im 23ſten K. des 2ten B. der Redekunſt unter mehrern Wortſpielen des Herodicus auch das an: Draco's Geſetze habe ein Drache geſchrieben. Wenn man ſich jedoch die Zeit der Verwirrung in Athen vorſtellt, wie ſie zu Draco's Zeit war; und wenn man das Gemählde des Zuſtandes der Sitten in der Elegie des Solon, die Demoſthenes in der Rede von der Geſandtſchaft anführt, betrachtet: ſo ſcheint er eine Entſchuldigung zu verdienen. Denn es mußte ſehr weit mit dieſem Volk gekommen ſeyn, ehe zu erwarten war, daß es ſich dem Solon ſo unbedingt überlaſſen werde.

Jemanden geſchlagen hat, den Rauſch für keine Entſchuldigung gelten laſſen wollte, ſondern den berauſchten Verbrecher härter ſtrafen ließ als den nüchternen. Denn da der Betrunkene geneigter iſt zu Gewaltthätigkeiten als der Nüchterne; ſo ſah er nicht ſo wohl darauf, daß demſelben ſein Verbrechen weniger zur Laſt zu legen iſt, als auf den Vortheil, daß allen Verbrechen vorgebeugt werde. 159)

---

159) Dieſer Pittacus, ein Zeitgenoſſe des Solon und Cröſus, iſt allgemein bekannt. A. gedenkt ſeiner noch ein Mahl. Er war nicht ſo wohl König, als Anführer der Mitylenäer; wenigſtens legte er, als der Zweck ſeiner Anſtellung erreicht war, ſeine Regentſchaft nieder. Das Geſetz, deſſen hier gedacht wird, und das auch Plato und Plutarch anführen, habe ich noch in einigen Deutſchen Landesordnungen gefunden. Und ſo lange nur von Polizeyſtrafen die Rede iſt, läßt es ſich verantworten, weil die menſchlichen Strafgeſetze nicht genau nach den Regeln der Philoſophie von der Zurechnung abgemeſſen werden dürfen. Und ſelbſt auch dieſe rechnet oft unwillkührliche Verbrechen, wie auch Ariſt. in ſeiner Ethik bemerkt, dem Thäter zu, wenn er ſchuld daran war, daß er in einen Zuſtand verfallen iſt, in welchem er weniger frey war, oder, wie Darjes ſich nicht ungeſchickt ausdruckte, in actionibus ad libertatem relatis. Sollte man aber in größern Verbrechen, auf welche eigentlich peinliche Strafen geſetzt ſind, eben ſo urtheilen, ſo würde man doch zu weit gehen. Indeſſen würde doch auch dann ein Menſch, der im Rauſch gefährlich iſt, den Verluſt ſeiner Freyheit verdienen. Denn die Strafen haben einen doppelten Zweck: Ein Mahl, politiſch zu beſſern, das iſt: der Einbildungskraft Folgen der Handlungen einzuprägen, die, wenn ſie gleich die Geſinnungen nicht ändern, doch von den Thaten abhalten; und dann, die Sicherheit der Geſellſchaft.

Endlich iſt auch noch ein Androdamas von Rhegium nzuführen, der den Thraciſchen Chalcidiern einige Geſetze ber den Todtſchlag und das Erbrecht der einzigen Töchter egeben hat.

Allein auch von dieſem wird man ſchwerlich etwas Eienthümliches in ſeinen Geſetzen angeben können. 160)

Und dieſes mag nun Alles ſeyn, was ich über die wichgſten wirklich beſtehenden Staatsverfaſſungen und über die ier und da angegebenen Staats-Syſteme zu ſagen habe.

---

160) Von dieſem Androdamas habe ich keine Nachricht gefunden. Uebrigens werden hier nicht die Chalcidier aus Euböa, welche nach Strabo, S. 395, Rhegium bewohnt haben, ſondern die Chalcidier am Strymon verſtanden. Denn dieſe gehörten ehemahls nach Thracien, und wurden erſt vom Philippus zu Macedonien geſchlagen. Sie müſſen zu Ariſtoteles Zeiten noch, zum Unterſchied von dem Euböiſchen Chalcis und den Sicilianiſchen und Italiäniſchen Pflanzſtädten derſelben, Χαλκιδεῖς ἐπὶ Θρᾴκης geheißen haben, denn A. nennt ſie in Mirandis wieder ſo, mit dem Beyſatz: πλησίον Ὀλύνθου.

Drittes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſer Abſchnitt iſt entweder mangelhaft, oder doch, durch die allzu große Kürze und den Mangel an Methode, dunkel. Der Philoſoph will den Anfang machen, das Weſen eines Staats anzugeben, und meint, daß er vorher den Character eines Staatsbürgers aus einander ſetzen müſſe. In dieſer Abſicht ſetzt er zuvörderſt alle diejenigen auf die Seite, welche nicht das vollkommene Staatsbürgerrecht haben, und ſucht dann den Character eines Staatsbürgers in der Fähigkeit an dem ganzen Regierungsweſen, d. i.: an der eigentlichen Regierung und an der Rechtspflege Antheil zu nehmen. Da er aber nun ſich nicht bergen kann, daß ſehr Viele für Bürger geachtet werden, die dieſe Rechte nicht haben; ſo bemerkt er, daß dieſe Rechte nur in den eigentlichen, wahren, auf rein-natürliche Grundſätze gebauten Staatsformen den Character des Staatsbürgers ausmachten, in den von dieſer Form abweichenden Staaten aber bald weniger, bald gar nicht dem Bürger zukämen. Seine Erklärung iſt alſo nur anzuſehen als eine Erklärung von dem Weſen und Character eines Bürgers in einem ſolchen Staat, welcher die beſte Form hat, und ſie dient nur zum Maaßſtab von Null bis zum vollſtändigen Bürger, nicht zum

Kennzeichen des Bürgers; denn auch der, deſſen politiſche Fähigkeit zur Regierung Null iſt, iſt dennoch Bürger.

Wer über die Staatsverfaſſungen Unterſuchungen anſtellen, und beſtimmen will, worin das Weſen einer jeden beſteht und wie eine jede beſchaffen iſt, der muß vor allen Dingen unterſuchen, was ein Staat überhaupt iſt, und ſich davon einen deutlichen Begriff machen. Denn dieſer Begriff iſt ſehr ſchwankend: und wenn von irgend einem Staat Etwas geſchieht, ſo ſagt oft der Eine: Das hat der Staat gethan; ein Anderer: Nein, die Oligarchen, oder: der Tyrann hat es gethan.[1] Da wir nun aber ſehen, daß ſo wohl der Politiker als der Geſetzgeber ſich immer mit dem ganzen Staat beſchäftigt; ſo muß die Staatsverfaſſung und Staatseinrichtung auch irgend eine beſtimmte Ordnung für alle diejenigen ſeyn, welche in Einem Staat wohnen.[2]

Weil nun der Begriff: Staat, unter diejenigen gehört, welche mehrere, andere, untergeordnete Begriffe zuſammen faſſen; ſo muß auch hier, wie bey jedem Ganzen, das mehrere Theile hat, ehe man dieſen Begriff erklären kann, erſt unterſucht werden, was ein Staatsbürger iſt. Denn aus dieſen iſt der Staat zuſammen geſetzt. 9)

---

[1] In dem dritten Abſchnitt dieſes Buchs wird dieſe Frage noch ein Mahl berührt.

[2] Man muß hier den Begriff vom Staat, und den von dem Gegenſtand der Politik nicht verwechſeln. A. war weit entfernt, alle diejenigen, welche in einem Staat wohnen, für Staatsglieder zu halten. Er kommt noch viel öfter auf dieſe Materie zurück, und in dem 7ten Buch unterſcheidet er ſehr genau zwiſchen Glied des Staats und Theil des Staats.

---

9) Die ſynthetiſche Methode wird hier und an mehrern Orten der practiſchen Philoſophie des A. übel angebracht, und ihre Anwendung ſelbſt wird noch fehlerhafter, und verwirrt dieſen ganzen Abſchnitt. Denn die Begriffe, welche A. von dem Staatsbürger angiebt, führen nur auf eine beſondere Art von Staaten, nämlich auf die vollkommenſte Demokratie; und ſie ſchließen, ſogar nach dem Ideal von Staatsform, welches A. in der Folge angiebt, den größten Theil der Glieder ſeines Staats aus. Viel richtiger hat A. im 2ten A. des erſten B. ſelbſt bemerkt, daß der Begriff: Staat, eher gedacht werden müſſe, als die Glieder deſſelben.

Man kann auch nicht ſagen, daß der Begriff des Staats aus dem Begriff des Staatsbürgers erklärt werden müſſe; ſondern es muß vielmehr umgewandt der Begriff des Staatsbürgers, als ein Beziehungsbegriff, aus dem Begriff des Staats erklärt werden. Dieſen Begriff hat nun zwar A. im 2ten A. des erſten B. dahin angegeben, daß der Staat wäre: Eine Geſellſchaft mehrerer Familien, welche den äußerſten Grad ihrer Selbſtſtändigkeit erreicht hat. Er ſtößt aber hier dieſen Begriff ſelbſt wieder um, oder ſchränkt ihn wenigſtens ſehr ein. Denn nach dieſem Begriff wäre ein jedes Mitglied einer ſolchen Geſellſchaft ein Staatsbürger.

Es ſcheint mir aus dieſem Abſchnitt allein ſchon wahrſcheinlich, daß nicht allein die Bücher, ſondern auch die Kapitel dieſes Werks verworfen werden, und daß große Lücken darin ſind. Wo aber dieſe ſeyn mögen, wird man nicht mehr finden können. Denn da Alles, was nun folgt, nicht aus dem allgemeinſten Begriff des Staats, ſondern aus der Form beſonderer Staaten zu verſtehen iſt; ſo ſcheint es, daß die Erklärung der Formen voraus gehen mußte, und daß alle die Un-

Laßt uns nun ſehen, was dazu gehört, um ein Staatsbürger genannt zu werden? Denn auch die Anwendung dieſes Begriffes iſt ſehr vielen Zweifeln ausgeſetzt, und Mancher wird von dem Einen ein Staatsbürger genannt, von dem Andern nicht. Der Bürger eines demokratiſchen Staats hört oft auf Staatsbürger zu ſeyn, wenn der Staat oligarchiſch wird.

Zuerſt alſo wollen wir diejenigen, welche nur auf gewiſſe Art den Nahmen: Bürger, führen, wie zum Beyſpiel die Titular-Bürger, ganz auf die Seite ſetzen. 4)

bergänge, welche dieſe jetzige Darſtellung der Sache rechtfertigen ſollen, nur Interpolationen ſind, womit man dem Ganzen einen Schein des Zuſammenhanges geben wollte.

Ich bemerke dieſes deßwegen auch hier gleich anfangs, weil dieſer Abſchnitt kaum zu verſtehen iſt, wenn man nicht voraus weiß, was man darin zu ſuchen hat.

4) τοὺς ποιητοὺς πολίτας. So nannte man in Athen die nicht eingebornen, ſondern die angenommenen Bürger, und Demoſthenes braucht eben den Ausdruck in ſeiner Rede gegen den Neära, p 1375 Ed. Reisk., wo er die Schwierigkeiten erzählt, welche bey einer ſolchen Aufnahme gemacht worden ſind. Ich habe aber dennoch hier dieſe Redensarten lieber bloß von Titular-Bürgern verſtehen wollen: Ein Mahl, weil A. dieſe gemachten Bürger ganz von dem Begriff eines Staatsbürgers ausſchließt, obgleich dieſelben ſelbſt in Athen, nur einige Opfer und den Zutritt zum Archontat ausgenommen, aller andern Rechte der Athenienſiſchen Bürger theilhaftig wurden. Zum andern habe ich aber auch deßwegen dieſe Bedeutung vorgezogen, weil A. gleich in den nächſten Abſchnitten ausdrücklich erklärt, daß er es nicht für einen weſentlichen Character eines Staatsbürgers halte, daß er als Bürger geboren worden ſeyn müſſe. Daß es aber ſelbſt in Athen ſolche Titular-Bürger gegeben habe, iſt

Die Wohnung allein macht ferner auch keinen zum Bürger, denn die Knechte und die bloßen Inſaſſen ſind, ungeachtet ihrer Wohnung in dem Staatsbezirk, doch keine Staatsbürger.

Auch diejenigen ſind nicht dafür zu achten, die etwa nur gewiſſe Vorrechte irgend eines Staats genießen und in demſelben etwa Recht geben und nehmen. Denn dieſes kommt auch Manchen bloß um ihrer Beyträge willen zu, wenigſtens erhalten Einige bloß dadurch ſolche Rechte. Oft aber können ſelbſt durch ſolche Beyträge die Inſaſſen nicht einmahl ſo viel erhalten, ſondern man fordert auch wohl noch von ihnen, daß ſie ſich aus den Bürgern einen Patron erwählen, unter deſſen Nahmen ſie dieſe ihre Rechte genießen, ſo daß ſie auch nicht einmahl vollkommen und aus ihrer eignen Perſon irgend einen Antheil am Staatsrecht haben. 5) Von ähnlicher Art ſind auch die Bürgerskinder, welche ihres Alters wegen noch nicht zu Bürgern angenommen worden ſind, oder die Alten, welche man ihrer Bürgerdienſte entlaſſen hat. Denn dieſe kann man zwar auch Bürger nennen, aber nicht dem ganzen Begriff nach, ſondern mit der Beſtimmung: Unvollkommene oder verlebte Bürger, oder dergleichen; denn die Sache iſt, man wähle eine Benennung welche man

---

aus dem Beyſpiel des Hippocrates und der Platäer bekannt, Potter, 1ter B., 5ter Abſchnitt. Selbſt das Wort προσηγορίας, deſſen ſich A. hier bedient, ſcheint meine Meinung noch mehr zu rechtfertigen.

5) Daß es dergleichen Inſaſſen in Athen gab, iſt bekannt. Potter in Rambachs Ueberſetzung, 1ter Th., S. 115 bis 121.

ill, deutlich genug. Hier aber ſuchen wir den reinen egriff eines Bürgers ohne eine ſolche Beſtimmung.

Die nämliche Bemerkung muß man auch machen, enn gefragt wird: ob die Vertriebenen, oder die, wel- e ehrlos gemacht worden ſind, noch für Bürger zu achten ären. Und dann iſt dieſe Frage eben ſo zu beantworten.

Der Haupt-Character eines Staatsbürgers in ſeiner anz reinen Beſtimmung beſteht darin: daß Einer Theil abe an den Gerichten und an der Regierung: welche heilnehmung jedoch, ſo wie die Verwaltung der Staats- mter überhaupt, bald beſchränkt iſt nach gewiſſen Zeit- naaßen, ſo daß zum Beyſpiel ein und der nämliche Bür- ger nicht zwey Mahl das nämliche Amt bekleiden kann; oder aß die Aemter nur auf gewiſſe Jahre vergeben werden; der ſie ſind ſelbſt in ihrer Dauer unbeſtimmt, wie etwa n Anſehung des Richteramtes oder der Stimmgebung in der Volksgemeinde.

Vielleicht zwar dürfte Einer ſagen, daß das Stimmen in der Volksgemeinde nicht für ein Regierungsamt anzuſehen wäre. Allein wäre es nicht lächerlich, wenn man behaupten wollte, daß derjenige, der durch ſeine Stimme den Entſchließungen des Staats Kraft giebt, nicht an der Staatsregierung Antheil hätte?

Wir nehmen das wenigſtens einmahl an, daß beyde, Richteramt und Stimmgebung in der Gemeinde, ohne Unterſchied zu den Regierungsrechten gehören, denn dieſe Einwendung liefe doch auf einen Wortſtreit hinaus.

Dieſe beyden Rechte müſſen wir nun aber nahmentlich anführen, weil kein Wort in der Sprache iſt, das den Begriff, in welchem beyde enthalten wären, bezeichnete. Laßt uns alſo ſtatt eines ſolchen beyde begreifenden Wortes, um den Begriff eines Staatsbürgers anzugeben, nur unbeſtimmt ſagen: daß er fähig ſeyn müſſe, an dem, was zur Regierung gehört, Antheil zu nehmen.

Wir ſetzen alſo zum Grund, daß ein Staatsbürger an den Regierungsrechten Antheil müſſe nehmen können; und wer nun am meiſten von dem hat, was alle diejenigen haben, die man Bürger nennt, der wird gewiß nahebey auch die Rechte beſitzen, die wir als den Charakter des Bürgers angegeben haben. Denn man muß nicht vergeſſen, daß die Dinge, welche zwar unter Einen allgemeinen Begriff gehören, aber in ihrer Art ſo verſchieden ſind, daß einige die erſten, andere die zweyten, noch andere die dritten u. ſ. w. ſind, Manches gar nicht, Manches nur ſehr dürftig und ſchwach mit einander gemein haben können.*) Nun iſt das aber der Fall bey den Staatsverfaſungen, unter welchen einige den erſten, andere den zweyten Rang u. ſ. w. behaupten. Denn diejenigen, welche von en ächten Grundſätzen abweichen und mangelhaft ſind, müſſen geringer ſeyn als diejenigen, welche dieſen Grundſätzen gemäß ſind und keine Mängel haben. Was wir ber Abweichung von dieſen Grundſätzen nennen, werden wir im Folgenden erklären. 7)

---

*) Dieſe Stelle ſcheint mir verdorben. Nach den Worten wäre ſie ſo zu überſetzen: „Man muß aber nicht vergeſſen, daß diejenigen Dinge, in welchen das, was unter ihnen begriffen iſt, der Art nach verſchieden iſt, dergeſtalt, daß eins das Erſte, ein anderes das Zweyte, noch eins das Dritte der Ordnung nach iſt, entweder ganz Nichts mit einander gemein haben, oder ſchwächer." Unmöglich konnte A. ſagen, daß Etwas, das unter Einem gemeinſchaftlichen Begriff enthalten iſt, gar Nichts mit den übrigen unter dieſem Begriff enthaltenen Arten gemein habe, oder nur ſchwach. Das ἢ γλίσχρως, das Einigen überflüſſig ſcheint, iſt es auch wohl, aber es würde mich allein nicht ſtören. Ich vermuthe beynahe, daß ſtatt πραγμάτων zu leſen wäre: ὀνομάτων. Ich finde auch in Heinſii Paraphraſ., daß er ſtatt ἐν, wie er in der Ueberſetzung ſezt, ὧν gebraucht, und auf dieſe Art hätte die Sache keine

Iſt nun aber unter den Staatsverfaſſungen ein Unterſchied, ſo kann auch der Charakter des Staatsbürgers icht in allen Staaten der nämliche ſeyn. In der Demokratie iſt dieſemnach der Bürger am meiſten Bürger, und a hat er dieſe Rechte in vollem Maaß. 8) In den andern Staaten hat er Fähigkeit zu dieſen Rechten, aber die Rechte ſelbſt muß er nicht nothwendig haben, um den

---

Schwierigkeit. Ich habe mir indeſſen dieſe Freyheit nicht genommen, ſondern, um den Vater der Syllogiſtik nicht gegen das Geſetz de omni et nullo fehlen zu machen, das πολίτης lieber auf die Unterſchiede der Arten gezogen, obgleich der Artikel bey πολίτης vielleicht eine andere Erklärung nothwendig gemacht hätte, und obgleich auf dieſe Weiſe dieſe Bemerkung des A. eben ſo überflüſſig als froſtig wird. Man ſieht übrigens aus dem Folgenden, daß A. hier nicht von dem Begriff des Staatsbürgers, ſondern von dem Begriff des Staats ſelbſt, ſpricht: folglich, daß er ſagen will: daß, weil die Staaten ſelbſt einander ſo ungleich wären, auch die Bürger ſich ungleich ſeyn müßten.

7) Ich bemerke hier nur ſo viel, daß A. in der Folge zwey Formen, die Ariſtokratie und die Republik, zum Grund legt, und die Monarchie und Oligarchie als Abarten von jener, die Demokratie als Abart von dieſer anſieht.

8) Conring ſieht hier eine Schwierigkeit, die ich nicht finde; bey ὁ λεχθεὶς iſt nur πολίτης zu wiederhohlen.

Nahmen eines Bürgers zu führen. Denn in einigen Staaten regiert das Volk nicht ſelbſt, auch geſtatten da die Geſetze keine Volksverſammlungen, ſondern dieſe Staaten haben einen Senat, und wechſeln mit den Gerichten ab unter den Bürgern. So theilen ſich die Ephoren in Lacedämon in die bürgerlichen Rechtsſachen; der Rath aber richtet über Mord und Todtſchlag, und vielleicht noch andere Magiſtraten über andere Sachen. Und eben ſo iſt es auch in Carthago, wo gewiſſe Obrigkeiten alle Rechtsſachen entſcheiden. Denn der Begriff eines Staatsbürgers iſt auf allerley Weiſe zu modificiren. In andern Staaten darf nicht Jeder, der in die gemeine Verſammlung gehört, auch im Gericht ſitzen; ſondern Jeder nur da, wo ſein Amt ihn hinweiſet. Und da wird denn entweder Allen oder Einigen das Recht, in Regierungsſachen oder im Gericht zu ſtimmen, gegeben; und zwar auch das manchmahl ohne Unterſchied in allen, manchmahl nur in einigen Sachen.

Aus dieſem Allen nun iſt der eigne beſtimmte Character eines Staatsbürgers leicht abzunehmen; denn wer in einem Staat, vermöge ſeines Bürgerrechts, die Fähigkeit hat, im Regiment oder in dem Gericht zu ſitzen, der iſt ein Bürger dieſes Staats. Und eine Geſellſchaft einer Menge von Bürgern dieſer Art, die ſo groß iſt, daß ſie, ohne von andern abzuhängen, ſelbſtgenugſam beyſammen leben kann, die nenne ich im abſoluten Verſtand einen Staat. 9)

---

9) Das ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ſcheint mir hier auf keine Weiſe an ſeinem Platz. Denn in der That iſt der Begriff, der hier angegeben wird, auf das engſte beſchränkt. Ich kann mir nichts

Anderes dabey denken, als daß A. mit dieſen Worten ſeinen Begriff von dem Begriff habe unterſcheiden wollen, welchen man dieſem Wort in Rückſicht auf die Sitten, Gebräuche und Geſetze der verſchiedenen Völkerſchaften zu geben pflegt. Aber auch alsdann hat er wohl unrichtig geſprochen. Denn alsdann kommt es gar nicht darauf an, wer die Regierungsrechte wirklich ausübt, ſondern bloß auf das geſellſchaftliche Beyſammenleben nach anerkannten Geſellſchaftsgeſetzen. Und ein Jeder, wer dieſe Geſetze als ihm vorgeſchriebene geſellſchaftliche Geſetze anerkennt, iſt ein Mitglied eines Staats. Durchreiſende und fremde Schutzverwandte müſſen zwar auch dieſen Geſetzen ſich unterwerfen, aber nicht als geſellſchaftlichen Geſetzen. Inſaſſen hingegen ſind allerdings für Geſellſchaftsmitglieder zu achten, und ſie unterſcheiden ſich von den Bürgern in Nichts, als in der Verſchiedenheit der ſie betreffenden geſellſchaftlichen Geſetze. Die geſellſchaftlichen Geſetze unterſcheiden ſich aber von den Geſetzen im abſoluten Verſtand dadurch, daß dieſe unmittelbar durch bloßen ſittlichen oder phyſiſchen Zwang verbinden; jene mittelbar durch die freywillige Theilnahme an der Geſellſchaft. Iſt dieſe Auseinanderſetzung der Begriffe richtig, ſo iſt die Erklärung des A. viel zu enge. Aber auch ohne das widerſpricht ſie dem, was er von der Entſtehung der bürgerlichen Geſellſchaft im erſten Buch geſagt hat, wo er ſelbſt das königliche Regiment oder die Monarchie für die erſte, urſprüngliche Form der Staaten angegeben hat, bey welcher aber der Character des Staatsbürgers, den er feſt ſetzt, ganz nicht anzuwenden iſt.

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

Hier wird bemerkt, daß bey der Anwendung des in dem vorigen Abſchnitt bemerkten Characters des Staatsbürgers nicht erfordert werden könne, daß er durch die Geburt erworben worden ſey; ſondern daß es dabey bloß auf den Beſitz ankomme.

10) Viele haben, in Rückſicht auf die Anwendung dieſes Begriffs, noch verlangt, daß, wer ein Staatsbürger ſeyn ſoll, auch von Einem Vater und Einer Mutter, die Beyde, (denn von Einer Seite ſchien ihnen nicht genug,) Bürger wären, entſproſſen ſeyn müßte. Andere ſind noch weiter gegangen und haben verlangt, daß Einer bis ins dritte und vierte Glied von lauter Bürgern herſtammen müſſe. 11)

---

10) Conring vermuthet gleich bey dem Anfang dieſes Abſchnitts eine Lücke, aber ohne Grund. Er glaubt, das δὴ ſeze Etwas voraus. Allein Hoogeveen, de Part., Ed. Schütz., p. 196. IV. zeigt, daß dieſe Partikel richtig gebraucht werde, wenn man einen Einwurf gegen eine vorher angegebene Behauptung zu widerlegen anfängt. Auch das Wort πρὸς τὴν χρῆσιν ſcheint ihm dunkel. Aber A. braucht es, gleich Andern, häufig, um das Praktiſche der Theorie entgegen zu ſetzen. So unterſcheidet er ſelbſt oben im 2ten Abſchnitt des erſten B. πρὸς τὴν γνῶσιν und πρὸς τὴν χρῆσιν. Ich überſetze dieſes Wort deßwegen durch: In der Anwendung.

11) Die Art, wie Einer das Staatsbürgerrecht erhält, gehört offenbar nicht in die Erklärung des Weſens deſſelben. Uebrigens iſt es bekannt, daß die Athenienſer in den älteſten Zeiten nicht ſo genau mit ihrem Bürgerrecht waren, und bis zu den Zeiten

Aber, dieſe bloß auf das Staats-Intereſſe berechnete flüchtige 12) Erklärung des Characters eines Staatsbürgers hat ihre Erfinder nicht wenig verlegen gemacht, wenn man ſie fragte, wie denn auf ſolche Art der Großvater und Urgroßvater in dem dritten und vierten Glied nach ihrer Erklärung hätten Bürger ſeyn können. Deßwegen ſagt Gorgias der Leontiner, vielleicht, um ſich aus dieſer Verlegenheit zu helfen, wohl aber mehr aus Spott: Die Lariſſäer wären Lariſſäer-Macher, wie die Töpfer Topfmacher wären. 13) In der That iſt auch dieſe Idee abgeſchmackt.

---

des Pericles muſten die Bürger nicht einmahl von beyden Seiten bürgerlich geboren ſeyn, wie das Beyſpiel des Themiſtocles beweiſet, der nach Plutarch, in V. Them., C. 1, wo nicht eine Sclavinn, doch gewiß eine Fremde zur Mutter hatte. Erſt Pericles veranlaßte ein Geſetz, nach welchem das Atheniensiſche Bürgerrecht von Vater und Mutter ererbt worden ſeyn ſollte. Da dieſes Geſetz neu war; ſo war es grauſam, daß die Athenienſer bald hernach, um, wie Einige ſagen, die Bürger-Portionen von den Früchten, die ihnen der König von Aegypten zugeſchickt hatte, zu vergrößern, unter dem Schein dieſes Geſetzes bey 5000 ſolcher Bürger, wo nicht als Sclaven verkauften, doch verſtießen, und doch bald hernach das Geſetz, aus Mitleiden über den Tod der Kinder des Pericles ſelbſt, wieder aufhoben. Plut. V. Pericl., C. 37. Dieſes Geſetz war auch um deſto unweiſer, da damahls die Volksmenge der zu Kriegsdienſten verpflichteten Bürger, welche ſich gewöhnlich auf 20,000 belief, nur etwas über 14,000 betrug, wie Plutarch bemerkt, denn in Potters Archäologie, S. 104, ſteht durch einen Druckfehler 40,000.

12) Einige wollen παχέως, grob, leſen, ich denke aber, ταχέως iſt auch nicht übel.

13) Dieſer etwas ſchale Witz kann eben ſo wohl auf die gebornen als auf die angenommenen Bürger angewendet werden.

Denn wer den Antheil an der Staatsverwaltung hat, den ich angegeben habe, der iſt ein Staatsbürger, und den Character der Abſtammung von bürgerlichen Aeltern kann man auf die urſprünglichen Glieder einer Staatsgeſellſchaft unmöglich anwenden.

Schwerer iſt aber vielleicht der Zweifel aufzulöſen, wie diejenigen anzuſehen ſind, welche bey irgend einer Veränderung der Staatsverfaſſung das Bürgerrecht erhalten haben, dergleichen ſich in Athen ein Beyſpiel ereignet hat, als Cliſthenes, [14] nach der Vertreibung der Tyrannen, viele Fremde und Sclaven, die in der Stadt ſich aufhielten, auf die Bürgerrolle ſetzen ließ.

Dieſer Zweifel trifft aber nicht die Theorie der Politik, ſondern er hängt von der Frage ab: ob ſo Etwas den Geſetzen gemäß war oder nicht. Und in ſo fern könnte man wohl darüber manche Zweifel aufwerfen: ob der, welcher ſein Bürgerrecht nicht mit Recht erhalten hat, wahrer Bürger ſey; weil ungerecht und falſch im Grund einerley bedeuten.

Der Nahme des Gorgias iſt übrigens bekannt genug, und wahrſcheinlich ſagte er das zu den Theſſaliſchen Lariſſäern, bey welchen er in großem Anſehen ſtand.

[14] Das war derjenige, welcher die Piſiſtratiden vertrieb. Das Nämliche iſt aber nachher wieder geſchehen in der 93ſten Olymp. während des Peloponneſiſchen Kriegs, wie Diodor, B. XIII, meldet. Vermuthlich wollte aber Ariſtoteles auf eine ſo neue Geſchichte nicht anſpielen. Der Vorfall mit dem Cliſthenes beruht indeſſen, ſo viel ich weiß, bloß auf des Ariſtoteles Zeugniß. Denn die Vermehrung der Stämme, die Cliſthenes vorgenommen hat, ſetzt nicht nothwendig eine Vermehrung der Bürger voraus.

Aber ſo wie wir einen Regenten, wenn er gleich ſeine Gewalt mit Unrecht beſitzt, freylich einen ungerechten, aber doch einen Regenten nennen; ſo müſſen wir, da wir den einen Bürger nennen, der Antheil an der Regierung hat, auch diejenigen, die mit Unrecht zum Bürgerrecht gelangt ſind, wenn ſie einmahl dieſen Antheil haben, Bürger nennen.

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

Im Anfang dieſes Abſchnitts wird die Frage: in wie fern ein Staat, der ſeine Form ändert, noch die Verträge, welche vor dieſer Aenderung geſchloſſen worden ſind, halten müſſe, — aufgeworfen, und nur auf deren Entſcheidung gedeutet, ihre wirkliche Erörterung aber auf eine andere Unterſuchung ausgeſetzt, und hingegen bewieſen, daß die Identität eines Staats weder von der Identität der Menſchen noch ihres Wohnorts, ſondern bloß von der Identität ihrer Staatsform abhänge.

Selbſt dieſe Frage vom Recht oder Unrecht führt uns aber zurück auf jene Frage, die wir oben ſchon berührt haben, nämlich: in wie fern Etwas von einem Staat, als Staat, geſchehen iſt oder nicht. Denn wenn zum Beyſpiel aus einer Oligarchie oder aus einer Tyranney eine Demokratie entſtanden wäre, ſo wollen Einige glauben, die vorigen Staats-Contracte und andere Staatshandlungen wären nicht mehr gültig, weil nicht der Staat, ſondern der Tyrann den Nutzen aus denſelben gezogen hätte, [15] indem einige Staaten bloß auf der Willkühr der Uebermacht ruheten, und nicht das gemeine Wohl zum Zweck hätten. So wie nun das, was in der Demokratie auf gleiche Weiſe geſchieht, immer doch nur Handlung der Demokratie ſey; alſo müſſe auch das, was in der Oligarchie oder Tyranney geſchehen iſt, nur für Handlung der Oligarchie oder der Tyranney angeſehen werden.

---

[15] Es finden ſich in der alten Geſchichte zwey merkwürdige Beyſpiele von der Anwendung dieſer, von dem A. doch nicht entſchiedenen Frage. Das eine erzählt Plutarch, (de Pyth. Orac., Ed. Reisk., p. 576.) Es hatten nämlich die Corinthier nach Vertreibung der Cypſeliden verlangt, daß die Denkmähler, welche dieſe Familie in Delphi und in Piſa geſtiftet hatte, auf den Nahmen der Stadt geſchrieben werden ſollten. Die Delphier hielten das für billig, und thaten es; die Elienſer aber wollten es nicht thun, und wurden deßwegen nachher von den Iſthmiſchen Spielen ausgeſchloſſen. Die Corinthier verlangten alſo, daß man die Thaten ihres Königs für Thaten des Staats halten ſollte, und die Delphier gaben ihnen Recht. Das andere Beyſpiel erzählt Demoſthenes, (Gegen den Leptines, Ed. Reisk., p. 460.) Es hatten nämlich die 30 Tyrannen Geld von den Lacedämoniern geborgt. Da nun die Stadt ihre Tyrannen verjagt und ihre innern Unruhen beygelegt hatte, forderten die Spartaner ihr Geld von der Stadt. Einige waren der Meinung, man müſſe die Gläubiger an die Tyrannen und ihren Anhang weiſen; aber der beſſere Theil der Stadt rieth, die Schuld auf die Stadt zu nehmen, und das wurde auch beſchloſſen.

Uebrigens findet hier Conring wieder eine Lücke und hält den ganzen folgenden Saz für fehlerhaft und unverſtändlich. Ich ſehe aber in der That die Schwierigkeit nicht. A. ſagt, dünkt mich, deutlich, daß, wenn in der Demokratie Alles, was, wo nicht zum Beſten des Staats, doch durch den ganzen Staat geſchieht, bloß der Demokratie zugeſchrieben, alſo für für ein Werk des Demokraten-Regenten angeſehen wird, auch in der Tyranney Alles für ein bloßes Werk des Tyrannen anzuſehen wäre.

Ganz hängt mit dieſer Frage auch die zuſammen: ob ein Staat noch der nämliche bleibe, wenn ſchon ſeine Form ſich ändert.

Die Identität des Ortes und der Menſchen kann hier offenbar Nichts entſcheiden, denn die Menſchen ſind von dem Ort, den ſie bewohnen, unabhängig, auch wohnen die Menſchen bald an einem Ort, bald an dem andern. 16) Wollte man alſo dieſe Frage nur von der Seite betrachten, ſo würde ſie nicht viel auf ſich haben. Denn da das

---

16) In der mittlern Zeit hatte man in Deutſchland hierüber ganz ähnliche Begriffe. Ehe man die Idee von der Landeshoheit einiger Maßen berichtigt hatte, hing auch das Land mehr an den Menſchen als die Menſchen am Land. Das ging ſo weit, daß, wenn die Leibeignen eines Herrn ſich irgend wo niederließen, der Herr auch die obrigkeitlichen Real-Rechte ihres neuen Wohnorts mit erwarb. Daher entſtanden nachher nicht allein die vielen Mitherrſchaften, ſondern auch ganze Dörfer veränderten ihre Herren, wenn die Leibeignen des Einen auszogen, und diejenigen, welche dem Andern gehörten, ſich da niederließen. Auch war dieſe Idee natürlich, ſo lange man ſich mit der bloßen Patrimonial-Jurisdiction begnügte. Die Vermiſchung dieſer Begriffe mit der Territorial-Hoheit, als einem Analogen der Souveränität, machte nachher in Deutſchland dieſe Materie und die Lehre von geſchloſſenen Ländern ſo ſchwer. Was aber hier A. ſagt, iſt auch nur von der Identität des Wohnorts zu verſtehen, denn es iſt keine bürgerliche Geſellſchaft ohne Wohnort, ausgenommen etwa bey nomadiſchen Völkern, denkbar.

Wort: Stadt, in ſo mancherley Bedeutung genommen werden kann, ſo würde die Auflöſung der vorliegenden Frage nicht ſchwer ſeyn.

Eben ſo könnte man auch fragen: ob das ein und der nämliche Staat wäre, der in einem begrenzten Umfang beyſammen liegt. Aber auch die Mauern machen nicht den Staat. Könnte man doch den ganzen Peloponnes mit einer Mauer umfaſſen! Und vielleicht iſt Babylon [17] von dieſer Art, und jede andere Stadt, die mehr ein Reich, als eine Stadt vorſtellt. Denn ſo ſoll Babylon, wie man erzählt, zum Theil ſchon drey Tage lang in der Hand des Feindes geweſen ſeyn, ehe die übrigen Bewohner Etwas davon gewußt hätten. Aber das gehört noch nicht hierher, ob ich gleich im Folgenden auch davon reden muß. Denn die Frage von der Größe eines Staats, von der Volksmenge, und von der Zuſammenſetzung eines Staats aus mehrern Völkerſchaften; Alles das gehört allerdings in die Politik. [18]

Das iſt aber eigentlich zu fragen: ob, wenn die nämlichen Menſchen an dem nämlichen Ort bleiben, wir den Staat noch den nämlichen Staat nennen ſollen, ſo lange das nämliche Geſchlecht dauert, obgleich die Alten immer abgehen, und andere an die Stelle treten. Es möchte ſcheinen, daß das ſo wäre. Denn da wir einen Fluß oder eine Quelle immer die nämliche nennen, wenn ſchon immer eine neue Welle auf die andere folgt: ſo können wir auch die Menſchen ſo anſehen. Oder ſollen wir ſagen: Die Glieder des Staats ſind zwar dieſelben, aber der ganze Staatskörper iſt etwas Anderes?

---

[17] Dieſes erzählt Herodot, B. 1, S. 90.

[18] Hiervon wird im 4ten Abſchn. des 7ten B. gehandelt.

Wenn der Staat, nicht in den einzelnen Gliedern, ſondern in der gemeinſchaftlichen Verbindung derſelben beſteht; ſo muß, wenn dieſe eine andere Form annimmt, das iſt: wenn die Verfaſſung ſich ändert, auch der Staat ſelbſt ein anderer Staat ſcheinen. Denn ſo nennen wir ja auch das Theater-Chor bald tragiſch, bald komiſch, wenn es gleich mit den nämlichen Schauſpielern beſetzt iſt. Und jede Geſellſchaft bekommt ja, je nachdem ihre vorhergehende Anlage eine andere Form erhält auch einen andern Nahmen. Auch nennen wir eine verſchiedene Harmonie, ob ſie gleich von eben den Stimmen ausgeführt wird, doch bald Doriſch, bald Phrygiſch. Iſt nun das, ſo iſt die Identität eines Staats nur nach der Identität ſeiner Verfaſſung abzumeſſen, und der Staat iſt bloß nach ihr zu benennen, es mögen nun unter dieſer Verfaſſung eben die Menſchen wohnen, oder andere. 19)

Ob nun aber die Staatsverträge, die mit dem vorigen Staat eingegangen worden ſind, auch nach der Veränderung ſeiner Verfaſſung gehalten werden müſſen oder nicht, das iſt eine andere Frage. 20)

---

19) Dieſe Auflöſung der vorliegenden Frage iſt in politiſcher Rückſicht allerdings richtig und nur ſo zu entſcheiden. Denn daß die Grundgeſetze eines Staats von ſeiner Form abhängen müſſen, iſt an ſich klar; und daß die übrigen Geſetze alle, da, wo die Geſetzgebung weiſe iſt, ſich nach der Conſtitution richten müſſen, bemerkt A. in der Folge.

20) Dieſe nun ſchon zum dritten Mahl angedeutete Frage gehört allerdings nicht in die Politik, wie die Alten ſie anſahen,

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem, durch die Kürze des Ausdrucks, durch die ſchroffen Uebergänge, und durch einige Ausſchweifungen ſehr verworrenen, vielleicht im Text ſelbſt mangelhaften Abſchnitt, will der Philoſoph unterſuchen: ob die Bürgertugend und die Menſchentugend einerley Tugend wären. Er läugnet im Anfang dieſe Frage aus mehrern Gründen, und bejaht ſie am Ende nur in dem Staat, wo auch die Untergebenen in ihrer Ordnung Theil an dem Regiment haben können, mit einem Unterſchied.

Es iſt nun, nach dem, was wir bis jetzt geſagt haben, zu unterſuchen: ob man annehmen ſoll, daß die Tugend eines guten Menſchen und eines rechtſchaffenen Bürgers einerley Tugend wären, oder nicht. [21]

ſondern in das Völkerrecht. Sie hängt von ſo vielen Beſtimmungen ab, daß ſie eine weitläuftige Erörterung erfordern würde, die am Ende auf die im Allgemeinen vielleicht unauflösliche Frage von dem, was unter veränderten Umſtänden, (rebus ſic ſtantibus.) Rechtens iſt, hinaus laufen wird.

[21] Dieſe Frage iſt hier ſo voreilig, und ſteht ſo wenig an ihrem Plaz, daß man eine Verſetzung zu vermuthen gezwungen wird. Sie gehört eigentlich in das 7te Buch, wo unterſucht wird, ob ein Staat eben ſo tugendhaft ſeyn könne, wie ein einzelner Menſch. Wenigſtens müßte doch, da ihre ganze Erörterung, wie A. ſie hinlegt, Kenntniß der verſchiedenen Staatsformen voraus ſezt, erſt die Unterſuchung von dieſen voraus geſchickt werden. Außerdem iſt auch die Frage ſelbſt ſehr unbeſtimmt

Wenn wir dieſe Frage erörtern ſollen, ſo müſſen wir uns erſt die Tugend eines Bürgers in einem Gleichniß vorſtellen.

---

aus einander geſetzt, und ſie wird noch dazu ſehr verwirrt abgehandelt. Das iſt nun wohl offenbar, daß A. nicht von der abſoluten Möglichkeit, daß ein guter Bürger auch ein guter Menſch ſeyn könne, oder vielmehr, daß Menſchen- und Bürgertugend irgend wo abſolut die nämliche ſeyn können; ſondern nur davon, ob ſo etwas unter den Menſchen zu hoffen ſey, und ob beyde Tugenden nothwendig und unzertrennbar zuſammen ſtimmen müßten. Selbſt aber nach dieſer Vorausſetzung iſt dieſe Frage noch ſehr unbeſtimmt. Denn wenn man fragt: Iſt die Tugend eines guten Menſchen und eines guten Bürgers einerley Tugend? ſo kann dieſes ferner

1. ſo verſtanden werden: Iſt die Einlaſſung eines Menſchen in die Staatsgeſellſchaft ſo abſolut der Menſchentugend gemäß, daß Alles, was nach derſelben um des Staats willen oder nach dem Geſetz des Staats gethan oder unterlaſſen wird, wenn es ſchon der Menſchentugend außer dieſer Hypotheſe zuwider wäre, doch gut wird: ſo wie es Fälle giebt, in welchen das Abſolut-nicht-gute unter Hypotheſen gut wird? Oder iſt das nicht ſo?
2. Iſt der nur ein guter Bürger, der das thut, was der Staat befiehlt, läßt, was er verbietet, es mag mit ſeiner Menſchentugend ſtimmen oder nicht? Oder iſt es auch der, welcher, wenn das Staaatsgeſetz auch unter der Hypotheſe der Staatsverbindung ſeiner Menſchentugend entgegen läuft, ihm zuwider handelt, aber auch gehorſam ſeinen Strafen ſich unterwirft?
3. Liegt in dem Begriff der Staatsgeſellſchaft ſelbſt Etwas, das es unmöglich mache, ſich in dieſelbe zu begeben, ohne ſeiner Menſchentugend zu entſagen?
4. Endlich: Iſt es in allen Staatsformen Allen möglich, das Staatsgeſetz zu befolgen, ohne ihre Menſchentu-

So wie in dem Schiff der Schiffsmann ein Mitglied einer Gemeinſchaft iſt; ſo wollen wir auch den Bürger anſehen. Unter den Schiffsleuten nun iſt ein groſſer Unterſchied ihres Geſchäftes. Der Eine iſt Ruderer, der Andere Steuermann, und wie ſonſt Alle heiſſen mögen. So viel iſt gewiß, daß der höchſte Begriff der Vollkommenheit in dem Amt, das ein Jeder auf ſich hat, ſeine eigenthümliche Tugend beſtimmt. [22] Aber noch eine, Allen gemeine, Beſtimmung hat Jeder zugleich mit den Uebrigen: das iſt

---

gend zu verläugnen; oder iſt das in allen Formen nur Einigen; oder iſt es nur in einigen Formen Allen möglich?

A. erörtert die erſte und die zweyte Beſtimmung der allgemein vorgelegten Frage ſo wenig, daß er an dieſelbe gar nicht denkt. Die dritte läugnet er in dem 7ten Buch und durch das ganze Werk ſo ſehr, daß er gerade den Zweck der Staaten darein ſetzt, daß jeder Bürger der Tugend gemäß in derſelben leben könne. In vorliegendem Abſchnitt folgt eben dieſe Beantwortung dieſer dritten Frage aus ſeiner Erörterung, ob er gleich auch einen Gedanken unachtſamer Weiſe fallen läßt, nach welchem dieſe Frage zu bejahen wäre.

Die vierte Beſtimmung dieſer Frage iſt es aber allein und vornehmlich, auf welche er ſich ſehr verwirrt einläßt. Er läugnet den erſten Satz derſelben, bejaht den zweyten, und giebt in Anſehung des dritten ein Kennzeichen an, nach welchem man die Form, in welcher Menſchentugend und Bürgertugend einerley ſeyn können, zu beurtheilen habe.

22) Die Griechiſchen Worte ſcheinen etwas verkünſtelt und dunkel; ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἑκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς. Ich verſtehe unter ἀκριβέστατος λόγος das, was Jeden am meiſten zu dem macht, was er vorſtellen ſoll, perfectiſſima definitio muneris illius.

die Erhaltung der ganzen Schiffsgeſellſchaft; welche Allen obliegt, denn Alle haben dieſen Endzweck. [23])

Eben auf dieſe Weiſe haben nun auch alle Bürger, ſo verſchieden ſie in dem Uebrigen ſind, die Pflicht auf ſich, zu thun, was zu der Erhaltung der ganzen Geſellſchaft nöthig iſt. Denn der Staat iſt ja eine Gemeinſchaft. Die Tugend des Bürgers muß alſo in Bezug auf den Staat abgemeſſen werden. [24]) Da es nun mehrere Formen der Staaten giebt; ſo iſt es offenbar, daß nicht alle Bürger aller Staaten eine und die nämliche vollſtändige Tugend haben können. Den Menſchen aber, den wir bloß als Menſch, außer der bürgerlichen Geſellſchaft, betrachten, den nennen wir dann einen tugendhaften Menſchen, wenn er die vollſtändige Tugend beſitzt. 25) Es iſt alſo klar, daß Einer ein ſehr rechtſchaffener Bürger ſeyn kann, ohne deßwegen die Tugend eines außerhalb der bürgerlichen Geſellſchaft betrachteten tugendhaften Menſchen zu beſitzen.

---

[23]) Dieſes Gleichniß iſt ſo anzuwenden: Die Kunſt des Steuermanns und das Amt des Matroſen und des übrigen Schiffsvolks iſt anzuſehen wie die Menſchentugend; die Erhaltung der ganzen Schiffsgeſellſchaft, wie die Bürgertugend. Bey einer Waſſerreiſe ſind das Amt und die Kunſt der Schiffsleute ſo innig mit dem Zweck der ganzen Schiffsgeſellſchaft, alſo des Steuermanns und der Matroſen ſelbſt, verbunden, daß ſie nicht getrennt werden können. Es iſt alſo die Frage: ob das eben ſo in der bürgerlichen Geſellſchaft iſt; daß nämlich Jeder zugleich den Zweck ſeiner Menſchentugend erreichen könne, wenn er den Zweck des Staats zu erreichen trachtet: wie der Steuermann den Zweck ſeiner Kunſt erreicht, wenn er den Zweck der Geſellſchaft, deren Glied er iſt, zu erreichen ſich beſtrebt.

[24]) Das iſt nun der erſte und wichtigſte Beweis des A., daß die Tugend in dem Menſchen, außer der Geſellſchaft betrachtet, und in dem Bürger verſchieden ſey. Jene hat, nach A. Lehre, die Glückſeligkeit des Menſchen zum Zweck; der Bürger, die Glückſeligkeit des Staats, zu welchem er gehört.

---

25) Die vollſtändige Tugend ſetzt nach der Moral des Ariſtoteles voraus, daß Jeder, der ſie beſitzt, nach völliger Einſicht, mit freyem Rath und Willen, in Allem, was ihm vorkommt, das thue, was das Beſte iſt in Bezug auf ſeine Glückſeligkeit. Nun laſſen nicht alle Staatsformen allen ihren Bürgern das Recht, nach ihrer Erkenntniß freywillig zu handeln; doch nennt man überall den einen guten Bürger, der nach dem, was der Staat erkennt und will, ſeine Handlungen einrichtet. Das kann Einer ohne Erkenntniß und ſelbſtſtändig freye Wahl unter ſeinen Handlungen; alſo iſt Bürgertugend etwas Anderes als Menſchentugend. Dieſes Argument beweiſ't Nichts, ſo bald man annimmt, daß die Einlaſſung in den Staat der Menſchentugend unbedingt gemäß ſey, denn alsdann wird alle Bürgertugend, in allen Staatsformen, ſelbſt in dem Sinn, welchen A. annimmt, auch Menſchentugend; ſo wie nach dem, was A. im erſten Buch der Politik, und ſelbſt am Schluß dieſes Abſchnitts ſagt, des Weibes, des Sohnes, des Knechts Tugend, immer Menſchentugend bleibt, wenn ſie gleich abſolut nicht dafür zu achten wären. Denn die Einlaſſung in die Geſellſchaft konnte aus freyer Wahl und mit Einſicht geſchehen ſeyn. Nennt man aber, wie ich vorhin, Anm. 21, ſagte, auch den einen guten Bürger, der, wenn eine höhere Pflicht ihn zwingt, gegen das Staatsgeſetz zu handeln, ſich der Strafe dieſes Geſetzes gehorſam unterwirft; ſo beweiſet dieſes Argument noch weniger. Denn wenn ein ſolcher Bürger da, wo es ſeine Menſchentugend verſtattet, einem Geſetz auch nur deßwegen, weil der Souverain es befohlen hat, gehorſam iſt, ob er daſſelbe gleich ſonſt nicht billigt; ſo handelt er freylich in dem, was er thut, nicht mit der Einſicht und dem freyen Willen, den die vollſtändige

Eben dieſes läßt ſich auf eine andere Weiſe aus dem Begriff eines guten Staats beweiſen. Denn es iſt unmöglich, daß ein Staat aus lauter guten, tugendhaften Menſchen beſtehen ſollte. Daß Jeder thue, was ſein Amt und Beruf erfordert, iſt der Tugend gemäß. Da es nun unmöglich iſt, daß alle Bürger Eines Staats einander gleich ſeyn ſollten; ſo kann die Tugend eines guten Bür-

---

Tugend erfordert; aber den Gehorſam, den er beweiſ't, beweiſt er doch mit Einſicht und freyem Willen, alſo mit Allem, was die vollſtändige Tugend von einem guten Menſchen fordert. So bleibt ja auch der Soldat ein guter Soldat, wenn er ſteht, wohin ſein Anführer ihn ſtellt, ob er gleich weiß, daß er nicht dahin hätte geſtellt werden ſollen.

Nicht ſelten fordert zwar auch Ariſtoteles zu der vollſtändigen Tugend die beſtändige Thätigkeit im Guten. Er fordert aber dieſe mehr zu der Glückſeligkeit, mehr zu der καλοκαγαθία, dem, was er Schön-Gut nennt, als zu der Tugend. Eudem., VII, 15. Hier aber kann er auf dieſen Begriff der Tugend nicht ſehen, denn ſonſt würden die Bürgertugend und die Menſchentugend ſchon nach dem Begriff des Staats nicht einerley Tugend ſeyn können, weil die Staatsgeſellſchaft dem einzelnen Menſchen und ſogar auch dem Regenten oft, ſelbſt in der Ausübung der abſoluten Tugend, Grenzen ſetzen muß. Der Regent kann als Regent weder lieben, noch barmherzig, noch freygebig, noch tapfer ſeyn, wie Jeder außer der Geſellſchaft es ſeyn ſoll. Will man aber das Schön-Gute, auch durch die Umſtände beſchränkt, noch immer ſchön-gut nennen; ſo iſt es in allen Staaten möglich, ſo ſchön-gut zu ſeyn, als es die Verfaſſung verſtattet. Aus dieſen Gründen werde ich veranlaßt, den Begriff der vollſtändigen Tugend hier ſo anzunehmen, wie ich ihn in dem Anfang dieſer Anmerkung beſtimmt habe, und ſelbſt A. ſcheint in dem, was er im 13ten Abſchn. des 7ten B. von der Tugend unter Umſtänden ſagt, dieſes zu beſtätigen.

gers und eines guten Menſchen nicht eine und die nämliche Tugend ſeyn. Die Bürgertugend müſſen in einem guten Staat alle Bürger haben, denn haben ſie dieſe, ſo wird er gewiß gut ſeyn; aber die Menſchentugend können ſie nicht alle haben, wenn man nicht einen Staat von lauter guten Menſchen voraus ſetzen will. 26)

Ferner, ein jeder Staat muß aus ungleichen Theilen beſtehen. So beſteht auch das Thier aus Seele und Leib; die Seele aus Verſtand und Willen; das Haus aus Mann und Weib; das Hausweſen aus Herr und Knecht. Da nun der Staat aus allen dieſen, und über dies noch aus ſo manchen andern unähnlichen Theilen beſteht; wie ſollen alle die Bürger deſſelben eine und die nämliche Tugend haben? So wenig als der Chor-Führer und der Tänzer! 27)

---

26) Wenn ich dieſen zweyten Beweis, der allerdings ein wenig verwirrt ausgedruckt iſt, recht verſtehe; ſo läuft er dahin aus: Es iſt möglich, daß ein Staat vollkommen ſey. Und das wird er, wenn ein Jeder die Bürgertugend, die darin beſteht, daß ein Jeder thue, was dem Staat gemäß iſt, beobachtet. Wäre nun dieſe Bürgertugend auch Menſchentugend, ſo müßte es möglich ſeyn, daß ein Staat aus lauter guten Menſchen beſtehe. Das iſt aber unmöglich. Weil nun jenes möglich, dieſes unmöglich iſt, ſo müſſen Bürgertugend und Menſchentugend verſchieden ſeyn.

Dieſes Argument beweiſ't zu viel, alſo Nichts. Da A. am Schluß dieſes Abſchnitts ſich einen Staat denkt, in welchem Menſchentugend und Bürgertugend einerley Tugend ſeyn können; ſo widerlegt er dadurch das ſelbſt, was er hier ſagt. Der Fehler liegt darin, daß er hier keine Tugend in dem Gehorſam anerkennen will, am Schluß aber den Gehorſam zu der Menſchentugend zählt.

27) Dieſes Argument iſt in keinem Betracht richtig. Nach A.

Es iſt alſo klar, daß, überhaupt betrachtet, die Bürgertugend und die Menſchentugend nicht die nämliche Tugend ſind.

Sollten aber nicht doch in Einigem die Bürgertugend und die Menſchentugend einerley Tugend ſeyn? [28])

Ich erkläre dieſes ſo: Der rechtſchaffene Regent iſt gut und hat Klugheit, der Staatsmann muß Klugheit haben. Viele rathen deßwegen, daß der, welcher zum Regiment beſtimmt iſt, gleich anfangs anders erzogen werden müſſe. Und ſo ſehen wir auch, daß die königlichen Kinder vornehmlich zum Kriegsweſen erzogen und in der Reitkunſt unterrichtet und geübt werden. In dem Sinn ſagt auch Euripides:

Nicht mit zierlicher Rede, was frommet dem Staate? [29])

Ethik und nach der geſunden Vernunft richtet ſich jede Tugend des Menſchen nach ſeinen Verhältniſſen. So hat A. oben im 24ten Abſchn. des erſten Buchs ſelbſt anerkannt, daß Frau, Kind und Knecht der Menſchentugend fähig ſind. Alſo mag der Staat aus noch ſo vielen verſchiedenen Theilen beſtehen; ſo folgt daraus doch gar nicht, daß nicht Jeder, in ſeinem Verhältniß, tugendhaft ſeyn könne, als Menſch und als Bürger.

28) Conring vermuthet hier eine Lücke, und ich traute ihm nicht ganz zu widerſprechen, weil A. in dem Folgenden ohne allen Beweis annimmt, daß der Regent vollſtändige Menſchentugend haben könne und haben müſſe. Dieſer Satz hängt aber doch mit dem vorigen ſo weit zuſammen, daß der Regent, was er thut und ordnet, mit voller Einſicht und freyer Wahl thue, alſo unter den erſten Bedingniſſen der vollſtändigen Menſchentugend.

29) Dieſe Stelle iſt aus einem verlornen Stück des Euripides, Aeolus genannt, entlehnt. Stobäus hat dieſes Fragment erhalten, und es iſt unter den Musgraviſchen Fragmenten aus dieſem Trauerſpiel das ſiebente; die ganze Stelle iſt folgende:

wobey er auf die Regenten-Erziehung zu deuten ſcheint. Da nun der gute Regent auf eben die Art tugendhaft iſt, wie der gute Menſch es iſt; und da der, der regiert, ſo gut als der, welcher gehorcht, Bürger iſt: 30) ſo kann nicht allgemein geſagt werden, daß die Tugend des Bürgers und die Tugend des Menſchen einerley ſeyen, ſondern nur, daß ſie in einigen Bürgern die nämliche ſeyn können; denn das iſt klar, daß der Regent und der Bürger nicht einerley Tugend haben. 31)

Λαμπροὶ δ' ἐν αἰχμαῖς Ἄρεος ἔντε συλλόγοις,
Μή μοι τὰ κόμψα ποικίλοι γενοίατο,
Ἀλλ' ὧν πόλει δεῖ, μεγάλα βουλεύοντες εὖ.

Weiſe Männer im Rath, und Helden im blutigen Schlachtfeld,
Tändelt mir nicht mit zierlicher Rede: Was frommet dem Staate?
Rathet mit männlichem Sinn: Das Große!

30) Die Worte: der regiert, ſo gut, als der, habe ich eingeſchoben. Ich glaube, im Griechiſchen iſt entweder ὁ ἄρχων ausgelaſſen, oder, ſtatt ὁ ἀρχόμενος iſt ὁ ἄρχων zu leſen. Denn die ganze Bemerkung beruht darauf, daß der Regent auch Bürger ſey, folglich daß auch er neben der Menſchentugend auch Bürgertugend haben müſſe.

31) Die Stärke des Schluſſes liegt alſo darin: Der Regent hat eine andere Tugend, als der Untergebene; der Regent vereinigt beyde Tugenden, die Bürgertugend und die Menſchentugend, wenn er ein guter Regent iſt: der Bürger hat alſo Eine allein nöthig, um gut zu ſeyn; denn müßte er auch beyde haben, ſo wären ſeine Tugend und die Regenten-Tugend einerley. Dieſer Satz iſt aber auf alle Weiſe falſch. Denn es iſt hier nicht die Rede von ſpecifiſch-einerley Tugenden, ſondern von den Grundſätzen der Tugend, die Jeder in ſeinem Verhältniß zu beobachten hat. Und hierauf kommt A. ſelbſt nahe an dem Schluß dieſes Abſchnitts zurück.

In dieſer Rückſicht ſagt vielleicht Jaſon: er würde ſehr elend ſeyn, wenn er nicht regieren könnte; nämlich Jaſon wußte nicht als Privat-Mann zu leben. 32)

Viele halten es nun für ſchön, wenn man ſo wohl zu regieren als zu gehorchen weiß; 33) und ſie ſagen, darin beſtehe eben die Tugend eines guten Bürgers, daß er beydes wohl verſtehe. Wenn wir nun auch ſagten: die Menſchentugend iſt die Regenten-Tugend, und zugäben, daß die Tugend des Bürgers zugleich die Tugend des Regenten und des Untergebenen begreife; ſo würden dann doch beyde nicht auf einerley Weiſe ſchön und löblich ſeyn. 34)

---

32) Wahrſcheinlich der bekannte Tyrann von Pherä, welcher um dieſe Zeit herum eine große Tyrannen-Rolle in Theſſalien und Griechenland geſpielt hatte.

33) Eine bekannte Maxime des Plato und der Pythagoräiſchen Politiker. Hier vermuthet Conring wieder eine Lücke, aber mich dünkt, ohne Grund, indem dieſer Satz und der folgende wohl zuſammen hängen. Er glaubt, Ariſtoteles würde den Satz bewieſen haben, deſſen er gedenkt. Das brauchte er aber nicht, da er ihn nur als fremde Meinung anführt.

Uebrigens ſcheint ſich A. von hier an nur mehr zu verwirren; und um ſich zu helfen, nimmt er nun auch an, daß der Gehorſam in vielen Fällen mit in die Claſſe der Menſchentugenden gehöre.

34) Ich ſehe dieſe Stelle an als Widerlegung des eben angeführten Einwurfs. Wenn nämlich, will A. ſagen, Regent und Untergebener, Beyde, die Kunſt, zu regieren, und die Kunſt, zu gehorchen, lernen müſſen, und wenn die Kunſt, zu regieren, die Menſchentugend und die Bürgertugend begreift: ſo könnte man ſagen: es muß alſo auch der Bürger Menſchentugend haben. Dieſes will nun A. dadurch widerlegen, daß dann doch beyde dieſe Tugenden nicht gleich wären, ſondern eine beſſer als die

Wenn es nun aber vielleicht ſcheint, daß der Regent und der Untergebene beyde dieſe Tugenden, ob ſie gleich verſchiedener Art ſind, lernen, der Untergebene aber beyde nicht nur lernen, ſondern auch beſitzen müſſe; ſo wird man doch Folgendes noch dabey in Betrachtung ziehen müſſen. 35)

---

andere. Aber ob eine Tugend beſſer als die andere iſt, davon iſt die Rede nicht; ſondern davon: ob auch der Untergebene, der in ſeiner Reihe zur Regierung kommt, ſchon ehe er dahin kömmt, Menſchentugend und Bürgertugend haben müſſe. In der That iſt es mir aber doch wahrſcheinlich, daß am Schluß dieſer Periode Etwas fehlt. Heinſius hilft ſich hier in ſeiner Umſchreibung des Textes mit dem Unterſchied zwiſchen Bürgern, die zum Herrſchen, und ſolchen, die zum Gehorchen geboren ſind. Aber an dieſen Unterſchied hat A. hier gewiß nicht gedacht, weil dieſe die Kunſt, zu herrſchen, nicht brauchen. Am Schluß dieſes Abſchnitts begegnet auch A. dieſer Widerlegung ſelbſt, wenn er den Gehorſam auch für Tugend anerkennt, und zugiebt, daß es hier auf das Mehr- oder Weniger-ſchön nicht ankomme.

35) Dieſer Satz iſt in dem Griechiſchen entweder durch ſeine Kürze, oder durch irgend eine Lücke, oder einen Fehler, bis beynahe zum Widerſpruch dunkel. Nicht allein ſcheint das ἀμφότερα καὶ οὐ ταὐτά widerſprechend, ſondern das ἐπεὶ ſchickt ſich auf den Nachſatz τοὐντεῦθεν gar nicht. Ich ſetze dahin, ob ſtatt ἐπεὶ nicht etwa ἕως zu ſetzen wäre; dann würde die Rede nicht allein in ſich, ſondern auch mit dem Folgenden zuſammen hängen. Das ἀμφότερα καὶ οὐ ταὐτά ließe ſich nun wohl noch erklären. Denn daß καὶ oft ſo viel heißt, als obgleich, bemerkt Hoogveen, Ed. Sch., p. 376; und dürfte man annehmen, daß ſtatt καὶ zu leſen wäre: κἂν, ſo würde die Stelle noch deutlicher werden. So wie ich ſie überſetze, ſcheint ſie mir wohl zuſammen hängend. Das getraue ich mir aber nicht zu entſcheiden, ob A. darin Etwas ſuche, daß er von dem

Eine Art von Regierung iſt die Herren-Regierung.
ieſe äußert ſich in den Dingen, welche zum gemeinen Le-
nsgebrauch gehören. Dieſe braucht, bey dieſer Art von
egierung, der Herr nicht einmahl ſelbſt zu verſtehen; ſon-
rn es iſt genug, wenn er die Dienſte, die dahin ihren
ezug haben, zu gebrauchen weiß. Die Dienſte ſelbſt ſind
er knechtsartig; und unter dieſen Dienſten verſtehe ich Al-
s, was geſchieht, um einem Andern in den Dingen des
meinen Lebens aufzuwarten. Nun giebt es aber vieler-
y Arten von Knechten, weil es vielerley Arten ſolcher
ienſtarbeiten giebt, und dazu gehören auch die Handar-
iten; was aber dieſe ſind, verſteht man ſchon aus dem
ahmen, nämlich ſolche, welche bloß getrieben werden,
n ſich davon zu nähren. Dahin gehören denn die hand-
rksmäßigen Künſte. Dieſen nun haben, eben deßwegen,
il ſie knechtsartig ſind, die alten Geſetzgeber keinen Theil
dem Regiment gelaſſen, bis endlich die geringſte Claſſe
s Volks ſo viel Gewalt bekommen hat. Dieſe Art von
nſten derjenigen, welche unter Herren-Gewalt ſtehen, ſoll
der der gute Menſch, noch der Staatsmann, noch der
htſchaffene Bürger lernen, es wäre denn etwa aus Noth,
ſeinem eignen Gebrauch. Denn wenn Einer ſolche
nſte anders, und zu ſeinem Lebensunterhalt treibt, ſo

Regenten allein fordere, daß er die Tugend des Gehorchens und des Regierens lerne, (μανθάνειν,) von dem Untergebenen, daß er ſie wiſſe und beſitze, (ἐπίστασθαι καὶ μετέχειν;) denn der Regent muß, wenn er gleich die Kunſt, zu gehorchen, nicht beſitzt, doch die Kunſt, zu regieren, auch wiſſen und beſitzen. Uebrigens bereitet ſich hier A. den Uebergang zur Erklärung ſeiner Meinung durch eine Epiſode, die wohl ſehr entbehrlich war.

findet der Wechſel, nach welchem Einer bald Knecht; bald Herr würde, nicht Statt. [36]

Aber es giebt eine Art von Regierungswiſſenſchaft, nach welcher man über Freye und ſeines Gleichen regiert; und das iſt eigentlich die Staats-Regierungskunſt, welche der lernen muß, der gleich geſchickt ſeyn ſoll, zu regieren und zu gehorchen. Dahin gehört: zu wiſſen, was der Anführer der Reiter, und was der Reiter ſelbſt; was der Heerführer, und was der gemeine Soldat; was der Oberſte, was der Hauptmann zu wiſſen nöthig hat. Und in dieſer Rückſicht ſagt man richtig, daß, wer gut befehlen will, auch müſſe gelernt haben, wie man gehorcht. Das ſind nun aber zwey Tugenden, die der Art nach verſchieden ſind. Nun ſoll der gute Bürger regieren und gehorchen können. Es gehört alſo zu ſeiner Tugend beydes: zu wiſſen, wie man über freye Menſchen gebietet, und wie man als freyer Mann gehorcht. Und beydes gehört gewiß auch zu der Tugend des guten Menſchen. Wenn man nun aber doch bey dem Regenten eine beſondere Art von Gerechtigkeit und von Mäßigung annehmen muß, denn der freye Untergebene hat eine ihm eigne Art dieſer Tugenden; ſo folgt, daß

---

36) A. wirft hier und an mehrern Orten die Handwerksleute mit den Knechten in Eine Claſſe. Das thut er aber hier beſonders in der Abſicht, um zu bemerken, daß auf dieſe ganze Claſſe von Bürgern die Maxime von der Kunſt, zu herrſchen und zu gehorſamen, nicht anzuwenden wäre, daß folglich, ſelbſt nach dieſem Einwurf, Bürgertugend und Menſchentugend immer ſehr verſchieden bleiben. Er löſ't aber die Hauptfrage ſo auf, daß ſie allerdings auch auf dieſe Claſſe anzuwenden iſt, wie er ſie denn vorhin ſchon im 14ten Abſchn. des erſten Buchs auf die Knechte ſelbſt angewendet hat.

auch ein tugendhafter Menſch, außer der bürgerlichen Geſellſchaft betrachtet, nicht bloß eine einzige Art von Tugend, z. E. nur eine einzige Art von Gerechtigkeit, beſitzen ſoll, ſondern daß dieſe und jede andere zwey Arten begreift, nämlich eine, die der Regent, und eine, die der Untergebene beobachten muß.[37] So iſt ja auch das Weib anders keuſch, anders muthig in ihrem Thun, als der Mann. Denn noch immer würde man den Mann für zaghaft halten, der nicht mehr Muth hätte, als das muthigſte Weib; und ein Weib würde für unverſchämt gehalten werden, wenn ſie eben ſo munter und lebhaft wäre, als ein guter Mann wohl ſeyn darf. Selbſt die Art, Haus zu halten, iſt bey dem Weibe von anderer Art, als bey dem Manne. Dieſer ſoll erwerben, jene bloß das Erworbene bewahren.

Die einzige Klugheit iſt eine dem Regenten allein eigne Tugend,[38] denn alle andere hat er mit dem Bürger gemein. Und bey dem Untergebenen iſt die Klugheit nicht Tugend, ſondern die richtige Meinung von den Gegenſtänden iſt in ihm ſtatt dieſer Tugend. Denn der Bürger iſt ungefähr anzuſehen, wie der Flötenmacher; der Regent, wie der Flötenſpieler.

---

[37] Hier iſt es wohl kaum möglich, den Text für vollſtändig zu halten, denn es iſt auf keine Weiſe bewieſen, daß der Menſch, außer der bürgerlichen Geſellſchaft betrachtet, auch beyde Künſte, zu regieren und zu gehorſamen, können ſoll; noch weniger iſt der Gedanke, daß der Regent eine andere Art von Gerechtigkeit und Mäßigung habe, als der Unterthan, nur vorbereitet worden. Beyde Sätze ſind indeſſen wahr. Freylich nicht nach dem Begriff des Ariſtoteles von der vollkommenen Tugend, mit Ausſchluß der Tugend des Gehorſams, aber doch nach dem Begriff von der Tugend überhaupt, die, wie ich vorhin ſchon bemerkt habe, in jedem Verhältniß das thut, was das Beſte iſt.

[38] Da A. in der Ethik die Klugheit allerdings für eine allgemeine Tugend hält, ſo iſt hier dieſes Wort, nach der vorliegenden Materie, bloß von der Regierungsklugheit zu verſtehen. In wie fern aber A. berechtigt war, dieſe Tugend von der Tugend

Aus dieſem Allen iſt nun leicht einzuſehen, ob die Menſchentugend und die Bürgertugend für einerley zu halten ſind, oder für verſchieden; und in welcher Rückſicht ſie jenes ſind, oder dieſes. 39)

---

der Bürger auszunehmen, wird in der folgenden Anmerkung deutlich werden.

39) Es muß deßwegen Niemand über den A. zürnen, daß man nicht ſo deutlich, als er ſich vorſtellt, einſieht, was er ſagt. Denn offenbar iſt der Schluß dieſes Abſchnitts mangelhaft. So viel ſcheint mir indeſſen daraus abzunehmen zu ſeyn, daß A. nun auf Ein Mahl von dem Sinn, den er bisher der vorliegenden Frage gegeben hatte, abgeht, und auch das für Menſchentugend gelten läßt, was nur unter Umſtänden Tugend iſt. Der Unterſchied, den er zwiſchen Regenten-Tugend und Untergebenen-Tugend macht, ſcheint mir dieſes deutlich zu beweiſen; es wäre denn, daß in den wahrſcheinlich verlornen oder verſchobenen Stellen dieſes Abſchnitts eine andere Auflöſung dieſer Frage liege. Und dieſe möchte dann vielleicht nach dem Sinn des Philoſophen dahin gehen: daß bey allen andern Staatsverfaſſungen Einer ein ſehr guter Bürger ſeyn könne, wenn er aus Furcht vor der Strafe, Gewohnheit, Dumpfheit, Ehrbegierde, oder ſonſt einem unlautern Grund, das Geſetz befolge; in dem Staat aber, wo auch der, welcher jetzt gehorcht, künftig regieren ſollte, wäre nur der ein guter Bürger, welcher aus Liebe zu der Tugend dem Geſetz gehorche. Denn hätte er dieſe nicht, ſo werde er künftig auch nicht gut regieren können. Nur, möchte er etwa geſagt haben, wäre alsdann zwiſchen der Menſchentugend und der Bürgertugend der Unterſchied: daß jene

auch Klugheit fordere; dieſe, nur richtige Meinung. Auf dieſe Weiſe ſcheint es mir, daß A. die vorliegende Frage aufgelöſ't haben würde. Die Urſache, warum A. dieſen Unterſchied zwiſchen Klugheit und richtiger Meinung mache, liegt aber darin: In ſeiner Ethik unterſcheidet er ſorgfältig Weisheit und Verſtand von der Klugheit. Jene ſehen auf die moraliſchen Verhältniſſe und Zwecke im Allgemeinen, dieſe gehet nur mit der Anwendung auf die beſondern Fälle um, (τῶν ἐσχάτων ἐστί.) Da nun dieſe Anwendung der Geſetze der Moral im Staat allein das Werk des Regenten iſt; ſo bleibt dem freyen Bürger Nichts übrig, als die Meinung, denn ſein Verſtand iſt nicht gebunden, ſondern nur die Handlung nach ſeinem Verſtand. Ich habe in der Analyſe mich bemüht, den Zuſammenhang der Gedanken des Philoſophen bey dieſer Frage ſichtbarer zu machen.

Die Griechiſchen politiſchen Philoſophen konnten ſich nie von der Idee losreißen, welche in der Schule der Pythagoräer gepflanzt und gepflegt wurde, daß die Menſchentugend auch Zweck der Politik wäre. Ihre Staaten waren klein, ſie wurden meiſt ariſtokratiſch oder demokratiſch regiert, und hatten immer, eben weil viele kleine unabhängige Staaten auf engen Bezirken beyſammen lagen, die Waffen in der Hand. Alles dieſes machte ihnen eine Menge von Tugenden, die zu der perſönlichen Tapferkeit gehören, nöthig, und die Folgen vieler Laſter weit fühlbarer, als ſie in großen Staaten ſind. So wie ſie aber wohl bemerken mußten, daß die eigentliche wahre Tugend, die, wie ſelbſt A. ſie in ſeiner Ethik dargeſtellt hat, volle Einſicht, Ueberlegung und Entſchluß nach dieſer fordert, in dem, was auf den Staat Bezug hat, nur ſo weit möglich iſt, daß der Gehorſam ſelbſt Tugend, das iſt: mit Einſicht freywillig, werde, weil das Geſetz an die Stelle von allem Andern tritt; und wie ſie merkten, daß ſelbſt die vollſtändige Tugend des Gehorſams auch nicht von allen Bürgern zu hoffen iſt: ſo trachteten ſie immer nur darnach, durch Anſtalten die Tugend mehr zur Gewohnheit, als zu einem Werk des durch den Verſtand geleiteten Entſchluſſes zu machen. Weil nun aber alle diejenigen, welche ſich mit mechaniſchen und knechtsartigen Arbeiten, um ihr Brot zu verdienen, beſchäftigen, weder dieſe Anſtalten benutzen konnten, die ihnen ihre ganze Zeit weggenommen hätten, noch viel weniger im Stand waren, ihren Verſtand genugſam auszubilden, um die vollſtändige Tugend aus überlegter Wahl zu üben; ſo ſchloſſen ſie dieſe meiſt von dem eigentlichen Staatskörper aus, und ſahen nur diejenigen für Glieder deſſelben an, welche einer ſo vollſtändigen Tugend fähig waren, daß ſie als Regenten den Staat auf ſeine moraliſchen Zwecke führen konnten, und als gehorchende Untergebene mit tugendhaftem Gehorſam ſich dahin lenken ließen.

In dieſer Geſinnung erklärten ſie, wie auch A. ſelbſt thut, die Politik nicht allein für Theil, ſondern für den erhabenſten Theil der Moral; und in dem Fortgang dieſes Werks wird man deutlich ſehen, daß A. ſelbſt auch ganz voll von dieſer Idee geweſen iſt, ob man gleich nicht richtig urtheilen kann, wie weit er dieſes Ideal verfolgt hat.

Andere von dem Sinn der Peripatetiker ſehr abweichende Begriffe von der Tugend und eine lange Reihe von Erfahrungen haben endlich die Philoſophen ſelbſt überzeugt, daß die Politik, ſogar auch in republikaniſchen Staaten, ſo weit ſie den bürgerlichen Gehorſam betrifft, unabhängig von der Moral gemacht werden müſſe; und Montesquieu, der einzige Mann, der vielleicht im Stand geweſen wäre, den unglücklichen Franzoſen eine Conſtitution zu geben, weil er die große Kunſt verſtand, die kleinſten Details immer in einem großen Geſichtspunct zuſammen zu faſſen, dieſer einzige politiſche Philoſoph der jüngſten Zeiten, ſah ſich deßwegen genöthigt, eine beſondere Art von Tugend, nämlich die politiſche Tugend, anzunehmen, die er bloß in die Liebe zum Vaterland ſetzt, ohne dabey an irgend einen moraliſchen Zweck, weder des Vaterlandes noch dieſer Liebe, zu denken. Wenn man nun aber dieſen Begriff auf die von dem A. aufgeworfene Frage anwendet, ſo wird er dieſelbe völlig erſchöpfen. Denn nach dieſem Begriff iſt es klar, daß jeder Bürger des Staats ein ſehr guter Bürger ſeyn könne, ohne ein moraliſch guter Menſch zu ſeyn. Die andere Frage: ob ein Staat ein guter Staat ſeyn könne, ohne die moraliſche Tugend zu beſitzen, — auf welcher Plato's ganze Republik beruht, beantwortet A. in dem 7ten B. ſeiner Politik. Und die dritte, vielleicht die wichtigſte: wie weit die bürgerliche Tugend die moraliſche beſchränken könne, berührt Ariſtoteles gar nicht. Socrates hingegen wollte, wie es mir ſcheint, durch ſeinen Tod ſie dahin auflöſen, daß, wenn das poſitive Geſetz mir Etwas auflegt, das auch in meinem Verhältniß zum Staat meinem Moral-Geſetz zuwider iſt, ich dieſem treu bleiben, hingegen auch Alles dulden müſſe, was jenes Geſetz in ſolchen Fällen verordnet. Und in dem Geiſt läßt auch Sophocles die Thebaniſche Antigone dem Creon antworten: Ich muß länger bey den Geſtorbenen ſeyn, als bey Euch! — Auch glaube ich, daß auf dieſem Weg allein ſich ein Band zwiſchen der ächten moraliſchen und der Bürgertugend finden läßt.

Mir ſcheint überhaupt, daß, ehe man die von A. aufgeworfene Frage allgemein beantworten kann, man erſt die zwey erſten Fragen, welche ich in der 21ſten Anmerkung dieſes Abſchnitts angegeben habe, beantworten, und ſonderlich den Begriff feſt ſetzen muß, was man einen guten Bürger nenne. Meiner Meinung nach iſt, wie auch Socrates dachte, der ein ſehr guter Bürger, welcher da, wo die Weisheit ſeines reinen Gewiſſens ihm keine höhern Pflichten vorſchreibt, dem Geſetz des Staats treu gehorcht, in andern Fällen aber den höhern Pflichten anhängt, und dagegen leidet, was der Staat in dieſem Fall droht. Wer ſo denkt, wird z. B. die Declamationen gegen die erſten Chriſten, welche Gibbon neulich ſo ſchielend nachbetete, noch für leerer halten, als Declamationen, und erkennen, daß in allen Staaten ein tugendhafter Mann immer ein guter Bürger, ein guter Bürger aber nicht nothwendig ein tugendhafter Menſch ſeyn müſſe. Wer aber glaubt, daß die Menſchentugend den Bürger verbinde, Alles, Religion, Tugend und Gewiſſen, dem Staat aufzuopfern; der wird beyde Tugenden immer beyſammen finden. Und wer endlich dafür hält, daß der kein guter Bürger ſey, der nicht dem Staat zu Liebe höhere wahre Pflichten verletzen will; der wird, wie A., nur da beyde Tugenden vereinigt finden, wo der Staat überhaupt nach morali-

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt wird ſo wohl die Frage, welche in dem vorigen Abſchnitt aufgeworfen worden iſt, als auch das, was über den Staatsbürger im erſten Abſchnitt dieſes Buchs geſagt wurde, näher beſtimmt, und behauptet, daß, weil in einigen Staatsverfaſſungen die Handwerker und Tagelöhner von der Regierung ausgeſchloſſen würden, in dieſen dergleichen Leute keine Staatsbürger im engſten Sinn wären, daß aber eben deßwegen in ſolchen Staaten die Menſchentugend und die Bürgertugend bey denen, die zu der Regierung gelangen könnten, nicht verſchieden wären, wogegen da, wo Alle Theil am Regiment haben, Alle zwar Staatsbürger wären, aber die Bürgertugend und Menſchentugend doch nicht bey Allen zuſammen ſtimmen könnten.

Aber in Anſehung des Staatsbürgers iſt nun noch die Frage übrig: ob, wenn das zum Character des Staatsbürgers gehört, daß er Antheil an dem Regiment habe, auch die Handwerksleute zu dieſen Staatsbürgern gehören ſollen. Denn ſind dieſe, wenn ſie gleich an der Regierung keinen Antheil haben, doch für Staatsbürger zu halten; ſo haben nicht alle Bürger einerley Tugend, weil auch dieſe

ſchen Zwecken handelt, und der Bürger dieſe ſo einſieht und ſo liebt, daß er dieſen Staat auch auf dieſe Zwecke führen würde, wenn er zu der Regierung gelangete. Die Frage: ob, wer aus Furcht und Zwang dem Staatsgeſetz gehorcht, ich ſage nicht, ein tugendhafter Menſch, ſondern ob er nur ein guter Bürger wäre, — wird wohl Niemand im Ernſt aufwerfen.

Bürger ſind: ſind ſie aber nicht Staatsbürger; wo ſollen wir ſie, da wir ſie doch nicht für bloße Schutzverwandte und Inſaſſen anſehen können; hinſetzen? 40) Oder

---

40) Die Schwierigkeiten, die A. in dieſem Abſchnitt ſich in den Weg legt, beruhen auf dieſen drey Sätzen, welche man nie aus den Augen verlieren darf, um den Philoſophen zu verſtehen:

1. Nur derjenige kann zugleich die Bürgertugend und die Menſchentugend haben, der wechſelsweiſe oder zugleich regiert und gehorſamt.
2. Auch iſt nur der allein ein wahrer Staatsbürger.
3. Handwerksleute und Tagelöhner können ſich nie zu der vollſtändigen Tugend erheben, auch wenn ſie wirkliche Staatsbürger ſind. — Alſo können in einem ſolchen Staat Menſchentugend und Bürgertugend nicht einerley Tugend ſeyn. An einem andern Ort in dem Lauf dieſes Werks giebt A. zu, daß dergleichen Leute in manchen Rückſichten tugendhaft handeln können; aber abſolut, vollſtändig tugendhaft können ſie, nach ihm, niemals ſeyn. Dieſer übertriebene Begriff von der Tugend beruht, außer dem, was ich vorhin ſchon bemerkt habe, auch auf der Idee, daß keine Handlung tugendhaft wäre, die nicht um der Sache willen geſchieht. Da nun dieſe Leute ſo vieles aus Zwang oder um des Lohns willen thun, ſo ſchienen ſie den alten Philoſophen meiſt der Tugend nicht fähig. Außer dem aber glaubten ſie auch, daß mechaniſche Arbeiten den Leib und den Geiſt ſchwächen und zu Handlungen der Tugend überhaupt, und der Kriegstugenden insbeſondere, unfähig machten. Wahrſcheinlich hat der Ekel vor den üblen Folgen einer vollſtändigen Demokratie, und die Anhänglichkeit an ein Ideal eines vollkommenen Staats, vielleicht nicht ſelten der kriegeriſche Geiſt ihrer Nationen, die politiſchen Philoſophen zu dieſen ſtrengen Grundſätzen verleitet. Denn ſie hätten außer dem wohl nicht überſehen

ſollte es in dieſem Betracht nicht doch vielleicht weniger unſchicklich ſcheinen, wenn man ſie zu der letzten Claſſe zählte? Denn ſo ſind ja auch die Knechte und die Freygelaſſenen Glieder des Staats, ohne irgend eine Theilnahme am Regiment; und es wird wohl Niemand behaupten wollen, daß alle die, ohne welche ein Staat nicht beſtehen kann, nothwendig Staatsbürger ſeyn müßten. 41) Die Kinder ſind es ja auch nicht in eben der Maaße wie die Männer. Denn dieſe ſind in allen Rückſichten Bürger; jene ſind es nur, in ſo fern ſie dereinſt ihr volles Recht erhalten. Sie ſind Bürger, aber nicht vollkommene Bürger.

---

können, daß jeder Menſch ein gedoppeltes Leben führt; eins, das ihn in die fleiſchlichen Sorgen des Lebens verwickelt, welches in allen Lagen des Lebens dem mechaniſchen Handwerksmanne ſehr ähnlich, oft noch ſchlimmer iſt; und eins, das er nur für ſeine Seele führt. Wer dieſes Leben durch jenes nicht verderben läßt, kann tugendhaft ſeyn, er ſey Sclave wie Epiktet, oder König wie Marc Aurel.

Ich habe geglaubt, dieſe Bemerkung hier machen zu müſſen, weil der Grundſatz, von dem A. hier ausgeht, noch viel häufiger unter allen Geſtalten wieder vorkommt; und es ſcheint mir auch wichtig, zu ſorgen, daß in dem zu unſerer Zeit ziemlich allgemeinen Kampf zwiſchen den demokratiſchen und den ariſtokratiſchen Grundſätzen der Menſch nicht verloren werde. Er allein iſt der Zweck und die Triebfeder der Staaten, und er heißt weder Ariſtokrat noch Demokrat, ſondern das ſind nur Nahmen für ſeine Rolle.

41) Ueber dieſen Unterſchied zwiſchen Glied, aus welchem der Staat beſteht, und Theil, ohne welchen der Staat nicht beſtehen kann, breitet ſich A. in dem Folgenden noch weiter aus.

In einigen Staatsverfaſſungen in den ältern Zeiten wurden auch die Handwerksleute angeſehen wie Knechte oder Fremde, und noch ſind viele von dieſen nicht beſſer. Auch wird wenigſtens eine vollkommen gut eingerichtete Staatsverfaſſung nie dem Handwerksmann das volle Recht der Staatsbürgerſchaft geben. 42)

Wo aber der Handwerksmann auch Staatsbürger iſt, da kann man nicht ſagen, daß die Bürgertugend, von welcher wir geſprochen haben, allen Staatsbürgern zu:

---

42) Es iſt vorhin ſchon bemerkt worden, daß zu Solons Zeiten die vierte Claſſe ſeiner Bürger nicht zu eigentlichen Staatsämtern gelangen konnte, und daß erſt nach dem Perſiſchen Krieg ſie auch ſelbſt zu Archonten-Stellen zugelaſſen wurde. Solon gab aber doch die Gerichte und das Recht, in der Volksverſammlung zu ſtimmen, allen Bürgern ohne Unterſchied. Ob nun gleich A. dieſes vorhin, als er von dieſer Einrichtung des Solon in dem 11ten K. des 2ten B. geſprochen hat, für gut hielt: ſo ſcheint er eine ſolche Einrichtung doch hier zu mißbilligen, denn dieſe beyden Rechte characteriſiren, nach ihm, den Staatsbürger. Uebrigens iſt bekannt, daß die Athenienſer, wo ſie konnten, ihre Demokratie, die Lacedämonier eine Ariſtokratie einführten; das geſchah aber, wie A. in dem Folgenden ſelbſt bemerkt, nicht, weil ſie glaubten, daß dieſes den Staaten nützlich wäre, ſondern weil ſie auf dieſe Art ihren Einfluß auf dieſelben am beſten behaupten zu können hofften. Die Franzoſen ſcheinen nur in den von ihnen überſchwemmten Ländern eine ähnliche Politik im Auge zu haben, wenn ſie nicht vielleicht nur nach dem Troſt ringen, mehrere Geſchöpfe ihres Standes zu haben, oder, in dem Geiſt der Orientalen, gefährliche Wildniſſe um ſich herum legen wollen, damit dieſe ihre Grenzen decken.

komme. Nicht einmahl alle Freygeborne haben ſie in einem ſolchen Staat, ſondern nur die, welche nicht ihr Brot mit Handarbeit verdienen müſſen. Unter denen aber, die in dem Fall ſind, daß ſie das müſſen, wird man dann den Unterſchied zu machen haben, daß ſolche Leute dann Knechte heißen, wenn ſie nur für dieſen oder jenen arbeiten, Handwerksbürger aber, oder Theten, wenn ſie insgemein dem arbeiten, der ſie bezahlt.

Und nun wird aus dieſem leicht zu begreifen ſeyn, wie wir dieſe Leute anſehen ſollen. An ſich iſt die Sache ſchon klar, und was wir darüber geſagt haben, macht ſie noch deutlicher. Denn wenn es vielerley verſchiedene Staatsverfaſſungen giebt, ſo giebt es auch mehrere Arten der Staatsbürger; und zwar äußert ſich die Verſchiedenheit derſelben am meiſten unter den Staatsbürgern, die keinen Theil am Regiment haben, ſondern immer nur gehorchen müſſen. Daher kann es denn oft kommen, daß in der einen dieſer Verfaſſungen der Handwerksmann und der freye Tagelöhner für einen Staatsbürger geachtet werden müſſen, wogegen eben dieſelben dieſes Vorrecht in einer andern unmöglich haben können.

Von der letztern Art wäre zum Beyſpiel eine ariſtokratiſche Staatsverfaſſung, in welcher das Recht, am Staatsregiment Theil zu nehmen, nur nach dem Verdienſt und dem eigenthümlichen Werth der Tugend ausgetheilt würde. Denn es iſt nicht wahrſcheinlich, daß ein Mann, deſſen Leben und Unterhalt von dem Handwerksgewinn und Tagelöhnerlohn abhängt, dieſen Werth und dieſes Verdienſt haben ſollte.

In einer Oligarchie kann aber ein Armer, ein Thete, noch weniger Platz im Regiment haben, denn dieſe Steln hängen von dem Vermögen ab. Ein Handwerksmann ngegen kann da eher einen ſolchen Platz hoffen, denn in Gewerbe hilft ihm oft zum Reichthum.

So war zum Beyſpiel in Theben ein Geſetz, daß Einer inen Theil am Staats-Regiment haben konnte, wenn nicht zehn Jahre ohne Gewerbe und Handel gelebt atte.[43]

Wiederum können hingegen in andern Staaten ſogar remde, ſelbſt nach den Staats-Grundgeſetzen, zu einem ntheil am Regiment gelangen: denn in mehrern Demoatien kann Einer, wenn nur ſeine Mutter eine Bürgerinn ar, auf das volle Bürgerrecht anſprechen; ja, ſogar unheliche Kinder können auf dieſe Weiſe in einigen Staaten ürger werden.

Oft aber, wenn dergleichen Bürger nur aufgenommen werden, um einen Mangel an eingebornen Bürgern zu ſetzen, — denn das geſchieht auch wohl, wenn der Bürger wenig werden, — haben die Staaten, ſo bald dieſem Mangel abgeholfen war, auch hierin wieder nach und nach nſchränkungen gemacht,[44] und bald die Kinder, deren

---

[43] Wenn dieſes Geſetz je in Theben eingeführt war, ſo muß es zu der Zeit ſeiner Ariſtokratie Platz gefunden haben. Es war aber ein ſehr weiſes Geſetz für einen ſolchen Staat. Denn wenn weder Reichthum noch Verdienſt dem Bürger Zutritt zu einer höhern Claſſe geben kann: dann wird der Unterſchied der Stände, zumahl in kleinern Staaten, zu läſtig. Es erhielt ſich Rom nur dadurch ſo lange, daß die Patricier endlich den Plebejern verſtatteten, zu allen Staatsämtern zu gelangen.

[44] Hier vermuthet Conring eine Lücke, weil das ἐπεὶ im Anfang dieſer Periode keinen Nachſatz hätte. Allein es hat ſeinen Bezug auf εὐπορήσωσι. Denn die Worte: διὰ γὰρ - - -

Vater oder Mutter in der Knechtſchaft ſtand, bald diejenigen, welche nur von der Mutterſeite bürgerlich waren, ausgeſchloſſen, bald eine bürgerliche Geburt von beyden Seiten erfordert.

Bey einer ſo großen Verſchiedenheit der Staatsbürgerrechte bleibt es dann immer gewiß, daß der im engſten Sinn ein Staatsbürger iſt,[45] der Theil an den Staatsämtern haben kann. Deßwegen läßt auch Homer den Achill ſagen, Agamemnon gehe mit ihm um, wie mit einem ehrloſen Vagabunden;[46] denn wer einen ſolchen Antheil an der Regierung nicht haben kann, iſt nicht beſſer als ein Inſaſſe. Läßt ſich aber das Recht, zu ſolchen Stellen zu gelangen, irgend wo nicht genau beſtimmen; ſo iſt das ein Beweis, daß in einem ſolchen Staat, durch irgend eine Hinterliſt, dieſer Bürger-Character ſo ſchwankend gemacht worden iſt.

Nehme ich nun dieſes Alles zuſammen, ſo erhellet, daß die Frage: ob die Tugend der Menſchen und die Tugend des Bürgers einerley oder von einander verſchieden ſeyen, nach der Verſchiedenheit der Staatsverfaſſungen auch verſchieden zu beantworten iſt. In einigen kommen ſie wirklich beyde mit einander überein, in einigen nicht, in

---

[illegible], gehören in eine Parentheſe, und das δὲ bey [illegible] gehört wohl nicht in den Text.

[45] μάλιστα πολίτης. Er iſt am meiſten Staatsbürger. Dieſes erklärt das, was vorhin in dem erſten B. dieſes Buchs zu allgemein geſagt worden iſt.

[46] Im [illegible] V. des [illegible] B. der Iliade. Dieſe Anſpielungen auf Homeriſche Verſe ſind, wie hier, oft ſehr gezwungen; denn ein Vagabunde und ein Inſaſſe ſind ſehr verſchieden.

kommen ſie nur den einigen Bürgern zuſammen, ht bey allen, nämlich nur in den Bürgern, welche, nun allein oder mit andern, entweder wirklich Theil aats-Regiment haben, oder doch dazu wenigſtens igt ſind.

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

eſem Abſchnitt bahnt ſich nun der Philoſoph den Weg, die chiedenen Staatsformen aus einander zu ſetzen. Er bekt, daß die Menſchen ſich zwar oft, bloß um zu leben, Geſellſchaften vereinigen, daß aber dieſes nicht das ächte aterverhältniß wäre, indem daſſelbe mit dem, nicht von Natur gebilligten, Verhältniß einer Knechtſchaft überein me, wo der Herr nur für ſich ſorge; es müſſe mehr nach Familienverhältniß gerichtet werden, wo das gemeine le der ganzen Familie auch Zweck des Regenten der rhaltung iſt. Und das ſey demnach die einzig richtige und chte Staatsverfaſſung, welche auf dieſen gemeinen Zweck chtet wäre.

---

an dieſes unterſucht worden iſt, ſo müſſen wir feren: ob es überhaupt nur Eine Staatsverfaſſung oder ob man mehrere annehmen könne: und laſſen here denken; wie dann dieſe Verfaſſungen beſchaf, wie viel ihrer ſeyn können, und worin ihr Und beſtehen mag.

e Staatsverfaſſung iſt nichts anderes als die Ordnach welcher alle Staatsverwaltungs-Aemter, und ſonderlich das höchſte Amt des Regenten, eingerichtet iſt. Dieſes Regenten-Amt aber iſt das, welches den ganzen Staat lenkt und zuſammen hält, alſo eigentlich der Staat ſelbſt; nämlich z. B. in der Demokratie das Volk, in der Oligarchie die Oligarchen-Zunft: und wenn es noch andere Arten von Staatsverfaſſungen giebt, immer eben ſo der Theil der bürgerlichen Geſellſchaft, von welchem die Leitung und die Wirkſamkeit des Ganzen abhängt.

Vor allen Dingen müſſen wir, um die vorliegende Frage zu entſcheiden, den letzten Zweck der bürgerlichen Geſellſchaft aufſuchen, und ſehen: auf wie vielerley Arten der Menſch und das ganze geſellige Leben regiert werden können.

Ich habe vorhin ſchon, als ich von der Haushaltungskunſt und von dem Verhältniß der Hausherrſchaft ſprach, bemerkt, daß der Menſch von Natur zur bürgerlichen Geſellſchaft geſchaffen iſt. Eben wegen dieſer Anlage nun vereinigen ſich zwar auch die Menſchen ſelbſt dann mit einander, wenn ſie gleich Einer des Andern Hülfe nicht gerade nöthig haben. Die gewöhnliche Veranlaſſung zur Geſelligkeit iſt aber immer das Bedürfniß fremder Hülfe, die Jeder nöthig hat, um nach ſeiner Art ſich das Leben ſo angenehm zu machen, als möglich iſt. Und dieſen Zweck hat ein Jeder ſo wohl in der Geſellſchaft als außer ihr.

Oft treten die Menſchen auch nur, um ihr Leben zu erhalten, in Geſellſchaften zuſammen, weil das Leben allein vielleicht ſchon etwas Gutes iſt. Auch unterhalten ſie bloß um des Lebens willen die bürgerliche Geſellſchaft oft, wenigſtens ſo lange, als dieſe ihnen das Leben ſelbſt nicht unerträglich macht. Denn wir ſehen alle Tage, daß die Menſchen vieles ausſtehen, bloß um ihr Leben zu erhal-

, ſo daß es ſcheint, die Natur habe ſelbſt in den blo- Genuß des Lebens ſchon eine Art von Wohlſeyn und ckſeligkeit gelegt.

Von den verſchiedenen Formen dieſer bürgerlichen ellſchaft brauche ich nicht viel zu ſagen, denn in mei- exoteriſchen Vorträgen habe ich ſchon die Natur und Weſen einer jeden angegeben. [47]

---

7) Daß Ariſtoteles ſelbſt einige ſeiner Schriften acroamatiſch, andere exoteriſch nennt, iſt eben ſo bekannt, als daß unter den Alten Cicero, Plutarch, Gellius und Mehrere dieſen Unterſchied anerkennen. Welche Schriften deſſelben aber zu jener oder zu dieſer Claſſe gehören, iſt unbekannt und ſehr ſtreitig: indem Einige, wie auch noch neulich Herr Hofr. Tiedemann, bloß diejenigen Schriften des Ariſtoteles, welche die Speculation und die zum Organon gehörigen Materien enthalten, für acroamatiſch ausgeben, und alle andere, alſo auch die practiſchen, für exoteriſch halten; wogegen Andere alle die Werke des Ariſtoteles, in welchen er ſich eines philoſophiſchen Vortrags bedient, folglich auch die Ethik und die Politik, acroamatiſch nennen. Mir ſcheint, aus der Bedeutung des Worts zu ſchließen, am wahrſcheinlichſten, daß A. diejenigen Bücher, welche den Unterricht enthalten, den er ſeinen Schülern in ſeinen Lehrſtunden gab, alle acroamatiſch nennt, diejenigen, welche er außer dem ſchrieb, exoteriſch. Dieſe Meinung löſet indeſſen nur die Bedeutung der Wörter auf, und führt uns nicht auf Spuren, durch welche wir ſeine Schriften noch unterſcheiden könnten. Die Stelle, wo Plutarch, (im Leben des Alexander, K. 7.) erzählt, daß Alexander nicht nur in der ethiſchen und politiſchen, ſondern auch in der geheimern acroamatiſchen Philoſophie unterrichtet worden wäre, iſt zwar für die erſtere Meinung günſtig, aber der letztern nicht zuwider. Denn der Unterricht, den A. dem Macedoniſchen Prinzen gab, iſt wohl ſchwer mit dem zu vergleichen, den er der Athenienſiſchen Ju-

Der Deſpotismus ſollte zwar in der That, wenn er bloß zwiſchen denjenigen Platz fände, welche die Natur

---

gend gegeben hat. Hingegen ſcheint mir das die leztere Meinung zu begründen, daß Ariſtoteles in der Ethik nicht allein ſelbſt ſagt, daß dieſe Wiſſenſchaft für Männer, nicht für Jünglinge, wäre, dergleichen doch die meiſten ſeiner Zuhörer waren; ſondern es werden auch dieſe Bücher allgemein als ein für den Sohn des Ariſtoteles beſtimmtes Werk angeſehen, dem zu Gefallen ſie allein geſchrieben worden wären. Die Politik war aber nur, wie man ſagt, eine Fortſezung der Ethik. Ich glaube alſo, daß bey weitem nicht Alles, was von A. geſchrieben worden iſt, in ſeinem mündlichen Vortrag, weder in den Morgenſtunden noch in den Abendſtunden, vorgetragen worden iſt. Da nun das Wort: acroamatiſch, ſich allerdings auf einen ſolchen mündlichen Vortrag bezieht; ſo ſcheint mir dieſe Erklärung nicht allein die wahrſcheinlichſte, ſondern ich vermuthe auch, daß die beyden Werke, die Ethik und die Politik, nicht für acroamatiſch zu halten ſind. Denn daß in denſelben auch bisweilen philoſophirt wird, iſt wohl nicht anders möglich. In dieſer Meinung nun glaube ich, daß A. hier auf die Stelle im 12ten Abſchn. des 8ten B. der Ethik zielt. Und da der Philoſoph ſich hier bloß auf dieſelbe beruft, ſo halte ich es für ſchicklich, ſie hier beyzufügen. Er ſagt daſelbſt: „Es giebt drey Arten von Staatsverfaſſungen; und eben ſo viel Abarten derſelben, die wie Krankheiten von jenen anzuſehen ſind. Die drey ächten Staatsformen ſind: Das Königsthum oder die Monarchie; die Ariſtokratie; und die dritte, welche nach dem Maaß der Schäzung Timokratie genannt werden ſollte, die man aber gewöhnlich Staat im engſten Sinn nennt. Die beſte von dieſen iſt die Monarchie, die ſchlechteſte die Timokratie. Eine Abart von der Monarchie iſt die Tyranney. Beyde ſind Alleinherrſchaften, aber ſie ſind ſehr von einander verſchieden. Denn der Tyrann ſezt ſein eignes Wohl zum Zweck des Staats; der König aber ſelbſt zur Herrſchaft und zur Knechtſchaft geſchaffen hat, auch beyder Wohl zum Zweck haben; er pflegt aber meiſt

„hat immer das Wohl des Staats im Auge. Denn der nur iſt König, der ſelbſtgenugſam in ſich ſelbſt, und über Alles, was man äußerliche Glücksgüter nennt, erhaben iſt. Ein ſolcher braucht Nichts von außen her zu nehmen, und deswegen richtet er ſeine Sorgen nie auf ſeinen eignen Vortheil, ſondern immer nur auf das Wohl ſeiner Unterthanen. Wer nicht ſo geſinnt iſt, der iſt nur anzuſehen wie ein reicher Gutsherr. Die Tyranney iſt der Monarchie gerade entgegen geſetzt. Der Tyrann ſorgt nur für ſich; folglich iſt dieſe Form die ſchlechteſte. Denn was dem Beſten entgegen ſteht, iſt das Schlechteſte. Doch ſinkt die Monarchie oft zur Tyranney hinüber, denn dieſe iſt eigentlich eine verdorbene Monarchie, und ein nichtswürdiger Monarch wird zum Tyrannen. Aus der Ariſtokratie entſteht die Oligarchie durch die Schlechtheit der Ariſtokraten, wenn ſie von dem, was dem Staat zukommt, mehr nehmen als ihnen gebührt, und Alles, was gut im Staat iſt, oder doch das Meiſte, ſich zueignen, alle Aemter immer mit den Nämlichen beſetzen, und Nichts höher achten, als Reichthum zu erwerben. Wo dieſes geſchieht, da pflegen die Staatsämter nur Wenigen, und dazu noch den Schlechteſten, zu Theil zu werden, und die Beſſern bleiben ausgeſchloſſen. Die Timokratie artet aus in die Demokratie, und beyde grenzen nahe an einander. Denn wenn die Staatsämter nach der Schätzung vergeben werden, müſſen immer Viele an denſelben Theil haben, und dieſe Vielen werden, weil ihre Schätzung gleich iſt, auch einander gleich ſeyn wollen. Die Demokratie iſt jedoch unter allen dieſen Abarten diejenige, welche am wenigſten ſchlecht iſt, denn ſie weicht nur ein wenig von der Timokratie ab. So arten denn die Staatsformen aus, und dieſer Uebergang auf die Abarten iſt der leichteſte und gewöhnlichſte. Man kann eine Aehnlichkeit dieſer Formen und eine Art von Ebenbild nur für das Beſte des Herrn beſorgt zu ſeyn, und bekümmert ſich nur zufällig um den Knecht, weil denn doch ohne ihn auch kein Herr iſt.

„derſelben auch in dem Hausweſen beobachten. Die Geſell-
„ſchaft des Vaters und der Söhne iſt ein Bild der monarchi-
„ſchen Verfaſſung, denn der Vater ſorgt für das Wohl der
„Kinder. Homer nennt deßwegen den Jupiter einen Vater,
„denn die Monarchie iſt väterliches Regiment. In Perſien iſt
„aber ſelbſt in dem Hausweſen der Vater ſchon Despot; denn
„die Perſer brauchen ihre Kinder wie ihre Knechte, und die
„Herren-Gewalt über den Knecht iſt despotiſch, weil der Herr
„den Knecht nur ſeines eignen Nutzens wegen braucht. Unſre
„väterliche Gewalt gleicht alſo der monarchiſchen; die Perſi-
„ſche, der despotiſchen. Denn wie die Verhältniſſe verſchieden
„ſind; ſo ſind auch die Regierungsarten verſchieden.“

„Die Regierung im Verhältniß des Mannes zur Frau iſt
„ariſtokratiſch; denn der Mann hat nur wegen ſeines vorzüg-
„lichen Werthes die Oberherrſchaft, und er gebraucht ſie nur in
„dem, was ihm gebührt, der Frau aber überläßt er, was
„ihr zukommt. So wie der Mann ſich des ganzen Haus-
„weſens annimmt, entſteht eine Oligarchie, denn alsdann
„zieht der Mann mehr an ſich, als ihm gehört, und nicht zum
„Beſten des Ganzen. Bisweilen herrſchen die Weiber, wenn
„ſie etwa dem Mann großes Vermögen zubringen. Aber dann
„iſt das Haus-Regiment nicht auf die gute Sitte gebaut, ſon-
„dern es hängt ab von dem Reichthum und der Gewalt, wie
„in den Oligarchien.“

„Die Geſellſchaft der Brüder hat eine Aehnlichkeit mit der
„Timokratie; denn Brüder haben gleiche Anſprüche, ausge-
„nommen was etwa der Unterſchied des Alters fordert. Und
„ſind ſie im Alter ſehr verſchieden,“ (ich glaubte, es ſollte
heißen: nicht ſehr verſchieden,) „dann hört die brüder-
„liche Freundſchaft auf, und da entſteht eine Demokratie, zu-
„mahl in den Familien, die durch kein Oberhaupt mehr zu-

Die Herrſchaft zwiſchen Aeltern und Kindern, und zwiſchen Mann und Frau, welche man das Haus-Regiment nennt, zielt mehr auf das Beſte der Untergebenen, wenigſtens immer auf beyder Theile Wohl. Es iſt damit wie auch oft in den Künſten, z. B. in der Arzeneykunſt und in der Gymnaſtik, deren Meiſter ja auch oft zufällig ſelbſt unmittelbarer Zweck ihrer Künſte ſind. Denn was hindert es, daß der Fechtmeiſter ſich nicht auch zugleich mit ſeinen Zöglingen in ihren Exercitien übe, ſo wie der Schiffer ja auch von der Schiffsgeſellſchaft iſt? Wer nun das thut, der hat zwar immer nur das Wohl ſeiner Untergebenen im Auge; aber indem er ſich unter ſie miſcht, nimmt auch er, ſo wie ſie, zugleich Antheil an dem gemeinen Vortheil ſeiner Kunſt. Denn alsdann wird der Schiffer auch Reiſender, und der Fechtmeiſter Schüler der Uebungen, die ſeine Zöglinge treiben. [48]

„ſammen gehalten werden; denn da ſind Alle in Allem gleich. „Auch da iſt das der Fall, wo das Familienhaupt zu ſchwach „iſt, und Jeder thun kann, was er will.“

Das Uebrige, was A. in der Ethik von dieſem Gegenſtand ſagt, gehört nicht hierher, ſondern bezieht ſich auf ſeine Lehre von der Freundſchaft zwiſchen Ungleichen. Wie indeſſen A. dieſe in der Ethik vorgetragene Lehre von den Staatsformen in dem Folgenden benutzt, anwendet, ändert und modificirt, wird ſich bald zeigen.

[48] Dieſes Gleichniß von dem Lehrer der Gymnaſtik, den ich unſrer Sitte wegen Fechtmeiſter nenne, ſcheint mir ein wenig gezwungen, weil es von dieſem abhängt, ob er Theil an den Uebungen der Zöglinge nehmen will. Vielleicht würde das Gleichniß von dem Chor-Anführer und dem Chor treffender ſeyn.

Conring vermuthet zwiſchen dieſem Satz und dem folgenden eine Lücke, weil das ἣ Nichts hat, worauf es ſich bezieht.

Beynahe ſo kann man nun auch diejenigen bürgerlichen Geſellſchaften anſehen, in welchen die Gleichheit und die durchgehende Gemeinſchaft der Stände eingeführt iſt, und wo die Regierung unter Allen herum geht.

49) Im Anfang war dieſe Abwechſelung der Regierung, wie es die erſte Einrichtung mit ſich brachte, Jedem angenehm: denn wenn Einer lange genug für diejenigen geſorgt hatte, welche unter dem Regiment ſtanden; dann war ihm daran gelegen, daß nun auch ein Anderer an die Stelle käme, und auch für ihn und ſein Wohl Sorge trüge. Jetzt iſt es aber anders. Denn weil die Staatsämter durch ihren Einfluß auf das gemeine Weſen und auch durch ſich ſelbſt ſchon ſo vortheilhaft zu werden angefangen haben, will nun Keiner ſein Amt mehr gern niederlegen; eben als wenn die Oberherrſchaft die Leute von allen ihren Krankheiten heilen könnte! Wenigſtens bewerben ſie ſich ſo um Aemter, als wenn ſie das zu hoffen hätten. 50)

Aus dieſem kann man alſo abnehmen, daß nur diejenigen Regierungsformen gut und der Gerechtigkeit, im

---

Vielleicht iſt πόλις ausgelaſſen. Der Sinn hängt übrigens wohl zuſammen.

49) Auch hier ſoll nach Conring eine Lücke ſeyn. Ich vermiſſe aber Nichts.

50) Hier ſoll wieder eine Lücke ſeyn, weil Etwas für offenbar angenommen wird, was nicht bewieſen iſt. In dem folgenden Abſchnitt wird wohl ein Beweis über dieſen Satz gegeben; aber wahr iſt es, das hier in dieſem keiner enthalten iſt, als der, welcher in dem Begriff der Geſellſchaft und ihres Zweckes liegt. Aber es iſt nicht ſelten, daß A. Etwas für deutlich erklärt angiebt, das es eben nicht iſt.

gemeinen Sinn dieſes Worts,[51] gemäß ſind, welche s gemeine Wohl[52] zum Endzweck haben; wogegen ejenigen, welche nur dem, der regiert, Vortheil bringen, le Nichts taugen, und von der geraden Regel der ächten taatskunſt abweichen, weil ſie tyranniſch ſind. Die Gemeinhaft freyer Menſchen iſt aber allein ein wahrer Staat.

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſer mit vieler Ordnung und Weisheit geſchriebene Abſchnitt ſetzt nun die Regel feſt, nach welcher alle gute Staatsverfaſſungen eingerichtet ſeyn ſollen, und zeigt die Abweichung von derſelben. Die Staatsgewalt beſtimmt die Form des Staats; das ächte gemeine Wohl beſtimmt ſeinen Zweck. Jene muß entweder Einer, oder ſie müſſen Mehrere, oder die Menge muß ſie haben. Daraus entſtehen drey Formen, die alle drey gut ſind, wenn ſie dem Zweck des gemeinen Beſten nachſtreben; alle drey bekommen andere Nahmen, und ſind Abweichungen, wenn die, welche die Gewalt in Händen haben, ihr Beſtes an die Stelle des gemeinen Beſten ſetzen.

Dieſes nun voraus geſetzt, wollen wir die verſchiedenen Staatsformen herzählen und ihre Character angeben.

---

[51] Das κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, (im allgemeinen Sinn des Worts: Gerechtigkeit,) ſcheint mir darauf zu zielen, daß dieſes Verhältniß nicht nach den Regeln der Gerechtigkeit in Rückſicht auf das Eigenthum zu beſtimmen ſey, ſondern nach dem Sinn, in welchem die Gerechtigkeit nicht das, was recht iſt, ſondern das, was gut iſt, zum Zweck hat.

[52] Dieſes Wort: Gemeine Wohl, hat bey dem Ariſt. nicht

Wir wollen aber von den guten und ordentlichen anfangen, denn wenn man die kennt, wird man auch die Abweichungen der andern von der richtigen Regel aus dieſen leicht begreifen.

Der Staat und das, was man den Souverain nennt, ſind wirklich eins und daſſelbe. Unter Souverain verſteht man die Obergewalt in dem Staat. Nun muß aber dieſe Obergewalt entweder in Einer Perſon, oder in Mehrern, oder in der Menge liegen. Wo ſie aber liegt, wird der Staat gut ſeyn, ſo bald ſie nur zum Beſten des Ganzen wirkſam iſt; ſo bald aber dieſe höchſte Staatsgewalt nur denen zu Gute kommt, die ſie in Händen haben, es ſey das nun Einer, oder Mehrere, oder die Menge, da weicht der Staat ab von ſeiner richtigen Form. Denn wenn Einige am gemeinen Beſten eines Staats keinen Theil haben, ſo ſehe ich nicht, wie ſie noch Bürger deſſelben genannt werden können.

Die erſte dieſer Formen, wo ein Einziger, welcher der König genannt zu werden pflegt, zum Beſten des gemeinen Weſens die Souverainität in Händen hat, nennt man die monarchiſche Form; die, wo einige Wenige, alſo mehr als Einer, die Obergewalt haben, heißt die Ariſtokratie, die Regierung der Beſten, entweder weil nur die beſten Bürger zu dieſer Regierung gewählt werden, oder weil ſie nur das Beſte des Staats zum Endzweck hat. Der Staat endlich, in wel-

die unbeſtimmte Bedeutung, welche die Politiker und Geſetzgeber unſrer Zeit manchmahl mit demſelben verbinden. In dem Folgenden wird ſich zeigen, daß A. darunter verſtand: Alles, was den Bürger in den Stand ſetzt, der Tugend gemäß glücklich zu ſeyn.

m die Menge das gemeine Beſte des Ganzen beſorgt, heißt,
einem allen Staaten gemeinen Nahmen, der Staat. 53)

Der Unterſchied dieſer Staaten ereignet ſich ſehr natür-
ſo. Es iſt begreiflich, daß irgend in einer bürgerlichen
ſellſchaft Einer, oder daß Einige einen vorzüglichen
erth haben; aber daß Alle gleich vortrefflich ſeyn ſollten,
höchſtens nur in Anſehung der kriegeriſchen Tugenden
glich, denn die Kriegsheere beſtehen aus dem großen
ufen. Deßwegen ſind auch in ſolchen Staaten die Krie-
im Beſitz der Obergewalt, und die Regierung kommt
denſelben nur denen zu, welche das Recht haben, die
affen zu tragen. 54)

---

53) Ich werde dieſes Wort in dem engen Sinn künftig jedes Mahl durch Bürgerſtaat oder Republik überſetzen.

54) Dieſe Periode ſcheint mir ein wenig verworfen oder mangelhaft. Ich finde den Zuſammenhang auf folgende Weiſe: A. will bemerken, wie die drey von ihm für gut erkannten Staatsformen entſtehen konnten, nämlich philoſophiſch, nicht, wie ſie entſtanden wären, hiſtoriſch. Er ſetzt voraus, daß alle gute Staatsformen das gemeine Beſte vor Augen hätten. Dieſes, denkt er nun, kann nur ein tugendhafter guter Menſch finden. Einen ſolchen, auch etliche, findet man in jedem Staat wohl, alſo iſt es begreiflich, daß es Monarchien oder Ariſtokratien giebt. Aber woher entſtand die Republik, da es nicht wahrſcheinlich iſt, daß es viel tugendhafte, viel weniger lauter tugendhafte Bürger gäbe? Ein Fall, oder vielmehr eine Art von Tugenden, ſagt er hierauf, giebt es, welche Viele beſitzen können. Das ſind die Kriegstugenden. In den Staaten alſo, wo das gemeine Wohl durch Krieg entweder erworben oder bewahrt werden muß, bildeten ſich Republiken. Und dieſes Argument belegt er dann mit dem Factum, daß in ſolchen Staaten die Waffenfähigen allein Bürger wären. Daß dieſe Entziehung der

Abweichungen von dieſen drey regelmäßigen Formen ſind folgende: Die Tyranney, in Anſehung der Monarchie; die Oligarchie, in Vergleichung mit der Ariſtokratie; und die Demokratie, gegen den Bürgerſtaat. Denn die Tyranney iſt eine Monarchie, welche bloß das Wohl des Monarchen zum Endzweck hat; die Oligarchie ſieht bloß darauf, was den Reichen und Wohlhabenden nützlich iſt; die Demokratie ſorgt bloß für den armen Pöbel: keine dieſer Afterarten hat das gemeine Beſte vor Augen. 55)

---

verſchiedenen Formen auf dieſe Art richtig angegeben worden wäre, daran iſt wohl ſehr zu zweifeln; aber ſo ſcheinen mir die Gedanken des Ariſtoteles zuſammen zu hängen. Ohne Zweifel hatte A. die Verwandlung der Athenienſiſchen Republik, nach den Zeiten der Perſiſchen Kriege, im Sinn. Aber es iſt gewöhnlich mehr der Zufall, als philoſophiſches Raiſonnement, welcher Staaten gründet und Formen bildet, wie A. auch in der Folge ſelbſt geſteht, und hier ſoll nur das εὔλογον, (die Vernunftmäßigkeit der angeführten Formen,) angegeben werden.

55) Dieſe Character der Formen und ihrer Abarten ſind in der Stelle aus der Ethik, welche ich in der 47ſten Anmerkung überſetzt habe, angegeben, und werden in dem Folgenden noch viel beſſer entwickelt und modificirt. So wie ſie da liegen, fallen ſie ganz mit dem Poeten-Urtheil des Pope zuſammen, nach welchem der beſte Staat der iſt, welcher wohl verwaltet wird. In der Philoſophie, der Politik, ſoll aber unterſucht werden: in welcher Form die beſte Verwaltung zu hoffen iſt. In der Analyſe gebe ich deßwegen dieſer Stelle eine etwas andere Wendung, die ſie, wie ich glaube, mehr berichtigt.

Achter Abſchnitt.

Inhalt.

Hier wird nur bemerkt, daß es eigentlich bloß zufällig ſey, ob in der Oligarchie Wenige, in der Demokratie Viele die Obergewalt haben, und daß vielmehr dort der Reichthum, hier die Armuth das characteriſtiſche Zeichen beyder Formen ſey.

Wir müſſen aber hier noch ein wenig ſtehen bleiben, und twas weiter unterſuchen: wie denn eigentlich eine jede dieer Abarten beſchaffen iſt: denn auch das iſt nicht ohne Schwierigkeiten; und derjenige, welcher über irgend ein Syſtem philoſophiren will, muß nicht bey dem ſtehen bleiben, was etwa hier oder da geſchieht, ſondern er muß in ie eigentlichen Grundſätze ſelbſt eindringen, nach welchen das Syſtem geordnet worden iſt.

Die Tyranney iſt alſo, wie geſagt, zwar eine Monarchie, aber ſie iſt eine ſolche, in welcher nur Einer der Herr des ganzen gemeinen Beſten iſt. In der Oligarchie ſind die Reichen und Vermöglichen die Herren des gemeinen Beſten; n der Demokratie aber iſt es gerade umgekehrt, denn da wird dieſes gemeine Beſte das Eigenthum derer, die kein Eigenthum haben.

Nun entſteht, in Anſehung der Definition dieſer Staats-Abarten, die Schwierigkeit. In der Demokratie regiert der große Hauſe: 56) wie nun, wenn in einem Staat der

---

56) Alle die Einwürfe, welche der Philoſoph ſich hier macht, laufen auf die Frage hinaus: ob es der Oligarchie weſentlich ſey, daß in ihr die Zahl der Regenten geringe ſey; und der Demo-

groſe Haufe gerade aus lauter Reichen und Wohlhabenden beſtünde; würde dann nicht der Staat den Character der Oligarchie verlieren und für demokratiſch angeſehen werden müſſen? Oder, wenn die Oligarchie eine Staatsform iſt, in welcher die Wenigen die Obergewalt in Händen haben, und es träfe ſich wo, daß die Zahl der Armen zwar die geringſte wäre, daß ſie aber dennoch die ſtärkſten wären und ſich der Staatsgewalt bemächtigt hätten; würde da nicht die Demokratie Oligarchie ſeyn? Es ſcheint alſo, daß

---

kratie, daß in derſelben dieſe Zahl groß ſey. Die Art, wie dieſe Einwürfe hingeſtellt werden, giebt ihnen das Anſehen, als ob A. ſeine Erklärung dieſer Formen ändern oder modificiren wollte. Da er aber von der Zahl in der Erklärung dieſer beyden Abarten am Schluß des vorigen Abſchnitts keine Meldung gethan hat; ſo ſcheint er mir hier vielmehr ſich deßwegen rechtfertigen, und vielleicht Einiges, was Plato in dem 7ten B. der Republik ſagt, oder was ſonſt Andere von dieſen Formen ſagen, widerlegen zu wollen. Und dieſes war auch wohl ganz an ſeinem Platz; nur hätte dann noch geſagt werden ſollen, in wie fern dann doch dieſe beyden ſchlechten Formen Abarten von den guten ſind, welche er ihnen vorher entgegen geſetzt hatte. Das Verhältniß zwiſchen der Ariſtokratie und der Oligarchie fällt wohl in die Augen, und iſt in der bey der 47ſten Anmerkung dieſes Buchs überſetzten Stelle aus der Ethik noch klärer, wird auch in der Folge ganz erläutert, wenn A. zeigt, wie die Oligarchie dadurch entſtehe, daß man Reichthum und Menſchenwerth verwechſele. Die Abartung des Bürgerſtaats in Demokratie iſt aber aus dem, was bisher vorgekommen iſt, noch nicht zu entnehmen, ſondern ſie erſcheint erſt in der Folge, wenn A. den Bürgerſtaat da ſucht, wo die Bürger des mittlern Vermögens regieren, noch deutlicher aber aus dem, was Ariſtoteles in den nächſten Abſchnitten über die Gleichheit nach arithmetiſchem Verhältniß vorträgt.

nd auf eine Art die Kennzeichen dieſer Staatsformen
t richtig müſſen angegeben worden ſeyn.

Wollte man beyde Character zuſammen werfen, und
ſagen: Das iſt eine Oligarchie, wo die Wenigſten und
ben regieren; und eine Demokratie, wo die Meiſten
Armen die Obergewalt haben: ſo würden wir zwar
r Schwierigkeit ausweichen, aber wir würden auf eine
re ſtoßen. Denn was für eine Form würde alsdann
Staat haben, in welchem die Meiſten zu den Reichen,
die Wenigſten zu den Armen gezählt werden müſſen?
von dieſen beyden Claſſen muß denn doch der Regent
, wenn wir anders nicht noch eine neue Staatsform
hmen wollen. 17)

Dieſe Schwierigkeit wird indeſſen doch bald aus dem
geräumt ſeyn, wenn man dem, was bisher geſagt
en iſt, nachdenkt. Denn es wird ſich alsdann leicht
, daß es auf die Zahl derer, die regieren, in ſo weit
en dieſen beyden Formen nicht ankommt, ſondern
ieſe nur zufällig iſt, und daß man ſich in dem Begriff
ligarchie nur deßwegen Wenige, bey der Demokratie
denkt, weil gewöhnlich der Reichen und Wohlha-
n wenig, der Armen viel zu ſeyn pflegen. Es iſt
ey dem Unterſchied unter dieſen Formen auf die Men-
s regierenden Theils im Staat nicht, ſondern bloß auf

Conring vermuthet hier eine Lücke, weil die gemachten Ein-
ürfe noch nicht gehoben wären. Mich dünkt aber, ſie ſind alle
hoben, ſo bald man voraus ſetzt, daß Reichthum Character
r Oligarchie, und Armuth Character der Demokratie ſey.
an alsdann kann die Zahl keinen Einfluß mehr haben. In
m Folgenden rechtfertigt aber A. dieſe Begriffe.

ſein Vermögen zu ſehen; ſo daß überall, wo Reichthum erfordert wird, um Theil an der Regierung zu haben, die Form oligarchiſch wird, ohne Unterſchied, ob der Reichen viel ſind oder wenig, und daß im Gegentheil da immer die Form demokratiſch wird, wo der ärmſte Theil die Obergewalt hat. Auch wird man wohl ſchwerlich ein Beyſpiel finden, daß bey jenen die Zahl der Reichen die gröſte, die Zahl der Armen aber die geringſte ſey, denn überall ſind nur wenig Reiche. 58) Frey müſſen aber dennoch in einem ſolchen Staat beyde Theile ſeyn; denn bloß weil ſie das ſind, kann ein Zweifel darüber entſtehen: wer das Regiment führen ſoll.

---

58) Auch hier ſoll eine Lücke ſeyn, nach Conring, weil von der Freyheit, deren in dem folgenden Satz gedacht wird, bisher noch keine Rede geweſen wäre. Der Satz iſt aber nur als in die Augen fallende Bemerkung vorgetragen, weil dieſer Character zur Eigenſchaft eines Bürgers gehöre. Und über dies wollte A. ſich hier den Weg zu der Unterſuchung des folgenden Abſchnitts bahnen; nämlich zu der Frage: ob die Freyheit allein ein Recht zu einem Antheil an der Regierung gäbe.

Neunter Abſchnitt.

Inhalt.

So wenig Methode in dieſem Abſchnitt beobachtet wird, ſo voll von Wiederhohlungen er iſt, ſo dürftig er zuſammen hängt; ſo wichtig und ſchön iſt er. Ariſtoteles bringt hier ſeinen Unterſchied zwiſchen dem Recht unter Gleichen und Ungleichen vor, oder vielmehr zwiſchen dem Recht ohne Rückſicht auf ein Verhältniß gegen das Subject, und dem, das dieſe Rückſicht nimmt; oder endlich zwiſchen der tauſchenden und der vertheilenden Gerechtigkeit, wie die Juriſten ſie nach Grotius nennen: und er bemerkt, daß die üble Anwendung dieſes Unterſchiedes den Oligarchen und den Demokraten einen Schein von Recht in ihren Anmaßungen gäbe. Jene ſagten nämlich, die Staats-Befugniſſe müßten nach dem Verhältniß des Werths eines jeden Bürgers vertheilt werden. Da nun ſie die Reichſten wären, ſo müßten auch ſie die größten Befugniſſe haben, denn ihr Reichthum mache, daß ſie den übrigen Bürgern nicht gleich geſetzt werden könnten, ſondern beſſer wären als dieſe; alſo könnten ſie auch auf einen beſſern Theil anſprechen. Dagegen aber pflegten die Demokraten zu ſagen, alle Bürger wären einander gleich, weil alle frey wären. Ariſtoteles lehrt nun aber, daß zwar allerdings bey der Gerechtigkeit, welche die Politik vor Augen habe, die Vertheilung der Staats-Befugniſſe nicht anders als nach dem Verhältniß der Subjecte geſchehen könnte, folglich, daß eine Ungleichheit in der Vertheilung erfordert werde: allein dieſe Gleichheit oder Ungleichheit müſſe nicht nach einer jeden zufälligen Eigenſchaft der Subjecte beurtheilt werden, wenn ſie Einfluß auf die Vertheilung der Staats-Befugniſſe haben ſollte; ſondern man müſſe ſie beurtheilen nach ihrem Bezug auf den Zweck des Staats. Hätte der Staat den Zweck, den eine Handlungsgeſellſchaft hat, ſo würde die größere Einlage billig die größere Dividende fordern. Aber der Zweck des Staats ſey: gut und ſchön beyſammen zu leben, und dieſer Zweck werde nur durch die bürgerliche Tugend erhalten. Dieſes Alles wird ſehr ſcharfſinnig hingelegt, hingegen wird der Satz: daß das Schön- und Gut-beyſammen-leben der Zweck des Staats ſey, deſto verwirrter und dürftiger dargethan. Und wer dieſen Abſchnitt lieſ't, muß ſich durch die gewaltſamen Uebergänge, die Wiederhohlungen und die lückenhaften Schlüſſe nicht irre machen laſſen.

Laßt uns nun zuerſt ſehen, was man der Oligarchie und der Demokratie für Grenzen[59] zu ſetzen pflegt, und in wie fern eigentlich ſo wohl jene als dieſe Form ſich auf Grundſätze der Gerechtigkeit berufen kann; denn beyde haben einen Anſchein von Gerechtigkeit in ihren Grundſätzen, aber ſie haben ihn nur bis auf einen gewiſſen Grad, und keine von ihnen iſt ganz rein gerecht.

Die Gleichheit ſcheint der Gerechtigkeit gemäß, und ſie iſt es auch; aber nicht überall, ſondern nur da, wo unter Gleichen getheilt wird. Auch das Ungleiche iſt eben ſo gerecht; aber auch nicht in Rückſicht auf Alle, ſondern nur unter den Ungleichen.[60] Wer nun das Recht ohne Be-

---

59) Ich habe dieſes Wort nach dem Griechiſchen ὅροι beybehalten. Man ſieht leicht, daß Ariſtoteles ſagen will, wie weit jede dieſer Formen ihre Grundſätze auf die Gerechtigkeit bauet.

60) Dieſer in vielem Betracht richtige Unterſchied, welcher ſich auf den Unterſchied zwiſchen gut und gerecht gründet, wird gewöhnlich dem Ariſtoteles zugeſchrieben, weil er ſo wohl hier als in der Ethik, im 7ten Abſchn. des 5ten Buchs, ſehr weitläuftig darüber handelt. Aber Plato hat ihn, ſo viel ich weiß, zuerſt in die Politik gebracht. Er gründet ſeine Lehre von der Aemterwahl gewiſſer Maßen darauf, bemerkt aber auch ſchon, wie

iehung auf das Subject betrachtet, muß irren; und das
t kein Wunder, wenn Einer in ſeiner eignen Sache rich-
et, denn da ſind die Wenigſten gute Richter.

Iſt nun ein Unterſchied des Rechts in Rückſicht ver-
chiedener Subjecte zu machen; ſo muß auch das, was
ach dem Recht gegeben werden ſoll, im Verhältniß dieſes
nterſchiedes vertheilt werden, wie ſchon in der Ethik dar-
ethan worden iſt.[61] Die gleiche Vertheilung geben ſie
un gern zu, aber ſie ſtreiten darüber: ob ſie ſich nach der
ngleichheit der Subjecte richten ſoll; wieder bloß deßwegen,
eil ſie in ihrer eignen Sache ſchlechte Richter ſind.

Auch darin betrügen ſie ſich, daß, weil beyde bis auf
inen gewiſſen Punct Recht haben, ſie nun glauben, ſie
ätten im Ganzen das Recht für ſich. Diejenigen näm-
ch, welche wegen einer Ungleichheit der Subjecte auch
ine ungleiche Vertheilung des Objects für gerecht halten,
neinen nun: wegen der bloßen Ungleichheit des Vermögens
äre ſchon eine ſo vollſtändige Ungleichheit da, daß man
eßwegen allein auf eine ungleiche Vertheilung anſprechen

A. in der Folge auch beobachtet, daß dieſer Unterſchied mit Klugheit in dieſem Punct angewendet werden müſſe. Plato von den Geſetzen, L. VI. S. 757. Inzwiſchen muß ich gleich hier bemerken, daß Ariſtoteles dieſe Lehre hier nur gebraucht zur Widerlegung der Anſprüche, welche die Reichen auf größere Rechte im Staat, oder die Freygebornen auf gleiche Rechte machen wollen, und daß er, wie aus dem abzunehmen iſt, was in den nächſten Abſchnitten folgt, hier Nichts auf dieſe Lehre bauet, obgleich ſein Grund mir nicht der richtige ſcheint, wie ich, wenn dieſe Materie geendet iſt, bemerken werde.

61) Nämlich, wie ich eben bemerkte, in der Ethik, im 7ten u. folg. Abſchn. des 5ten Buchs.

könne. Und die, welche bey Gleichen gleiche Vertheilung für gerecht halten, ſtehen in der Meinung, daß die freye Geburt allein Alles gleich mache. Aber das Wichtigſte wollen ſie beyde nicht ſehen.

Wahr iſt es, daß, wenn ſie des Vermögens wegen in die bürgerliche Geſellſchaft zuſammen getreten wären und ſich verbunden hätten, Jeder alsdann nur in dem Verhältniß ſeines Vermögens an dem Staat Theil zu nehmen hätte. Und dieſes iſt einer der Hauptgründe, auf welche ſich die Oligarchen ſtützen. Denn, ſagen ſie, wenn hundert Minen zwiſchen zwey Geſellſchaftern zu theilen ſind, und der eine hat weder im Anfang noch in der Folge mehr als Eine Mine zu dem gemeinen Stock beygetragen, der andere aber hat alles Uebrige eingebracht, ſo kann doch jener nicht ſo viel verlangen, als dieſer.

In dem Geſichtspunct kann man aber die bürgerliche Geſellſchaft nicht betrachten. Sie iſt nicht bloß um des Lebens willen, ſie iſt geſchloſſen worden, um mit Wohlgefallen zu leben. Denn ſonſt wäre ja auch ein Staat von Sclaven und Thieren möglich; aber ein ſolcher Staat läßt ſich nicht denken, weil ihnen weder Glückſeligkeit, noch der Vorzug, nach überlegtem Vorſatz zu handeln, zukommt. 62)

---

62) Der Philoſoph ſagt ſogar: δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων. (Sclaven und den andern Thieren.) Man darf ihm aber hier nicht den Einwurf machen, daß in den despotiſchen Regierungen wirklich eine Geſellſchaft von Sclaven beyſammen ſey, denn die despotiſche Regierungsform erkennt er beynahe für gar keine Staatsform, wie ſie auch im Grunde keine iſt, noch den Nahmen einer bürgerlichen Geſellſchaft verdient. Sie iſt, in dem beſten Sinn, anzuſehen wie ein großes Hausweſen, und die Unterthanen eines ſolchen Staats ſind nur Knechte, wie man in

Eben ſo wenig iſt die bürgerliche Geſellſchaft anzuſehen wie ein bloßes Kriegsbündniß, das errichtet worden wäre zum Schutz gegen fremde Gewalt.

Noch iſt ſie eine Handlungsgeſellſchaft, die durch Verträge geſchloſſen worden wäre, damit Einer durch des Andern Hülfe Vortheil erwerbe. Wäre das, ſo müßte man auch z. B. die Tyrrhener und Carthaginienſer, welche um ihres gemeinen Handels willen in Handlungsverträgen ſtehen, beyde für einen einzigen Staat halten wollen.[63] Denn ſie haben Verträge über die Ein- und Ausfuhr mit einander; wiederum haben ſie andere, wornach ſie ihren Verkehr beſtimmen, daß keinem ihrer Bürger Unrecht geſchehe; auch haben ſie Kriegsbündniſſe unter ſich, wornach ſie einander beyſtehen, wenn ſie angegriffen werden. Aber ſie erkennen wegen dieſer Dinge kein gemeinſchaftliches Oberhaupt über ſich, ſondern jedes dieſer Völker hat ſeine eigne Regierung. Keins bekümmert ſich darum, wie die Bürger des andern

---

den Schulen ſagt, in der Möglichkeit, nicht in der Wirklichkeit, ſo daß alſo noch immer ein Analogon eines Staats übrig bleibt. Nämlich die Tyranney iſt Staatsform in Rückſicht auf die Verhältniſſe der Unterthanen unter einander; Haushaltung, in Rückſicht auf das Verhältniß gegen das Oberhaupt.

[63] Von dem Inhalt dieſer Verträge iſt Nichts mehr bekannt, auch müſſen ſie in ſehr alte Zeiten gefallen ſeyn, indem die Etrurier ihre Oberherrſchaft über die beſten Häfen an den Seeküſten bald verloren haben, und ſelbſt in dem erſten Vertrag der Carthaginienſer mit den Römern, der in die 67ſte Olymp. fällt, wird der Etrurier nicht einmahl gedacht. Uebrigens muß man ſich von dieſer langen und zu langen Epiſode nicht irre machen laſſen. Sie iſt nur eingeſchaltet, um zu bemerken, daß das Intereſſe der bürgerlichen Geſellſchaft im Grunde untheilbar ſey.

Volks leben ſollen; keins ſorgt, wie die Bürger des andern vor Privat-Ungerechtigkeiten zu ſchützen ſeyen; keins ſtraft die Verbrechen, die in dem andern Volk verübt werden: ſondern nur dafür ſorgen ſie, daß von Staat zu Staat das Recht erhalten werde.

Alſo nicht das, ſondern die Bürgertugend zu gründen und Bürgerlaſter zu verhindern, iſt der Zweck eines guten Geſetzgebers. Und ein Staat, der nicht nur den Nahmen einer bürgerlichen Geſellſchaft führt, ſondern der ihn auch verdienen ſoll, muß für dieſe Tugend ſorgen. Außer dem wird die bürgerliche Geſellſchaft bloß ein Kriegsbündniß, das ſich von den andern Bündniſſen dieſer Art, die mit Fremden geſchloſſen werden, nur darin unterſcheiden würde, daß die Verbundenen in Einem Ort zuſammen leben. Und dann wird das Geſetz ein bloßer Contract und, wie Lycophron, der Sophiſt, ſagt, ein bloßer Bürge, der zwar zuſagt, daß Niemand Unrecht thun ſoll, der aber nicht im Stande iſt, die Bürger auch tugendhaft und gerecht zu machen. 64)

---

64) Von dieſem Lycophron iſt, ſo viel ich weiß, Nichts bekannt, als was Ariſt. in dieſer Stelle und vielleicht noch in einigen andern anführt, (ſ. Fabr. Bibl. Gr., L. III. p. 424. S. 7. N. 3.) die Idee ſelbſt aber, welche Ariſtoteles hier ſehr dunkel ausdruckt, iſt von höchſter Wichtigkeit. Sie geht nämlich dahin: daß das Geſetz allein Nichts könne, als dafür bürgen, daß der Staat denjenigen ſtrafen wolle, der demſelben entgegen handle; oder daß der Staat ihn nöthigen werde, demſelben zu gehorſamen: denn das ſind die beyden Aeſte der Geſetzgebung: jenes für die Criminal-Geſetze im weitläuftigſten Verſtand, in welchem auch die Polizeygeſetze darunter begriffen werden; dieſes für das bürgerliche Recht. Alle dieſe Geſetze, ſagt nun A., ſind noch nicht

Daß die Staatsgeſellſchaft aber nicht von der Art ſey, erhellet daher: Wenn etwa Jemand mehrere Orte zu-

das, was den Staat bindet; ſondern die Tugend iſt es, welche den Bürger ſtimmt, das Seine zu dem gemeinſchaftlichen Zweck des ganzen Lebens beyzutragen. Montesquieu nennt dieſes die Triebfeder der Staaten; und indem er hier ſein Auge bloß auf das richtet, was iſt, nicht auf das, was ſeyn ſollte, ſucht er dieſe Triebfeder bloß in der menſchlichen Natur, ohne Rückſicht auf Sittlichkeit. Ariſtoteles aber ſieht hier auf dieſe. Sein Argument liegt alſo darin: Alle Contracte von Staat zu Staat oder von Menſch zu Menſch erreichen ihren Zweck, wenn der Contract erfüllt iſt. Die bürgerliche Geſellſchaft iſt aber von höherer Art. Ihr Geſellſchaftsband geht nicht auf etwas Beſtimmtes, ſondern auf den unbeſtimmten Zweck, daß alle Bürger, nach der Tugend, wohl beyſammen leben. Dieſer Zweck kann nur durch die Tugend der Bürger erreicht werden. Wenn alſo bey den auf bloße Contracte gebauten Geſellſchaften Jeder nach dem Verhältniß ſeiner Einlage Vortheil zu ziehen berechtigt iſt; ſo kann in dem Staats Contract nur die Maſſe von Tugend, die Einer einlegt, in der Vertheilung der Vortheile, die aus der Geſellſchaft fließen, den Maaßſtab des Theils, auf den Jeder anzuſprechen hat, beſtimmen. In der Folge modificirt er auch dieſen, hier nur zur Widerlegung der Reichen angeführten, Satz, eben ſo wie Plato in der eben angeführten Stelle ihn zu modificiren rieth.

Daß übrigens dieſe Materie in dieſem Abſchnitt lange nicht erſchöpft iſt, wird man leicht einſehen. Indeſſen werden doch noch ein Paar Abſchnitte eingeſchoben, ehe der in dieſem Abſchnitt zum Grund gelegte Satz im 12ten Abſchnitt wieder vorkommt: — ein Mangel der Methode, der vielleicht mehr den Sammlern der Ariſtoteliſchen Schriften, als dem Philoſophen zuzuſchreiben iſt, den ich aber hier bemerke, damit der Leſer das, was in dieſem Abſchnitt geſagt worden iſt, nicht als abgethan bey Seite lege, ſondern noch im Auge behalte.

ſammen ziehen, und z. B. Megara und Corinth in Eine Mauer zuſammen faſſen wollte; ſo würde doch daraus nicht Eine Stadt entſtehen, auch nicht einmahl wenn ſich die Bürger beyder Orte mit einander verſchwägerten, obgleich dieſes das eigentlichſte Vereinigungsmittel der Städte iſt. Oder wenn auch ſonſt etliche Leute zwar von einander entfernt wohnten, aber doch nicht ſo weit, daß keine Gemeinſchaft unter ihnen möglich wäre, und ſie hätten Geſetze unter ſich, daß ſie in ihrem Verkehr einander kein Unrecht thun wollten; es wäre z. B. Einer ein Zimmermann, der Andere ein Ackersmann oder ein Schuhmacher, oder ſonſt von einem Handwerk, und ihrer wären zehntauſend, ſie hätten aber ſonſt Nichts gemein als Kriegs- und Handelsverbündniſſe: ſo würden doch dieſe Alle nie für einen Staat anzuſehen ſeyn. Und warum nicht? Sie halten ja doch eine enge Gemeinſchaft unter einander! Allerdings; aber wenn ſie auch zuſammen kommen, ſo wird doch einem Jeden ſein eignes Haus immer noch wie eine eigne Stadt ſeyn. 65) Und wenn ſie auch noch wegen eines Kriegsbündniſſes einander gegen ihre Feinde beyſtünden, aber nur in dem; ſo würde dennoch Niemand, der die Sache genau betrachtet, ſie deßwegen für einen Staat halten, oder deßwegen, weil ſie, zuſammen oder abgeſondert von einander, mit einander Umgang hielten.

---

65) Nämlich weil die andern Verhältniſſe ſich nicht über ſein ganzes Leben erſtrecken. Leichter kann man ſich dieſe Idee machen, wenn man an die Deutſche Reichsverfaſſung, die Schweizer-Cantons, die Holländiſchen und Nord-Americaniſchen Provinzen denkt, deren jede in ihren gemeinſchaftlichen Verbindungen nur in Rückſicht auf das Völkerrecht, aber nicht in Rückſicht auf die Politik, für einen Staat geachtet werden kann.

araus iſt alſo klar, daß weder das Beyſammen-woh-
f Einem Platz, noch die Verbindung, daß Keiner
ndern in dem, was er ihm zu leiſten hat, Unrecht
noch die Gewerbsverkehre einen Staat ausmachen.
as iſt freylich in jedem Staat nöthig: aber wo das
t, da iſt deßwegen doch nicht gleich ein Staat; ſon-
o ein Staat ſeyn ſoll, da muß eine gemeinſchaftliche
dung der Häuſer und der Familien ſeyn, welche die
hat, daß alle ein vollſtändig-gutes und im Ganzen
ngiges Leben neben einander führen können. Frey-
hält man das nicht, ohne beyſammen zu wohnen an
Ort, noch ohne die Verbindungen der Schwägerſchaf-
Deßwegen verbinden ſich auch in allen Städten die
en unter einander durch die Heurathen, man errich-
aftgenoſſenſchaften, ſtellt gemeinſchaftliche Opfer an,
bt zuſammen im täglichen Umgang. Das Alles iſt
erk der Freundſchaft; denn der überlegte Entſchluß,
nen zu leben, iſt eine Freundſchaft. [66] Angenehm
ut zuſammen zu leben iſt aber nur der Zweck des
s, und Alles das, was wir eben ſagten, zielt auf die-
eck.

in Staat iſt alſo eine Vereinigung mehrerer Familien
örfer, die geſchloſſen wird, damit alle ein ſelbſtſtän-
in allen ſeinen Bedürfniſſen vollſtändiges Leben füh-
ögen; und wo dieſe Selbſtſtändigkeit, dieſe Vollſtän-

Dieſes iſt aus der Lehre des A. in der Ethik, im 8ten und 9ten
uch, zu erklären, wo er das Weſen der Freunde und die ver-
ſchiedenen Arten derſelben, vielleicht mehr ſubtil als mit Em-
ndung, aus einander ſetzt.

digkeit des Lebens iſt, da hat man das angenehm-gute Leben, von dem ich geſprochen habe. Die bürgerliche Geſellſchaft bindet ſich folglich nicht bloß, um zuſammen zu leben, ſondern um guter und ſchöner Handlungen willen. Alſo, wer die meiſten ſolcher guten und ſchönen Handlungen in die gemeine Maſſe des Staats einbringt, der hat Anſpruch auf einen größern Theil des Staats, als diejenigen, welche ihm an Adel, an Freyheit gleich, oder noch größer in dieſen Vorzügen ſind, aber an ſolchen bürgerlichen Tugenden ihm nachſtehen, oder als die, welche ihn zwar an Reichthum übertreffen, aber an Tugend von ihm übertroffen werden.

Und das beweiſet alſo, daß in dem Streit über den Vorzug dieſer Staatsformen beyde Theile einiger Maßen, aber auch nur einiger Maßen, Recht haben.

Zehnter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt werden die Mängel und Anſtände angeführt, welche ſich bey allen oligarchiſchen, demokratiſchen, tyranniſchen und monarchiſchen Regierungsformen ereignen können, wenn da die Menſchen entweder durch die Form berechtigt werden, ihren Leidenſchaften Genüge zu thun, oder der größte Theil des Staats von der Regierungsverwaltung ausgeſchloſſen bleibt.

Und wer ſoll denn nun die Obergewalt in einem Staat in Händen haben? Das ganze Volk, oder nur die Reichen, oder nur die Angeſehenen, oder Einer, welcher der Beſte rfunden wird, oder ein Tyrann? Die Auflöſung dieſer rage hat viel Schwierigkeiten. 67)

Soll das Volk, alſo auch die Armen, dieſe Obergewalt haben; ſo iſt begreiflich, daß, da die Zahl derſelben rößer iſt, als die Zahl der Reichen, ſie dieſen das Ihrige ehmen werden. Sollte das nicht ungerecht ſeyn? Wie? at es nicht, beym Jupiter! der Regent befohlen? Freyich; aber wenn das gerecht iſt, was wird noch ungerecht eyn? 68) Und dann, wenn man auf den ganzen Staat

---

67) Ich muß hier gleich anfangs bemerken, daß A. den Geſichtspunct, in welchem er dieſe Frage im vorigen Abſchnitt anſah, verändert. Dort ſprach er von dem Recht auf Vorzüge in dem Regiment, auf welches die Abarten der Ariſtokratie und des Bürgerſtaats anſprechen könnten: hier ſpricht er davon, wem man in allen Staatsformen überhaupt das Regiment mit Sicherheit anvertrauen könne.

68) Eine ganz ähnliche Frage legte, nach Xenophon, (Mem., L. I, C. 2.) der junge Alcibiades dem Pericles vor, als dieſer Demagoge ihm ſagte, daß, was das Volk verordne, gerecht ſey. Der alte Staatsmann wußte ihm Nichts darauf zu antworten, als daß er ehemahls in den Schulen auch über ſolche Fragen disputirt habe. Wahrſcheinlich würde die Franzöſiſche Regierung auch nichts Beſſeres zu antworten gewußt haben, wenn ſie ihre Handlungen und die metaphyſiſchen Grundſätze über die Menſchenrechte, welche ſie ihrer Conſtitution voraus ſchickte, mit einander überein ſtimmend machen ſollte; wahrſcheinlich würde mancher Staatsmann, in allen Staatsverfaſſungen, bey einer ſolchen Frage eben ſo antworten müſſen. Sie iſt in der That die ſchwerſte in der Politik. Und iſt ſie einmahl richtig beantwortet, ſo kann man den Politikern alles Uebrige erlaſſen. Plato glaubte, er müſſe neue Menſchen ſchaffen, um dieſe Frage zu beantworten; aber Ariſtoteles beantwortet ſie in einigen

Rückſicht nimmt; würde nicht da, wo die Armen, die den größten Haufen ausmachen, den Reichen, als den Wenigſten, das Ihrige nehmen ſollten, alsdann der ganze Staat zu Grunde gehen müſſen? Da nun aber die Tugend den, der ſie beſitzt, nie unglücklich machen, 69) folglich auch die Gerechtigkeit nie den Staat, der ſie beobachtet, zu Grunde richten kann; ſo folgt, daß eine ſolche geſetzmäßige Einrichtung, eben darum, weil ſie den Staat zu Grunde richten könnte, nie gerecht ſeyn kann.

Eben ſo muß Alles, was der Tyrann thut, auch ungerecht ſeyn. Denn auch er wird die Reichen unterdrücken, weil er die Macht dazu hat, wie das Volk, wenn die Armen die Macht haben, ſie unterdrücken wird.

Alſo ſollen wohl die Reichen, als die Wenigen, die Obergewalt bekommen! Wenn nun aber auch dieſe eben ſo handelten? wenn auch ſie das Volk drückten und beraubten, und ihm das Seinige nähmen; würde dieſer Raub alsdann auch in dem Staat für gerecht gehalten werden können? Ich denke hier wie dort. Alle dieſe Einrichtungen ſind alſo offenbar gleich böſe und ungerecht.

Es ſollen alſo nur die Beſcheidenen und Billigen regieren? Soll das, ſo müſſen alle Andere, die auf dieſe Weiſe an den öffentlichen Aemtern keinen Theil haben, auch von allem Anſehen und aller bürgerlichen Ehre ausgeſchloſſen

---

folgenden Abſchnitten mit einer, den Schul-Philoſophen nicht immer gewöhnlichen, Billigkeit und Menſchenkenntniß.

69) A. behauptet in ſeiner Ethik immer, daß die Tugend allein nicht glücklich machen könne. Hier will er alſo nur ſagen, daß ſie nicht unglücklich machen könne, ſondern daß, wenn man bey der Tugend unglücklich werde, der Zufall, oder vielmehr andere Dinge, daran ſchuld wären.

Denn dieſe Ehre ruhet allein auf den Staatsämtern;
wenn jene dieſe allein beſitzen, ſo können dieſe an die-
rt von Ehre keinen Antheil haben. 70)

Oder, wollen wir endlich nur einem Einzigen unter den
ſchaffenſten die Regierung überlaſſen? In der That
dann dieſe Ausſchließung von der bürgerlichen Ehre
Mehrere treffen, und der Staat würde nur noch
chiſcher ſeyn.

Vielleicht möchte Jemand ſagen, alle die Fehler, die in
Staat, wo das Volk die Oberherrſchaft, oder wo
leiche ſie habe, unvermeidlich ſind, lägen nur in dem
chen, der die Gewalt hat, und dem freylich ſeine Lei-
haften anhängen würden, ſie lägen aber nicht an dem
tsgeſetz. Gut, wenn aber nun das Geſetz oligarchiſch
der demokratiſch; werden dann nicht dieſe Fehler ſich
vendig äußern? 71) Wie kann alſo das die Zweifel be-
welche ich gegen dieſe Regierungsform angeführt habe,
mer die Folge die nämliche bleibt?

Es iſt ſonderbar, daß A. weder hier, noch da, wo er von die-
r Art der Regierung der Beſſern ſpricht, den einzigen wichti-
en Einwurf macht: Wer ſoll dieſe wählen? wer dafür bürgen,
aß ſie bleiben, wie ſie waren? Vielleicht zielt er da auf dieſe
rage, wo er ſagt, daß Jedermann ſich dieſen unterwerfen wer-
e, wenn dieſe Eigenſchaften an den Geſtalten der Menſchen
chtbar wären.

Das heißt, wie ſich wohl von ſelbſt verſteht, wenn das Ge-
ez ſelbſt den Staat an Menſchen, die dieſe Fehler haben,
bergiebt.

Eilfter Abſchnitt.

Inhalt.

Die in dem vorigen Abſchnitt bemerkten Mängel in der Demokratie werden erörtert, und es wird gezeigt, daß, weil doch die Menge beſſer urtheile als die Einzelnen, dieſe Mängel ſich bey manchen Völkern heben laſſen, daß aber doch nicht die höchſte Staatsgewalt in die Hände des ganzen Volks gelegt werden dürfe, ſondern daß nur Ein Theil deſſelben ſie haben ſolle, und daß deßwegen die Conſtitution gute Geſetze haben müſſe, welche nirgends von der höchſten Staatsgewalt überſchritten, ſondern nur, wo es nöthig iſt, ergänzt werden dürften.

Laßt uns indeſſen einmahl dieſes Alles bey Seite ſetzen und hernach davon reden, für jetzt aber bloß bey der Volksregierung ſtehen bleiben. 72) Wenn man nun dieſe

---

72) Dieſer Abſchnitt ſteht wieder nicht an ſeinem rechten Platz. Es wird in demſelben nicht, wie in dem 9ten Abſchnitt, unterſucht: ob das Volk ein Recht habe, auf die höchſte Staatsgewalt anzuſprechen, noch, wie in dem nächſt vorhergehenden 10ten Abſchnitt, ob es gefährlich ſey, dem Volk dieſelbe zu überlaſſen; ſondern vornehmlich: ob das Volk Fähigkeit habe, ſie zu verwalten. Da dieſe Materie meiſt durch Aufwerfung von Zweifeln und Auflöſungen derſelben abgehandelt wird, und zwar nach der Reihe, wie ſich die Zweifel dem Philoſophen darſtellten: ſo iſt die Behandlung etwas verwirrt. Um dem Leſer die Mühe zu erleichtern, werde ich die Sätze, wie ſie auf einander folgen, jedes Mahl in den Anmerkungen durch beſondere Zahlen unterſcheiden. Es wird nun

1. Der Zweifel, daß die Menge aus vielen ſchlechten Gliedern beſtehe, gehoben.

htet; ſo ſcheint es dennoch, daß die Frage: ob das s-Regiment beſſer ſey als die Regierung einiger Weni- auch guter und vornehmer Bürger, noch wohl für das entſchieden werden könne, und daß die dagegen erreg- weifel noch manche Einwendung leiden, vielleicht mit d der Wahrheit zu widerlegen ſind.

Man könnte nämlich ſagen, es ſey richtig, daß jedes ne Glied eines ſolchen Staatskörpers viel Fehler ha- önne, aber dabey ſey es jedoch ſehr möglich, daß alle mmen weit beſſer wären, als jene, und daß alſo dieſe tsformen nach dem Werth des ganzen Körpers, und nach dem beurtheilt werden müßten, auf welchen jeder er für ſich allein anzuſprechen haben möchte; ſo wie eine Mahlzeit, zu welcher Jeder Etwas beyträgt, beſ- n ſeyn pflege, als diejenige, welche ein Einzelner auf Koſten anrichten laſſe. Denn unter den Vielen habe Jeder Etwas von Weisheit und von Tugend. Wenn die Menge zuſammen komme, ſo wäre ſie anzuſehen Ein Mann, der viel Füße, viel Hände, viel Sinne , und alſo auch mehr Verſtand und mehr Character. s zeige ſich auch z. B. in den Urtheilen über die Werke Kunſt, die Gedichte, die Muſik u. dergl., welche im- von Mehrern richtiger beurtheilt würden, als von Ein- n; denn Jeder finde Etwas an ihnen, Alle zuſammen Alles, was zu loben oder zu tadeln ſeyn möchte. 73)

) 2. Wird gegen die Auflöſung des erſten Zweifels der neue Zweifel erregt, daß doch das Gute, das in der Menge lie- gen mag, zerſtreut liege; und auch darauf wird, obgleich unentſcheidend, geantwortet.

Und das iſt ſo weit wahr; allein es bleibt doch immer zwiſchen der Tugend und dem ganzen Werth, den eine Menge Menſchen etwa haben mag, und dem, den ein einzelner Mann in ſich ſelbſt beſitzt, eben der Unterſchied, den wir zwiſchen den ſchönen und den gewöhnlichen Geſtalten, zwiſchen den gemahlten Bildern eines guten Künſtlers und den Formen der Natur bemerken, daß nämlich in dieſen das Schöne zerſtreut liegt, wogegen es in jenen zuſammen zu einem einzigen ſchönen Ganzen vereinigt wird, obgleich das Auge des Einen, ein anderes Glied des Andern, einzeln genommen, noch immer ſchöner ſeyn kann, als das Gemählde ſelbſt.

Es iſt alſo wohl noch ſehr problematiſch, ob man nicht überhaupt annehmen dürfe, daß doch manchmahl ein ganzes Volk, oder eine große Menge, wenn ſie als ein ganzer Körper handelt, den Werth eines einzelnen rechtſchaffenen und guten Mannes haben könne. Aber freylich iſt es wenigſtens, bey Gott! gewiß, daß manches Volk das nie können wird, oder man müßte eben das auch von einer Herde Thiere ſagen können. Denn beynahe dürfte man behaupten, daß es in manchem Volk Leute giebt, die nicht beſſer ſind als die Thiere. [74]

Doch mag das, daß, wenn das Volk beyſammen iſt und in Gemeinſchaft entſcheidet, die Fehler der Einzelnen nicht ſo auffallend wirken, bey einigen Völkern gegründet ſeyn; und mag es ſeyn, daß durch dieſe Bemerkung die angeführten Zweifel aufgelöſt, auch die weitere entſchieden werden könne: was für einen Theil der sgewalt man dem großen Haufen der freyen Menge em ganzen Volk, das iſt: denjenigen, welche weder hr Vermögen noch durch ihre Tugend einen vorzüg- Werth beſitzen, anvertrauen könne: ſo werden doch chſten Staatsämter der Menge nie mit Sicherheit in nde gelegt werden können, weil ihre Ungerechtigkeit r Mangel an Weisheit ſie zu vielen Fehlern und zu Unrecht verleiten würden. Sie aber von allen Staats- auszuſchließen, iſt auch gefährlich; denn ſoll eine Menge von Menſchen, die nichts zu verlieren haben, Staat ohne bürgerliche Ehre und Anſehen ſeyn, wietracht und Aufruhr unvermeidlich. Was bleibt r ſie übrig, als die Gerichte und die Stimmgebung Volksverſammlung?

---

[74] S. Wird nach einer, vermuthlich gegen das Atheniensiſche Volk gerichteten, harten Apoſtrophe ſo viel zugegeben, daß man nicht die höchſten Staatsämter, ſondern nur die Gerichte und die Stimmgebung in der Volksgemeinde, dem Volk überlaſſen ſolle.

dieſer Rückſicht hat auch Solon und haben einige Geſetzgeber dem Volk verſtattet, ſo wohl bey den der Staatsbeamten als auch bey den Unterſuchun- Amtsführung ihrer Staatsbedienten in den Volks- mlungen mitzuſtimmen; aber zu der Amtsführung aben ſie Niemanden aus der geringen Claſſe des uzulaſſen. Denn wenn Alle auf dieſe Weiſe zu- kommen, ſo erhalten ſie doch noch Sinn und Ein- ng, und in ihrer Miſchung mit den Guten können m Staat nützlich werden; ſo wie etwa eine ſchädli- ſe in der Miſchung mit einer geſunden das Ganze geſunder macht, als jeder Theil allein ſeyn würde. nn man jeden Einzelnen aus dieſer Claſſe allein ſo wird er eines richtigen Urtheils nicht leicht fähig werden.

Doch ſelbſt dieſe Einrichtung iſt nicht ohne Schwierigkeit. **)

Denn zuerſt ſcheint es doch, daß darüber: ob Jemand in ſeiner Krankheit richtig behandelt worden iſt, Niemand urtheilen könne, als der, welcher auch ſelbſt die Krankheiten zu heilen und die Kranken zu behandeln gelernt hat. Das iſt nun aber der Arzt. Eben ſo ſcheint auch in allen andern Künſten und wiſſenſchaftlichen Werken nur der, welcher Meiſter in ihnen iſt, der Mann zu ſeyn, der den Künſtler beurtheilen kann, und dem dieſer Rechenſchaft zu geben hätte.

Nun iſt zwar der nicht allein Arzt, welcher ſelbſt die Hand anlegt, ſondern auch der, welcher die Arzeneykunde nur wiſſenſchaftlich bearbeitet, und endlich ſelbſt der, welcher ſich durch Erfahrung eine Kenntniß davon erworben hat. Und ſo giebt es in allen Künſten wirkliche Künſtler; Gelehrte, welche nur die Kunſt ſtudiren, ohne ſie zu treiben; und endlich bloße Kenner. Zur Beurtheilung eines Kunſtwerks nehmen wir aber doch immer eben ſo wohl Künſtler als Kenner. ***)

Zum andern könnte man eben dieſen Zweifel erregen, wenn man dem Volk die Wahl der Staatsbeamten überließe. Denn der ſollte ja doch die Kunſt ſelbſt verſtehen, der ſich anmaßt, unter den Künſtlern zu wählen: der Geometer, wenn ein Feldmeſſer; und der Schiffer, wenn ein

---

**) 4. Wird auch dagegen eingewendet, daß man die Sache kennen müſſe, über die man urtheilen ſoll: und dieſer Zweifel wird widerlegt.

***) 5. Eben dieſe Einwendung wird in Anſehung der dem Volk zugeſchriebenen Wahl der Staatsbeamten aufgeworfen und durch Berufung auf die Erfahrung widerlegt.

uermann zu erwählen iſt. Und wenn auch gleich hier
da Einer in dem Volk Etwas von ſolchen Künſten
ß, ſo hat er doch gewiß nicht mehr Kenntniß davon,
diejenigen, die ſie ſelbſt gelernt haben.

Aus dieſen Gründen ſcheint es alſo nicht räthlich, daß
n dem Volk in den Volksverſammlungen das Urtheil
r die Amtsführung der Staatsdiener, oder daß man
die Wahl derſelben überlaſſe.

Vielleicht aber ſind doch dieſe Einwürfe nicht ganz rich-
wenigſtens nach der langen Erfahrung, die man bey
Völkern gemacht hat, welche nicht durch die Sclave-
dumm und fühllos gemacht worden ſind. Geſetzt auch,
r Einzelne verſtände dieſe Dinge nicht ſo, wie diejeni-
, welche ſich aus ihnen ihr eignes Geſchäft gemacht ha-
, ſo werden denn doch Alle zuſammen, wo nicht beſſer,
gſtens gewiß nicht ſchlechter, darüber urtheilen. Und
ſt der Künſtler ſelbſt nicht der beſte Richter der Werke
r Kunſt, wenigſtens da, wo ein Werk mit der bloßen
auch, ohne Kunſtkenntniß, eingeſehen werden kann.
urtheilt der, welcher ein Haus bewohnt, über die Vor-
e und die Mängel deſſelben weit richtiger als der Bau-
er, denn der Hausvater lernt durch den Gebrauch.
urtheilt auch der Steuermann durch den Gebrauch rich-
r über den Werth des Ruders, als der Zimmermann;
der Gaſt über das Eſſen unpartheyiſcher, als der Koch.

Dieſe Einwendungen wären nun alſo wohl gehoben.
r es folgen aus denſelben noch andere. 77)

) 6. Wird eine neue Einwendung daher genommen, ob es ſchick-
lich ſey, daß die vornehmen Staatsbedienten auf dieſe Weiſe
von dem Urtheil ſo vieler nichtswürdiger, oder doch armer

Es könnte nämlich ſcheinen, daß es doch unſchicklich wäre, wenn die Geringſten im Volk über wichtigere Dinge zu urtheilen hätten, als die Vornehmern. Denn die Wahl der Staatsbeamten und das Urtheil über ihre Verwaltung, welche, wie geſagt, Einige dem Volk übertragen, iſt das Wichtigſte; und dieſes ſollte alſo die Volksverſammlung in ihrer Hand haben? Von dieſer alſo, und in ihr von den Aermſten, von Leuten allerley Alters, ſollten ſolche Dinge abhängen, und unter ihnen ſollten die angeſehenſten Bürger ihre Staatsämter führen, den öffentlichen Schatz verwalten und die Armee commandiren?

Mich dünkt indeſſen, auch dieſer Zweifel wird ſich eben ſo heben; und daß auch das gut iſt, wird ſich eben ſo beweiſen laſſen. Denn es iſt nicht die Perſon, die da richtet, noch ſind es die einzelnen Perſonen, die in den Rathsverſammlungen und in den Volksgemeinden anordnen und entſcheiden; ſondern es iſt das Gericht, es iſt der Rath, es iſt die ganze Gemeinde, die den Ausſchlag giebt. Jeder, der Arme, der Alte und der Junge, machen nur einen Theil aus von dieſen Körpern. Denn der Richter, das Rathsglied, der Bürger, ſind ja nur Theile des Ganzen.

Es iſt alſo wohl gar nicht unrecht, daß das ganze Volk die ganze Regierung habe, und daß die wichtigſten Dinge lieber auf die ganze Maſſe des Volks, als auf die Einzelnen oder die Wenigen gelegt werden, welche in den Aemtern ſtehen, da ja auch jenes zuſammen mehr zu den gemeinen Abgaben beyträgt. [79]

Leute abhängig gemacht würden; und auch dieſe wird widerlegt.

[79] 7. Wird endlich, eben wegen der vielen Schwierigkeiten,

So viel wäre alſo davon zu ſagen. Aber ſelbſt die
el, welche gegen dieſe Einrichtung aufgeworfen wer-
nd, beweiſen, wie nöthig es iſt, daß gute und mit
Vorſicht auf das Beſte eingerichtete Grundgeſetze re-
, und daß derjenige, welcher die oberſte Gewalt hat,
nun nur Einer oder es ſeyen Viele, nur allein das
habe, dieſe Grundgeſetze in den Fällen zu ergänzen, in
n ſie Nichts beſtimmen. Denn es läßt ſich Nichts, das
e Fälle anwendbar wäre, im Allgemeinen feſt ſetzen.
Welche Geſetze nun aber die beſten ſeyn mögen, das
ch nicht ausgemacht, und darüber iſt von je her ge-
werden. Auch verhalten ſich die Geſetze in der
gegen einander wie die Staaten ſelbſt, für welche
hrieben ſind. Sind die Staaten ſchlecht eingerichtet,
ihre Conſtitution ungerecht, ſo ſind auch ihre Ge-
ungerecht und ſchlecht; und ſind jene gut und gerecht,
den es auch dieſe ſeyn.

ur ſo viel iſt gewiß, daß die Geſetze ſich nach den
ationen richten müſſen; daß alſo, wenn dieſe gut

---

der Volksregierung und allen andern entgegen ſtehen, be-
merkt, daß die Conſtitution ſelbſt auf unveränderlichen Ge-
ſetzen beruhen müſſe.

Dieſe ganze Deduction iſt indeſſen nur wie beyläufig hier
gelegt worden, und ſie hat nicht die Abſicht, die Volksre-
ung als die beſte Form anzupreiſen, ſondern nur ſie ge-
die Einwürfe der Oligarchen zu vertheidigen. Was aber
noch bey dieſer Form zu bemerken iſt, wird in dem Fol-
den an verſchiedenen Stellen ausgeführt, und endlich des
toteles eigne Meinung von der möglichſt beſten Form,
die das Mittel zwiſchen der Demokratie und der Oligarchie
, dargelegt.

ſind, auch jene gut ſeyn müſſen, wogegen da, wo die Conſtitution von der beſten Form abweicht und ſchlecht wird, auch die Geſetze von der rechten Regel abweichen und ungerecht ſeyn werden.

Zwölfter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt verfolgt der Philoſoph noch weiter die Betrachtung über das Verhältniß, nach welchem die Gleichheit oder Ungleichheit bey Vertheilung der Staatsämter abzumeſſen iſt, und er ſucht es ſehr richtig in dem, was zu Erreichung des Zwecks der bürgerlichen Geſellſchaft nothwendig iſt.

Weil in jeder Wiſſenſchaft und Kunſt irgend die Erreichung eines Guten der Zweck iſt, ſo muß auch vornehmlich das größte Gut der Zweck der größten und wichtigſten Wiſſenſchaft ſeyn. Dieſe größte und wichtigſte Wiſſenſchaft aber iſt die Kunſt, zu regieren. 79)

79) Dieſer Uebergang iſt hier etwas ſonderbar; noch ſonderbarer aber iſt es, daß A. hier die nämliche Materie von dem ungleichen Recht unter Ungleichen abhandelt, welche er ſchon im 9ten Abſchnitt angebracht hatte, ohne auf denſelben zurück zu weiſen. Es ſcheint dieſes eine Verſetzung der Abſchnitte zu verrathen. Uebrigens iſt zu bemerken, daß dieſe Unterſuchung im 9ten Abſchnitt bloß die Abſicht hatte, gegen die Oligarchen zu beweiſen, daß ihr größeres Vermögen allein ſie nicht berechtige, Anſprüche auf die Regierung zu machen; wogegen hier die allgemeinern Grundſätze angegeben werden, auf welche das

Der Zweck dieſer Kunſt nun, das Gute, das ſie zu
reichen ſucht, iſt die Gerechtigkeit. Denn dieſe iſt das,
as allen Gliedern einer bürgerlichen Geſellſchaft im All-
meinen nützlich iſt.

Die Meiſten nun glauben, daß die Gerechtigkeit in
er durchgehenden Gleichheit beſtehe, und ſo ſtimmen
bis auf einen gewiſſen Punct den Grundſätzen der Phi-
ſophie bey, welche in der Ethik vorgetragen werden.
nn ſie geben zu, daß das Recht ſich nach den Sub-
ten richte, und wollen, daß immer nur Gleiche Glei-
es erhalten.

Aber man muß auch dabey nicht vergeſſen, zu unter-
chen: was denn das Gleiche und was das Ungleiche iſt: —
e Unterſuchung der philoſophiſchen Politik, welche nicht
ne Schwierigkeit iſt.

Denn vielleicht könnte Einer ſagen: wenn unter
ehreren Einige in Etwas, es ſey was es wolle, vor
n Andern einen Vorrang hätten; ſo müſſe auch, wenn
eſe gleich in dem Uebrigen den andern Allen gleich wären,
ch ihnen ein Vorzug bey der Vergebung der Staats-
dienungen gegeben werden, weil jeder Unterſchied ein
nderes Recht und einen andern Werth gebe.

Wenn das aber ſo wäre, ſo müßten auch diejenigen,
elche in der Farbe oder in der Größe, oder ſonſt in Et-
as vor den Andern einen Vorzug haben, nicht weniger

Verhältniß, wonach die Regierungsrechte vertheilt werden ſoll-
ten, zu bauen wäre, nämlich daß nicht jede Ungleichheit
im Subiect eine Ungleichheit der Vertheilung nach ſich ziehe,
ſondern nur diejenige, welche unmittelbaren Bezug auf das zu
vertheilende Obiect haben kann.

auch auf ein größeres Recht in dem Staat anſprechen können. Iſt aber ein ſolcher Anſpruch nicht auf alle Weiſe ungegründet? Auch wird in keiner Kunſt und in keinem andern Beruf ein ſolcher Unterſchied gemacht. Wenn mehrere Flötenſpieler gleich gut ſpielen, ſo theilt man nicht die Flöten aus nach ihrem Stand und ihrer Geburt, denn der Stand macht ſie nicht beſſer blaſen. Aber wenn Einer in ſeiner Kunſt beſſer iſt als der Andere, erſt dann gehört ihm das beſſere Werkzeug.

. Oder, iſt das noch nicht genug, ſo wird es deutlicher werden, wenn wir ferner noch Folgendes bemerken. Geſetzt, es wäre Einer ein vorzüglicher Flötenſpieler, aber er wäre, zum Beyſpiel, lange nicht von ſo guter Familie, oder nicht ſo ſchön, als die andern Flöteniſten; müßte nicht dann, wenn gleich dieſe Eigenſchaften der Geburt und der Geſtalt weit der Flötenkunſt vorzuziehen ſind, und wenn gleich diejenigen, die dieſe Vorzüge haben, den Andern noch mehr darin überlegen wären, als ſie in der Kunſt von ihm übertroffen werden, doch dem beſten Flötenſpieler die beſte Flöte gegeben werden? wo nicht, ſo müßten Geburt und Reichthum Etwas zu dieſer Kunſt beytragen können. Aber das thun ſie nicht!

Ferner müßte man auch nach dieſen Grundſätzen immer alle Arten von Eigenſchaften mit allen andern Arten ohne Unterſchied in Vergleichung ſetzen können, ſo daß, wenn etwa zum Beyſpiel ein größeres Maaß der Länge in Anſchlag kommen ſollte, auch der Vorzug der Länge überhaupt mit dem Vorzug des Reichthums oder der Ingenuität müßte verglichen werden können. Freylich, wenn das, was der Größe nach mehr oder weniger iſt, auch der Tugend nach mehr oder weniger wäre, und das

Meiſte, als Meiſtes, jede Gröſze der Tugend übertreffen ſollte; dann könnte man Alles, auf dieſe Weiſe, der Zahl nach vergleichen. Denn wenn ein gewiſſes Maaſz gröſzer iſt als das andere, ſo muſz ein eben ſo groſzes dem andern gleich ſeyn. Da nun aber eine ſolche Art, die Dinge zu vergleichen, unmöglich iſt; ſo iſt offenbar, daſz eine weiſe Politik nicht auf eine jede Art von Ungleichheit unter denen, die auf obrigkeitliche Aemter anſprechen, zu ſehen habe. Denn wenn der Eine langſamer, der Andere geſchwinder wäre, ſo kann das dem Einen im Staat nicht mehr Rechte geben, als dem Andern; wohl aber würde in dem Wettrennen und in den Olympiſchen Spielen der Preis billig nach dieſer Verſchiedenheit vertheilt werden müſſen.

Nur das alſo, was ſich auf den Zweck und das Verhältniſz des Staats bezieht, kann hier in Betrachtung kommen. Und nur ſo weit iſt es nicht ungegründet, wenn die Nachkommen vornehmer Aeltern, wenn die Freyen, und wenn die Vermöglichen, hier einen Anſpruch auf gröſzeres Anſehen in der Staatsverwaltung machen wollen. Denn die angeborne Freyheit und der gröſzere Beytrag zu den Laſten des Staats ſind hier von Wichtigkeit, weil ein Staat von lauter Bettlern und Knechten nicht beſtehen kann. Aber ſo wie das Vermögen und die Freyheit der Geburt unter den Bürgern eines Staats unentbehrlich ſind, ſo iſt es auch die Verwaltung der Gerechtigkeit und die Kriegstapferkeit; denn auch ohne dieſe kann ſich ein Staat nicht erhalten. Ohne jene kommt keiner zuſammen; ohne dieſe kann keiner Wohlſtand und Feſtigkeit hoffen.

Dreyzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Die erſte Periode dieſes Abſchnitts ſetzt die Unterſuchung des vorigen Abſchnitts fort und hätte ganz zum letztern gezogen werden ſollen. So richtig indeſſen dieſe Grundſätze ſcheinen, ſo verwirft ſie der Philoſoph doch in der Anwendung in dem Fall, wenn unter mehrern Claſſen von Bürgern jede beſondere Vorzüge dieſer Art haben ſollte. Denn wollte man ſich alsdann nach der Zahl derjenigen, die irgend eine ſolche Eigenſchaft beſäßen, richten, ſo würde am Ende folgen, daß der, welcher ſie im höchſten Grad beſäße, auf die Alleinherrſchaft anſprechen könnte; und in jedem Fall könnte das Volk doch immer ſagen, es beſäße die gedachten Vorzüge in Maſſe ſo gut, und beſſer, als jeder Einzelne. Dieſe Frage verleitet den Philoſophen auf eine Nebenfrage: ob man nämlich nicht doch in der Geſetzgebung auf die, welche ſolche Vorzüge beſitzen, mehr Rückſicht nehmen müſſe. Und dieſe Frage verneint er. Hierauf kommt er wieder auf den Hauptſatz, und will, daß, wenn etwa Einer oder Einige jene Eigenſchaften in einem mit dem ganzen übrigen Volk unvergleichbaren Grad hätten, dieſer für dieſen Staat gar nicht wäre; und dieſe Bemerkung führt ihn auf verſchiedene Betrachtungen über den Oſtracismus.

Ob nun gleich, wenn ein Staat möglich ſeyn ſoll, alle die eben gedachten Eigenſchaften eine ſolche Ungleichheit geben, daß diejenigen, welche ſie haben, mit Recht gegen die gleiche Vertheilung der Staatsämter Zweifel erregen könnten; ſo wird doch, wenn man bedenkt, daß man in dem Staat auch wohl leben wolle, und daß eine gute Erziehung und Tugend, wie wir vorhin bemerkten, dieſen

weck des Staats möglich machen müſſen, auch der, wel-
er dieſe beſitzt, Anſprüche auf einen größern Antheil
r Regierung machen dürfen. 80)

Indeſſen, da dennoch diejenigen, die in Einem Al-
n gleich ſind, nicht deßwegen Allen ganz gleich, noch
e, welche in Einem ungleich ſind, von den Andern ganz
rſchieden ſind: ſo ſind alle die Staatseinrichtungen, die
rauf nicht geachtet haben, von den wahren Grundſätzen
gewichen. Denn, wie ich vorhin ſagte, Alle dieſe ha-
n in ihrem Urtheil über die gleiche oder ungleiche Ver-
eilung unter Gleiche oder Ungleiche nur in einigem Be-
acht Recht, im Ganzen aber Unrecht. 81)

---

80) In dem vorigen Abſchnitt wurde behauptet, daß, wenn man die Vertheilung der Staatsgewalt unter Ungleiche nach ihrem Verhältniß einrichten wollte, nicht jeder Unterſchied unter den Bürgern ein ſolches Verhältniß begründen könne, ſondern bloß der, welcher Bezug auf den Staat habe. Solche Unterſchiede wurden dann in dem größern Vermögen, dem Vorzug der Geburt, und der Macht der Menge geſucht. Nun kommt noch eine vierte Claſſe von Menſchen dazu, welche auch ſolche Anſprüche machen könnten, nämlich die Guten und Tugendhaften, wenigſtens die unterrichteten Männer, nach unſerer Sprache, die Gelehrten.

81) Dieſe Periode iſt ſehr undeutlich. Verſteht man ſie von der Gleichheit oder Ungleichheit in den Eigenſchaften, welche unmittelbaren Bezug auf den Zweck des Staats haben, ſo hängt ſie mit dem Vorhergehenden ſchlecht zuſammen. Denn alle die bisher erzählten Eigenſchaften hatten dieſe Beziehung, folglich iſt es keine Abweichung, wenn eine Staatsform auf ſie Rückſicht nimmt. Verſteht man ſie von den Eigenſchaften, welche auf dieſen Zweck des Staats keinen Bezug haben, ſo iſt ſie ganz überflüſſig. Mir ſcheint, A. will eigentlich ſagen,

So haben die Reichen Grund, einen Vorzug zu verlangen, weil ſie an dem Grund und Boden auf den größern Theil anzuſprechen haben. Dieſer Grund und Boden iſt aber ein gemeines Eigenthum des Staats. Ferner haben ſie auch darin einen Vorzug, daß man in Handel und Wandel gemeiniglich auf ſie das meiſte Vertrauen ſetzen kann.

Die Adeligen, ſo nahe ſie an die Freygebornen grenzen, können doch ſagen, daß ſie mehr Bürger wären, als die, welche von ſchlechtem Herkommen ſind; ſie werden auch ſelbſt in ihrem Land immer mehr geachtet, als die andern; und endlich iſt es auch wahrſcheinlich, daß Gute von Guten abſtammen, denn der Adel iſt im Grund nur ein Familien-Verdienſt. 82)

---

daß, wenn man auf jeden einzelnen Vorzug dieſer Art allein Rückſicht nimmt und die andern übergeht, eine Abweichung entſtehe. Und iſt das ſeine Meinung, ſo hängt die Periode, obgleich dürftig, mit dem folgenden Satz zuſammen, in welchem die Frage aufgeworfen wird: wie es zu halten wäre, wenn Leute von allen dieſen Claſſen in einem Staat beyſammen wohnten.

82) Unter den Fragmenten der Schriften des A. iſt auch Eins von einer Abhandlung über den Adel, deſſen ich ſchon vorhin gedacht habe. Und es iſt ſonderbar, daß A. hier des Begriffs, den er in dieſem ſeinen Fragment vom Adel angab, nicht gedenkt, auch ſich nicht erinnert, daß er dort ſagte, der Adel ruhe zwar in der Geburt von reichen und vorzüglichen Aeltern, aber wer dieſe Eigenſchaften nicht auch ſelbſt habe und fortpflanzen könne, verliere ihn. Vielleicht iſt das Werk, aus welchem jenes Fragment erhalten worden iſt, jünger als die Politik geweſen. Noch ſonderbarer aber iſt es, wie A. ſagen konnte, der Adelige in einem Staat wäre mehr Bürger, als

Eben ſo behaupten wir aber auch, daß perſönliche
nend ebenfalls gegründete Einwendungen gegen eine
che Vertheilung machen könne. Denn die Gerechtig-
ſcheint überhaupt eine eigne Tugend des geſelligen Le-
s zu ſeyn, welcher alle übrige Tugenden dieſes Verhält-
es anhängen.

Aber auch diejenigen, die in dem Staat am zahlreich-
ſind, können ſolche Anſprüche machen. Denn wenn
n die Vielen mit Wenigen vergleicht, ſo ſind jene doch
ner ſtärker und, zuſammen genommen, reicher und
r als die Wenigen.

Wie aber? wenn nun alle dieſe in einem Staat zu-
mmen lebten, nämlich Tugendhafte, Adelige, Reiche,
ſonſt noch ein Bürgervolk; würde da noch ein Zweifel
g ſeyn, wem das Regiment eines ſolchen Staats
ühre, oder würde keiner mehr ſeyn?[83]

In den Staatsformen, von welchen ich vorhin geſpro-
habe, leidet dieſe Frage keinen Zweifel,[84] denn da

---

der Freygeborne. Um dieſes zu verſtehen, muß man nicht vergeſſen, daß A. hier die Menſchen mit allen ihren Meinungen und Vorurtheilen nimmt, wie ſie ſind, und ſie auch ſo nehmen muſte, wenn er eine Politik für wirkliche Staaten, nicht bloß ein Ideal von einem guten Staat, geben wollte.

3) Mit der Erörterung dieſer Frage ſcheint mir die Periode, zu welcher ich die 81ſte Anmerkung geſetzt habe, zuſammen zu hängen.

4) Nämlich die Monarchie, Ariſtokratie und Republik ſammt ihren Abarten. Das will aber nicht ſagen, daß A. dieſe Staatsformen, welche nur auf einen der angeführten Vorzüge achten, billige; ſondern nur, daß in dieſen Staaten, ſo weit ſie durch ihre Form ſchon beſtimmt ſind, die vorliegende Frage ſchon

iſt es entſchieden, wer die höchſte Staatsgewalt haben ſoll, weil die Glieder dieſer Formen in den Hauptpuncten, auf welche dieſe Formen die Obergewalt legen, wirklich verſchieden ſind: in der einen durch den Vorzug des Reichthums, in der andern durch perſönlichen Werth, und ſo in jeder nach ihrer Weiſe. Aber dennoch müſſen wir unterſuchen: wie es denn da zu halten ſey, wenn es in einem Staat zu gleicher Zeit Claſſen von Menſchen gäbe, deren jede einen von dieſen Vorzügen hätte, nach welchen die Obergewalt auszutheilen wäre. [85]

Geſetzt nämlich, es wären unter dieſen Einige, aber ſehr Wenige, die einen vorzüglichen perſönlichen Werth hätten; auf welche Weiſe ſoll man nun in dem Fall die Staatsrechte vertheilen? [86] Und wie iſt das Wenige zu verſtehen, wie das Viele? Iſt jenes nach der Menge der Geſchäfte zu beurtheilen, daß nämlich alsdann nur We-

---

entſchieden, und darüber nicht mehr zu ſtreiten wäre, ob ſie gut oder ſchlecht entſchieden ſey.

[85] Nämlich in einem Staat, dem unter ſolchen Umſtänden erſt ſeine Form zu geben wäre, oder über deſſen Werth man urtheilen wolle.

[86] Dieſe, wie mich dünkt, ſehr oberflächlich ausgedruckte, Frage verſtehe ich ſo: wie es zu halten wäre, wenn in einem Staat zwar Leute wären, unter welche alle die bisher erzählten Vorzüge vertheilt wären; es wäre aber eine Claſſe derſelben, der Zahl nach kleiner, in wie fern dieſe dann doch Anſprüche auf größere Rechte machen könne? Der Philoſoph will nämlich auf dieſe Weiſe zeigen, daß man auf einen Antheil an der Regierung nicht aus Rechtsgründen nach dem Verhältniß des Werthes der Bürger anſprechen könne; und hierzu braucht er zuerſt dieſe Einwendung.

e da zu ſeyn ſchienen, wenn dieſe nicht die vorfallen=
Geſchäfte alle verſehen können? oder müſſen deren ſo
le ſeyn, daß ſie allein ſchon für ſich einen Staat aus=
chen könnten?

Es iſt auch ferner noch ein wichtiger Zweifel über die Fra=
zu erregen: wie die Staatsrechte unter diejenigen, welche
ber Vorzüge halben auf einen größern Theil der Staats=
valt anſprechen, zu vertheilen ſeyen.[87] Denn wenn
ner wegen des Vorzugs ſeines Reichthums oder ſeiner
burt mehr Anſprüche an dieſe Staatsgewalt machen
llte, ſo könnte wohl aus dieſem Grundſatz eine ſehr un=
echte Folgerung gezogen werden. Es würde nämlich
demſelben folgen, daß alſo auch, wenn nur Einer
Andere an Reichthum übertreffen ſollte, dieſer Eine
die ganze Oberherrſchaft anſprechen könnte. Auch der,
cher wegen ſeines Adels vor den Freygebornen ſolche
rzüge verlangte, würde in dem Fall ſeyn. Und eben
würde man auch in der Ariſtokratie behaupten müſſen,
nn man die Obergewalt nach dem perſönlichen Werth
theilen wollte, weil alsdann auch der Beſte unter den
ten allein regieren dürfte.

Selbſt in Anſehung des ganzen Volkes würde man
e ſolche Folgerung machen können. Denn wollte man
ſem die Obergewalt geben, weil es mehr Macht hätte
Wenige, und es fügte ſich, daß Einer, oder auch
hl Einige, die der Zahl nach weniger wären, als das
nze Volk, doch größere Macht hätten; ſo müßte der

---

[87] Nun folgt die andere Einwendung gegen den in der vorigen
Anmerkung angeführten Satz.

Eine oder müßten dieſe wenigen Mächtigern die ganze Staatsgewalt an ſich ziehen können.

Dieſes Alles ſcheint demnach zu beweiſen, daß auf dieſe Art ſich nie beſtimmen läßt, wer in einem Staat regieren ſoll, und daß weder der perſönliche Werth noch der Reichthum hier einen Vorzug geben kann, wodurch diejenigen, die ſolche Eigenſchaften haben, deßwegen auf eine Obergewalt anzuſprechen berechtigt wären, welcher die übrigen Alle ſich unterwerfen ſollten. Denn denen, welche ihres perſönlichen Werthes wegen auf die Oberherrſchaft des Staats anſprechen, und auch denen, welche ihres Reichthums wegen ſolche Anſprüche machen, kann das Volk Etwas antworten, das ſehr gerecht iſt, da ja das ganze Volk, wenn auch nicht einzeln, doch zuſammen, bisweilen beſſer als einige Gute, und reicher als einige Reiche ſeyn kann. [88])

Eben ſo läßt ſich auch der Frage begegnen, welche Einige aufgeworfen haben: ob nämlich, wenn mehrere Bürger, die verſchiedene der eben bemerkten Vorzüge hätten, beyſammen wohnten, alsdann ein Geſetzgeber nicht in manchen Fällen bey ſeinen Geſetzen bloß das Wohl der Beſſern und Vornehmern im Staat vor Augen haben, oder ob er nur darauf ſehen ſoll, was den Meiſten nützlich iſt. [89])

---

88) Nun folgt ein Zwiſchenſatz, der in der That gar nicht hieher gehört und eine viel genauere Erörterung brauchte.

89) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil er nicht ſähe, auf was die Worte: ὅταν συμβαίνῃ τὸ λεχθὲν, Bezug hätten. Allein mich dünkt, ſie beziehen ſich offenbar auf den Fall, der erſt kurz vorher angegeben worden iſt, wenn nämlich mehrere Bürger, welche verſchiedene Vorzüge haben, in einem Staat beyſammen wohnen.

Denn das Geſetz der Ordnung im Staat muß Allen gleich ſeyn, und das Alles gleich ordnende Geſetz muß das Wohl des ganzen Staats, die ganze Gemeinſchaft aller Bürger zum Zweck haben. So wohl der, welcher regiert, als der, welcher gehorcht, ſind gemeinſchaftlich Beyde Bürger, wenn gleich dieſe Verhältniſſe in verſchiedenen Formen der Staaten verſchieden ſind. Und in der beſten Verfaſſung ſind alle die Bürger, welche zugleich im Stand ind, mit überlegtem Vorſatz zu gehorchen und den Staat o zu regieren, daß er ſeinen Zweck eines tugendhaften ebens erreiche. 90)

Wäre aber auch Einer, oder wären Mehrere als Einer, doch nicht ſo Viele, daß ſie ſelbſt eine bürgerliche Geſellſchaft ausmachen könnten, — wäre, ſage ich, dieſer, der wären dieſe in ſich ſelbſt mit ſo viel Werth begabt, daß ſie mit der übrigen Menge gar nicht verglichen werden könnten, und hätten ſie ſo viel Stärke, daß auch in fern die Uebrigen, obgleich ihrer Mehrere wären, ſich

90) Wenn die Frage ſo roh hingelegt wird, ſo iſt ſie freylich richtig beantwortet. Aber wenn dem Wohl des Ganzen gerade daran läge, daß irgend eine Claſſe von Bürgern begünſtigt würde, dann iſt die Frage oft mehr zu beſchränken: z. B. die Ackerbau-Claſſe vor der Handelſchaft; Ein Handlungsaſt vor dem andern; die Städte vor dem Land; der Gewerbsmann vor dem Adel oder den Gelehrten. Hier kann bloß eine kluge Einſicht auf individuelle Umſtände entſcheiden. Auch an dieſer Stelle vermuthet Conring eine große Lücke, weil A. die Hauptfrage, die hier vorliegt, nicht auflöſe. Er ſcheint mir aber überſehen zu haben, daß A. ſie von dieſer Seite für unauflöslich hält, hingegen in der Folge einen andern Weg zu deren Erörterung vorſchlägt.

nicht mit ihnen vergleichen könnten, oder es wäre Einer allein ſo unvergleichbar ſtark: dann würde dieſer, oder würden dieſe in der That gar nicht mehr anzuſehen ſeyn wie Theile eines ſolchen Staats. Denn wenn dieſe alle Uebrige an Kraft und Macht ſo ſehr übertreffen; ſo würden ſie Unrecht leiden, wenn ſie den Uebrigen, welche doch an Gewalt und Kraft im Staat ſo weit unter ihnen ſtehen, gleich gehalten werden ſollten. Sie ſind vielmehr anzuſehen wie Götter unter den Menſchen.

Die Geſetzgebung ſetzt nothwendig bey denen, welche durch die Geſetze gebunden werden ſollen, Gleichheit der Kraft und der Geburt voraus, und ein jedes Geſetz, das gegen ſolche vorſtechende Menſchen gegeben würde, würde ohne Wirkung ſeyn. Sie ſind ſich ſelbſt ein Geſetz, und ein Geſetzgeber, der ſie durch Geſetze binden wollte, würde nur lächerlich werden. Sie würden ihm ſagen, was Antiſthenes den Löwen ſagen läßt, als an dem Reichstag der Thiere die Haſen die Demagogen ſpielten, und verlangen wollten, daß Alle gleiche Rechte haben ſollten. [91])

Dieſe Bemerkung hat in der Demokratie den Oſtraciſmus veranlaßt, eben weil dieſe Staatsverfaſſung mehr als andere auf die Gleichheit dringt. Ihr blieb alſo, um dieſe zu erhalten, Nichts übrig, als daß ſie diejenigen, welche durch ihren Reichthum oder durch ihren Anhang im Staat das Maaß dieſer Gleichheit überſchritten, auf beſtimmte

---

91) Wahrſcheinlich der Schüler des Socrates, der Stifter der Cyniſchen Secte. Dieſe Fabel iſt verloren gegangen; man weiß alſo nicht, ob die Antwort des Löwen witzig oder nur löwenhaft war.

Zeit aus dem Staat austrieb. 92) Eben deßwegen ſollen
uch, wie die Fabel ſagt, die Argonauten den Hercules
on ihrem Kriegszug ausgeſchloſſen haben. Denn ſie woll-
en nicht, daß nur Einer unter ihnen wäre, der ſo viel
ehr vermöge, als die Uebrigen alle. 93) Auch kann in
ieſer Rückſicht der Rath, welchen der Tyrann Periander
em Thraſybul gegeben hat, doch wenigſtens einiger
Maßen gerechtfertigt werden. Man erzählt nämlich: Als
n Geſandter des Thraſybul dieſen Periander um Rath

---

92) Dieſe Stelle ſcheint zu beweiſen, daß der Oſtracismus, der zur Zeit der Piſiſtratiden aufgekommen ſeyn ſoll, nicht Athen allein, ſondern allen Griechiſchen Demokratien eigen war. Von allen wird es nun wohl ſchwerlich zu beweiſen ſeyn, aber von den Syracuſanern iſt es wenigſtens bekannt, daß ſie eben die Sache unter dem Nahmen des Petalismus eingeführt hatten, und das Beyſpiel des Hermodorus ſcheint eben dieſes von den Epheſiern zu beweiſen, welche nach dem Heraclit alle den Strang verdient hätten, weil ſie bey Vertreibung dieſes ihres Mitbürgers geſagt haben ſollen: Unter uns ſoll kein vorſtechender Menſch ſeyn; findet ſich einer, ſo wandere er zu Andern, unter uns dulden wir ihn nicht. Cic. Tuſc., L. V, C. 36. Dieſe Sprache führte neulich Jemand, ich weiß nicht wer, als er hörte, daß man dem Homer ſeine Epopeen wegkritiſiren will. Auch von Argos bezeugt Ariſtoteles ſelbſt, in dem 3ten A. des 5ten B., daß dort der Oſtracismus gebräuchlich geweſen ſey.

93) Etwas Aehnliches läßt Flaccus in ſeinen Argonauten die Juno ſagen, (L. I, V. 117.) aber weder dieſer Dichter, noch Orpheus, noch meines Wiſſens Einer der ältern Mythologen, führt eine ſolche Urſache der Trennung des Hercules von den Argonauten an, es müßte denn der von dem Apollodor angeführte Pherecydes im allegoriſchen Sinn verſtanden werden, denn dieſer läßt das Schiff ſelbſt ſagen, daß es den Hercules nicht tragen könne, (L. I, C. 9.)

gefragt habe, wie ſein Herr ſeinen Staat einrichten ſolle, habe der König ihm Nichts geantwortet, ſondern nur in ſeiner Gegenwart die hervor ragenden Kornähren abgeſchnitten, und dadurch die Saat gleich gemacht. Der Geſandte, der ſonſt keine Antwort erhalten, habe dieſes nicht verſtanden, ſondern nur ſeinem Herrn dieſe Begegnung des Königs erzählt. Aber Thraſybul habe daraus wohl eingeſehen, daß ihm dadurch der Rath gegeben werde, die Vornehmſten in ſeinem Staat ſich von der Seite zu ſchaffen. 94)

Nicht aber die Könige allein laſſen ſich dieſe Maxime gefallen, nicht ſie allein handeln darnach; ſondern auch die Oligarchen und die Demokraten pflegen ſie vor Augen zu haben. Denn der Oſtracismus, der die mächtig-werdenden Bürger in Schranken hält und ſie aus dem Staat ausſtößt, iſt doch gewiſſer Maßen eben das, was Periander ſeinem Freund gerathen hat. Ja, ſelbſt die Nationen handeln nach dieſer Regel gegen die Städte und die Völkerſchaften, welche ſie ſich unterworfen haben. So haben die Athenienſer, ſo bald ſie Herren von Samos, Chios und Lesbos geworden waren, ſich angelegen ſeyn laſſen, dieſe Inſeln, gegen die Capitulation, zu entkräften. Eben ſo haben die Perſiſchen Könige die Meder und Babylonier, welche wegen ihrer ehemahligen Herrſchaft ſich noch immer

---

94) Dieſe Anecdote iſt allgemein bekannt: nur iſt zu bemerken, daß A. die Rollen verwechſelt, indem Herodot erzählt, Thraſybul, der Tyrann von Milet, habe dem Periander, dem Tyrannen von Corinth, dieſen Rath gegeben, nicht dieſer jenem. (L. V. C. 422.) Daß der Römiſche Tarquinius, nachdem er Gabien durch Verrätherey erobert hatte, ſeinem Sohn eben dieſen Rath gegeben hat, iſt aus Livius, (L. I. C. 54.) bekannt.

erheben und brüſten wollten, bey jedem Anlaß gedemüthigt. 95)

---

95) Dieſe Beyſpiele ſind nicht alle an ihrem Platz. Der Oſtraciſmus läßt ſich nur bey Gliedern des nämlichen Staats denken, und die Inſeln, deren hier gedacht wird, waren anfangs nur Bundesgenoſſen der Athenienſer. Wie dieſe die kleinen Staaten, die ſich nach dem Perſiſchen Einfall mit ihnen vereinigt hatten, zu halten pflegten, das iſt nun zwar bekannt, aber dieſe Behandlung war keine Folge des Oſtraciſmus, ſondern der Habſucht und Herrſchſucht der Athenienſer. Als nachher dieſe Inſeln im Peloponneſiſchen Krieg von Athen abfielen, und die Athenienſer dieſelben mit Gewalt wiedererobert hatten, da verfuhren ſie mit ihnen nicht als mit gleichen Bundesgenoſſen, ſondern als mit Eroberungen. Wie ſie die Lesbier, oder vielmehr die Hauptſtadt der Inſel, Mitylene, behandelten, iſt bekannt. Die Ausrottung aller Mitylenäer, welche Athen anfangs beſchloſſen hatte, und der nachher wirklich vollzogene Mord von tauſend ihrer beſten Bürger, die Einreißung ihrer Stadtmauern, die Beraubung ihrer Schiffe und ihres Ackerfeldes, waren grauſam, aber nicht gegen die Verträge, die durch den Abfall der Lesbier aufgehoben waren. Die Chier wurden freylich vor ihrem Abfall, ſchon im dritten Jahr des Peloponneſiſchen Kriegs, genöthigt, ihre neuen Stadtmauern einzureiſſen, (Thucyd., L.IV, C.51.) aber, daß ſie bis zu ihrem Abfall nach der unglücklichen Athenienſiſchen Niederlage in Sicilien etwas Härteres gelitten hätten, iſt unbekannt. Und ſo wurden auch die Samier, nicht aus Eiferſucht wegen ihrer Uebermacht, ſondern weil ſie ſich dem Urtheil der Athenienſer nicht unterwerfen wollten, zu Gunſten der Mileſier von dem Pericles unterdrückt, welchem ſie ſich unbedingt auf Gnade ergeben mußten. Der Hauptſatz des Ariſtoteles iſt indeſſen gegründet und beſſer mit dem im Völkerrecht angenommenen Grundſatz von dem Gleichgewicht der Völker belegt: — ein Grundſatz, deſſen mäßige und kluge Anwendung

Und ſo iſt es freylich in allen Staaten, ſo wohl in den ſchlecht eingerichteten Staaten, welche nur auf den Vortheil des Einzelnen ſehen, als in den guten Staaten, die ſich den gemeinen Nutzen zum Endzweck geſetzt haben, gehalten worden. Selbſt die Künſte und Wiſſenſchaften beobachten dieſe Regel. Denn ſo wird z. B. ein Mahler nie ein Thier um einen Fuß höher zeichnen, als es die Symmetrie erlaubt, wenn gleich der Fuß dadurch ſchöner werden ſollte. Noch wird ein Schiffszimmermann den Schnabel des Schiffs oder ſonſt einen Theil deſſelben größer machen, als es der ganze Bau erlaubt, oder ein Kapellmeiſter eine höhere Stimme ſingen laſſen, als die übrige Harmonie es verſtattet. Den Königen kann man dieſe Art, zu handeln, alſo auch nicht übel nehmen, wenn ſie den Freyſtaaten darin nachahmen, ſo fern die Form ihrer Regierung dem Staat nützlich iſt. [96]

So iſt alſo der Oſtracismus da, wo offenbar ein Glied des Staats zu groß wird, allerdings zu rechtfertigen.

Beſſer iſt es aber unſtreitig, wenn gleich anfangs ein Staat ſo eingerichtet iſt, daß er dieſe Cur nicht braucht.

Griechenland länger erhalten haben würde, und welcher mir mit unter diejenigen Grundſätze zu gehören ſcheint, die nie abſtract, ſondern nur immer concret beurtheilt werden müſſen. Denn er beruht eigentlich nicht auf Principien, ſondern nur auf Colliſionen der Principien. Europa hat dieſen Grundſatz, wo ich nicht irre, den Italiänern zu danken, von welchen er, ſonderlich zu der Zeit Ferdinands von Spanien, aus Noth erfunden wurde. Oft kann er Kriege rechtfertigen, öfter beſchönigt er ſie nur.

[96] Wie auch hier Conring einen Mangel von Zuſammenhang finden und eine Lücke ahnden konnte, ſehe ich nicht ab.

Iſt aber das in der erſten Anlage verſehen worden, ſo bleibt Nichts übrig, als wo möglich auf dieſe Art den Fehler wieder gut zu machen. In der That aber haben die meiſten Staaten ſelbſt dieſes Hülfsmittel gemißbraucht, denn ſie haben ſich deſſelben bey weitem nicht bedient, um dem Staat dadurch aufzuhelfen, ſondern um ihrer Leidenſchaften und ihrer Factionen willen.

In den ſchlechten Staatsformen iſt alſo der Oſtracismus offenbar nützlich und gerecht. Aber an ſich iſt er dennoch vielleicht ſehr ungerecht. Indeſſen bleibt aber doch auch in den guten Staaten noch die Frage übrig: ob, wenn Jemand, nicht ſo wohl durch ſein Uebergewicht an Reichthum, an Gewalt, an Anhang, als vielmehr nur durch ſeine Tugend, ſich ſo ſehr ausgezeichnet hatte,[97] dieſes Hülfsmittel noch anzuwenden wäre. Denn das ſcheint doch in der That nicht, daß ein ſolcher deßwegen zu verſtoßen und aus dem Staat zu vertreiben wäre; vielmehr ſcheint es ſchicklicher, daß der Staat ſich aller Gewalt über den Tugendhaften entäußere. Iſt es doch, als wenn Jemand dem Jupiter gebieten und mit ihm das Regiment theilen wollte, wenn man dergleichen Menſchen beherrſchen will. Vielmehr ſcheint es natürlich, daß alle Andere ſich dieſem ſelbſt freywillig unterwerfen und auf dieſe Weiſe ewig und überall die Tugend allein auf den Thron ſetzen ſollten.[98]

---

[97] Die Beyſpiele des Ariſtides und Thucydides in Athen, des Hermodorus in Epheſus, des Dion in Syracus, werden wohl jedem Leſer hierbey einfallen.

[98] Weil dieſer Abſchnitt ſich nicht mit den gewöhnlichen Formeln der Wiederhohlung ſchließt, ſo glaubt Conring, es fehle

Vierzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Der Philoſoph geht nun auf die in dem achten Abſchnitt dieſes Buchs auf die Seite geſetzten Formen über, und ſpricht zuerſt von der Monarchie, von welcher er vier Arten angiebt, und am Schluß noch einer fünften gedenkt.

Nun wird es vielleicht ſchicklich ſeyn, nach dem, was wir bisher geſagt haben, die königliche Regierung zu unterſuchen; denn dieſe haben wir unter die auf richtige Grundſätze gebaueten Staatsformen gerechnet. 59)

Zuerſt müſſen wir unterſuchen: ob überhaupt irgend eine Stadt oder ein Land unter einem König glücklich ſeyn könne, oder nicht; und wenn das nicht iſt: welche Staatsformen vorzuziehen wären; oder endlich: ob dieſe Regierungsform nur für einige Völker gut wäre, für andere nicht.

---

hier Etwas. Ich glaube hingegen, hier habe ſich dieſes Buch beſchloſſen, oder der Uebergang zu den folgenden Abſchnitten habe anders gelautet. A. handelt zwar in denſelben von der Monarchie; aber nicht ſo wohl, um dieſe Materie zu erſchöpfen, als vielmehr, um zu unterſuchen: ob es nicht nöthig ſey, daß bey ſo vielen einander entgegen ſtehenden Anſprüchen Einer an der Spitze ſtehe, dem es zukomme, nach Geſetzen zu regieren, und dieſe zu erklären, oder zu ergänzen, oder ſie ſelbſt zu geben. Sieht man das, was nun folgen wird, ſo an, ſo läßt ſich eine Ordnung und Methode argwöhnen, wenn gleich nicht finden.

59) Nämlich in dem 7ten A. dieſes Buchs.

Das Erſte, was bey dieſer Unterſuchung zu betrachten iſt, wird das ſeyn: ob alle königliche Regierungen einerley Form haben, oder ob es deren mehrere gebe.

Daß es mehrere gebe, und daß die königliche Gewalt mehrere Beſtimmungen leide, iſt nicht ſchwer einzuſehen.

In Sparta iſt die königliche Gewalt am meiſten durch die Geſetze beſchränkt, und dort kann der König bey weitem nicht über Alles nach Willkühr gebieten. In der Armee aber hat er, wenn er über die Landesgrenzen gerückt iſt, die völlige Kriegsgewalt, und auch die Ceremonien des Gottesdienſtes ſind ihm übertragen. 100)

Die königliche Gewalt in Sparta iſt alſo nur eine Art von unabhängiger lebenslänglicher Feldherrn-Gewalt. Der Spartaniſche König hat keine Gewalt über Leben und Tod, außer da, wo er das volle Königsrecht hat, nämlich in dem Krieg, wo die Gewalt allein das Geſetz iſt. Und ſo war es auch bey den Alten. So mußte Agamemnon in der Verſammlung des Volks ſich Alles ſagen laſſen, was man ihm ſagen wollte; aber ſo bald er als General handelte, konnte er auch zum Tod verurtheilen. Denn ſo läßt Homer ihn drohen: Wen ich außer den Reihen der Schlacht finde, der wird mir nicht entgehen, daß ich ihn

---

100) Denn die doppelte Stimme im Senat gäbe zwar Vorrecht, aber kein Königsrecht. Vorhin iſt übrigens ſchon bemerkt worden, daß Cleomenes und Agis Freunde der königlichen Gewalt in Sparta weitere Grenzen zugeſchrieben haben. Im Folgenden ſtellt A. dieſe Könige nur als Titular-Könige dar. Sie hatten indeſſen doch größere Rechte als die Deutſchen Kaiſer, und kommen den Rechten, wie ſie die Niederländiſchen Statthalter beſeſſen haben, am nächſten.

nicht dem Wild und den Vögeln vorwerfe. Oder an einem andern Ort: Denn in meiner Hand liegt der Tod! [101])

Das iſt alſo Eine Art eines königlichen Staats: Die Feldherrn-Stelle auf lebenslang; und von dieſen werden einige nach der Erbfolge beſtellt, andere werden gewählt.

Außer dieſer iſt aber eine andere Art von Monarchien, nämlich das Königsthum der Ausländer. In dieſem grenzt die Gewalt des Regenten nahe an die Tyranney. Deſſen ungeachtet iſt doch auch da das Königsrecht geſetzmäßig und

---

101) Dieſe Vergleichung iſt übel gewählt. Agamemnon war in der That mehr nicht als General; und wenn er ſich auch in der Verſammlung manches Unangenehme ſagen laſſen mußte, ſo wurde doch das nicht allein von den andern Königen und Fürſten nicht gut geheißen, ſondern es blieb ihm auch die Entſcheidung. Außer dem durften ihm allenfalls nur die Häupter der Griechiſchen Bundesgenoſſen Etwas ſagen, das Volk aber wurde nie befragt, vielmehr wies Ulyß daſſelbe zum blinden Gehorſam. Die Stelle, die A. hier anführt, ſteht in der Iliade, (B. II. V. 391,) nur ſtehen die letzten Worte: πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος, nicht bey dieſer Stelle, vielleicht nicht im ganzen Homer. Eben dieſe Stelle legt A. in der Ethik, im 12ten K. des 3ten B., dem Hector in den Mund, zwar offenbar aus Irrthum, denn Homer läßt den Hector im 15ten B., V. 348, dieſen Gedanken ganz anders ausdrucken. Da aber der Dichter an dieſem Ort hinzu ſetzt: οἱ θάνατον μητίσομαι, ſo iſt es möglich, daß der Philoſoph hier dieſe Stelle im Sinn gehabt und aus dem Gedächtniß angedeutet, oder ſie als eine andere Stelle angeführt hat; und in dieſem Sinn überſetze ich. Conring will dem A. einen ſolchen Irrthum nicht zutrauen, weil er ſelbſt eine Abſchrift des Homer beſorgt hätte, ſondern er glaubt lieber, daß er ein anderes Exemplar vor Augen gehabt, und Ariſtarch nachher den letztern halben Vers verworfen habe.

gründet auf väterliche Sitte. Denn von Natur ſchon
d die Ausländer eines mehr knechtiſchen Characters als
Griechen. Ueberhaupt können die Aſiaten die Despotie
chter tragen als die Europäer. 102) Das Königsrecht iſt
ſwegen bey ihnen mehr Tyranney, und doch ſind ihre
nige ſicher, weil dieſe Regierungsart bey dieſen Völkern

---

102) Ariſtoteles kommt in der Folge noch ein Mahl auf dieſe Idee zurück, die zu ſeiner Zeit, da Griechenland ſo wenig Freyheit mehr übrig hatte, am wenigſten mehr an ihrem Platz und eigentlich nur ein Nachhall der ehemahligen Griechiſchen Empfindung war. Der Gedanke ſelbſt iſt aber doch nur halb, vielleicht gar nicht gegründet. Es iſt nicht zu läugnen, und A. geſteht es gleich ſelbſt ein, daß ehemahls ganz Griechenland von Königen beherrſcht wurde; und wären die Reiche damahls nicht ſo klein geweſen, ſo würden ſie ſich wahrſcheinlich immerfort erhalten haben. Aber da die Unterthanen ſo nahe beyſammen wohnten, ſo war es leichter möglich, daß ſie ſich in Freyheit ſetzten; und geſchah das, ſo hatte der König keine Unterſtützung mehr, wogegen, wenn bey den Perſiſchen und Mediſchen Königen eine Provinz Aufruhr erregte, die andere bereit war, ſie wieder zum Gehorſam zu bringen. Dieſes beweiſet die Geſchichte der Griechiſchen Kolonien in Klein-Aſien, und ſelbſt die Geſchichte Alexanders und ſeiner Nachfolger, und die Geſchichte des heutigen Europa. Unzählige Nebenumſtände bilden die Regierungsformen, und dieſe haben immer mehr Einfluß auf den Character der Nationen, als dieſer auf jene. Bloß dieſe Nebenumſtände, lange nicht der Character, haben den Abfall der Schweizer von der Oeſtreicher Herrſchaft, die Trennung der Niederlande von Spanien veranlaßt: und wäre es der Character der Franzoſen geweſen, der ſie neulich veranlaßt hätte, die Monarchie abzuſchaffen: ſo ſehe ich nicht, wie ſie ſeit der Zeit ihre jetzige Regierungsform tragen können, die drückender iſt, als ſie je in den Zeiten der Monarchie war.

geſetzmäßig und von ihren Vorfahren ſchon herkömmlich iſt. Auch laſſen ſich deßwegen ihre Könige nicht eben ſo bewachen, wie die Tyrannen, ſondern ſo wie es Königen ziemt. Denn ihre Leibwache beſteht aus Unterthanen, nicht, wie die Wachen der Tyrannen, aus fremden Miethsſoldaten. Denn ſie regieren nach der Conſtitution mit dem guten Willen der Bürger über Bürger, nicht, wie jene, mit Zwang über Unterdrückte. Deßwegen beſtellen dieſe Könige ihre Leibwache aus den Bürgern, nicht gegen die Bürger, wie die Tyrannen. 103)

Das ſind alſo zwey Arten ſolcher Monarchien.

---

103) Auch dieſer Gedanke ſcheint mir nicht ganz richtig. A. dachte ſich, wie es ſcheint, nur immer die kleinen Tyrannen von Samos, Corinth, Syracus u. dergl.; aber er ſcheint mir auch hier, wie ich ſchon bemerkt habe, diejenigen vergeſſen zu haben, welche ſo vielerley Bürger hatten, daß die Bürger ſelbſt, die ſie bewachten, nur Bürger einer Provinz waren, die ſich um das Wohl und Weh der andern Provinzen nicht bekümmerten. Herodot erzählt, daß die Aſſyriſchen Könige immer ihre Leibwachen nach den Provinzen abwechſeln ließen, und dadurch in ſo langer Zeit ſich erhielten. Jede dieſer Leibwachen waren Bürger, und doch waren ſie, wo es nöthig war, auch gegen die Bürger zu gebrauchen. Ferner, wenn dieſe Wachen und die dem Regenten zu Gebot ſtehenden Heere einen eignen Stand in dem Staat machen und dadurch ſtehende Heere werden; ſo mögen ſie Bürger ſeyn, oder nicht, ſie werden immer ein beſonderes, von den übrigen Bürgern verſchiedenes, Intereſſe haben. Das hat Rom in ſeinen Prätorianern genug erfahren. Dieſer Character der zweyten Art der Monarchie, daß die Könige von ihren Bürgern bewacht würden, iſt alſo unſchließend; der andere aber, daß ſie nach einer, entweder ausgedruckten oder ſtillſchweigenden, Conſtitution, die ſie auf das Beſte des Staats hinweiſet, regieren müſſen, der iſt der ächte Character.

Nun giebt es aber noch eine Art, die nach der Form,
ie ſie bey den alten Griechen war, eingerichtet iſt, und
e Könige, die nach dieſer Form regierten, hießen Aeſymne-
n, das iſt ungefähr: Wahlkönige. Dieſe Art von Köni-
n hatte zwar das mit den Königen der andern Nationen
mein, daß ſie auch geſetzmäßig waren, aber darin waren
verſchieden, daß ſie nicht erblich waren. 104)

---

104) Auch hier ſcheint Ariſtoteles dem Wort: Aeſymneten, eine andere Bedeutung gegeben zu haben, als diejenige war, welche daſſelbe gehabt haben mag. Homer gebraucht dieſes Wort in der Odyſſee, um die Vorſitzer bey den Wettſpielen der Phäacier zu bezeichnen, und nennt ſie δημίους, Oeffentlich-angeſtellte. Euripides braucht in der Medea eben dieſes Wort, als Zeitwort, vom Creon, (V. 19,) und eben dieſen Creon nennt er nachher ἄνακτα, (V. 269,) und im 308ten V. ἄνδρα τύραννον. Auch ſoll dieſer Creon ein Sohn des Siſyphus geweſen ſeyn, und in dieſer Eigenſchaft alſo durch Erbrecht zu Corinth regiert haben. Ja, Ariſt. hat, wenn man dem Scholiaſten zu Soph. Oed. Tyr. trauen kann, in ſeiner Beſchreibung der Staaten, bey Cumä ſelbſt geſagt, daß man die Tyrannen allgemein ehemahls Aeſymneten genannt habe, ohne Unterſchied, ob ſie erblich geweſen oder gewählt worden wären. Auch wird in dem Brief, den Thraſybul dem Periander geſchrieben haben ſoll, (Diog. L., L. I, Segm. 101,) die erbliche Tyranney des Periander eine Aeſymnie genannt. Die Stelle, welche Dionyſius Halic., (Ant. R., L. V, C. 73.) aus dem Theophraſt anführt, ſcheint aber, wie ſchon Caſaubonus bemerkt, bloß dem Ariſt. nachgeſchrieben worden zu ſeyn. Außer dem kam aber auch eben dieſer Nahme, wie es ſcheint, bloß gewiſſen Magiſtrats-Perſonen zu, wie Caylus, (Recueil des Ant., T. II, p. 171.) von Chalcedonien, aus einer alten Aufſchrift, in welcher derſelbe vorkommt, bemerkt hat. Das Wort ſcheint alſo keine ſo beſtimmte Bedeutung gehabt zu haben, als ſie A. hier angiebt. Die Herleitungen deſſelben,

Unter dieſen Aeſymneten behielten einige ihre Regierung auf ihre Lebenszeit, andere aber nur gewiſſe beſtimmte Jahre lang, oder ſie wurde ihnen nur zur Ausführung gewiſſer einzelner Geſchäfte übertragen. So erwählten die Mitylenäer den Pittacus zur Anführung gegen die Vertriebenen, an deren Spitze ſich Antimenides und Alcäus der Dichter geſtellt hatten. 105) Denn ſo ſagt Alcäus in einem ſeiner Scolien, ſie hätten den Pittacus erwählt, und er wirft den Mitylenäern vor, daß ſie in ihren Verſammlungen mit lautem Beyfall den Pittacus, das Verderben des Vaterlandes, zum Haupt der unglücklichen, von den Göttern gedrückten, Stadt erhoben hätten. 106) Dieſe Regie-

---

die Stephanus bey dieſem Wort geſammelt hat, ſcheinen mir alle ſehr gezwungen.

105) Der Nahme des Pittacus iſt unter den ſieben Weiſen, ſo wie der des Alcäus unter den Dichtern, bekannt genug. Ob Pittacus nur auf gewiſſe Zeit oder nur gegen die Tyrannen erwählt worden war, iſt, da man die nähere Geſchichte aus gleich frühern Schriftſtellern nicht erfahren kann, wohl nicht zu entſcheiden. Daß er aber durch Wahl zur Regierung gekommen ſey, und dieſe nach zehn Jahren niedergelegt habe, ſagt Strabo, L. VII. p. 617. deutlich.

106) Was eigentlich die Scolien der Alten geweſen ſind, iſt nicht ſehr klar. Gewöhnlich hält man ſie für Tiſchlieder, weil man ſie bey Tiſche zu ſingen pflegte. Dieſer zufällige Gebrauch der Scolien kann aber ihren eignen Character unmöglich beſtimmen. Wahrſcheinlich waren ſie eben das, was man bey uns, zum Unterſchied von der Ode, bloß Lieder nennt. Auch theilte man dieſe Lieder, ungefähr wie wir die unſrigen, in geiſtliche oder religiöſe, die man Päane nannte, und weltliche, die bloß Scolien hießen, wie die Bemerkung, daß des Ariſtoteles Lied auf den **Hermias** kein Päan, wofür man es ausgab, ſondern

rungsformen ſind nun und waren, wenn man auf die tyrannſche Gewalt des Regenten ſieht, deſpotiſch; ſieht man aber darauf, daß der Regent vom Volk gewählt und daß hm mit gutem Willen der Bürger ſeine Gewalt übertragen wurde, ſo waren ſie monarchiſch.

Eine vierte Art dieſer Form finden wir in den Heldeneiten, in welchen die Könige zwar nach dem Erbrecht einnder folgten, aber zugleich, nach dem Geſetz, mit gutem Willen der Bürger regierten. Denn weil ſie die vornehmſten Wohlthäter der Völker waren, entweder dadurch, daß e dieſelben allerley nützliche Künſte lehrten, oder daß ſie hre Kriege führten, oder die Völker in eine Geſellſchaft zuammen brachten, oder ihnen ihr Land zur Wohnung einaben; deßwegen ſetzte das Volk ſie freywillig zu ſeinen Regenten, und dann folgten ihnen ihre Nachkommen auf den hron. Sie waren damahls ihre Anführer im Krieg nd die Vorſteher der Opfer, ſo weit dieſe nicht zu dem Amt der Prieſter gehörten. Auch waren ſie die Richter in en bürgerlichen Streitigkeiten. Einige derſelben mußten ich durch Eide verbinden, andere nicht, und das Symbol es Eides war die Aufhebung des Zepters. Einige hatten n den älteſten Zeiten Alles unter ſich, ſo wohl das Regiment in der Stadt, als auch auf dem Lande, und ſelbſt as, was ihr Staat mit andern Staaten außer ihren Grenen zu verkehren hatte. Nachher gaben dieſe Könige enteder freywillig Einiges von dieſen ihren Rechten ab, oder

---

eine Seele ſey, den Athenäus, (L. XV. p 695.) beweiſt. Naudäus, deſſen Abhandlung von den Liedern der Griechen in Haverkamps Werken ſteht, hat wohl Alles geſammelt, was über dieſe Materie bey den Alten vorkommt.

das Volk nahm ihnen Einiges, ſo daß ihnen in einigen Staaten bloß der Vorſitz bey den Opfern übrig blieb. Da, wo den Königen doch noch Etwas, das dieſes Titels werth geachtet werden kann, gelaſſen wurde, behielten ſie auch noch die Obergewalt über die Armee, wenn dieſe über die Grenzen geführt worden war. [107]

Es giebt demnach vier Gattungen der monarchiſchen Form. Die erſte, wie ſie in den Heldenzeiten war. Da herrſchten die Könige mit dem guten Willen des Volks, und ihre Gewalt war auf beſondere Gegenſtände beſchränkt, nämlich die Opfer, die Anführung im Krieg und die Gerichte.

Die zweyte Gattung iſt die, welche unter den Ausländern gewöhnlich iſt, nämlich die erbliche, conſtitutionsmäßige Despotie.

Die dritte Gattung iſt die Form der Aeſymneten, nämlich das Wahlreich.

Die vierte iſt die Lacedämoniſche, eigentlich ein erbliches lebenslängliches Generalat.

---

[107] Dieſe Vorſtellung von den alten Königen ſcheint mir Ariſtoteles, wie Mehreres, aus dem bloßen Raiſonnement, nicht aus hiſtoriſchen Gründen, abgenommen zu haben. Wenn man denkt, wie Homer die unter den Königen ſtehenden Griechen vor Troia behandeln läßt, und wie ſehr die Schriftſteller den Theſeus, der kurz vor dieſen Zeiten lebte, darüber rühmen, daß er dem Volk Antheil an dem Regiment gegeben habe; wie Sophocles ſo wohl als Euripides, jener in dem Oedipus von Colona, dieſer in den Bittenden, den Theſeus von dem Unterſchied ſeiner Regierungsform gegen die Regierung anderer Könige reden läßt: ſo ſcheint es in der That nicht, daß die Könige in den Heldenzeiten anders als willkührlich regiert haben.

ieſe viere ſind alſo nach dieſen Kennzeichen zu unter-
n. 108)

Dieſe Kennzeichen ſcheinen mir nach dem, was ich bey einer
n Art des Königsthums vorhin bemerkt habe, nicht richtig.
h unſern Ideen laſſen ſich die Formen des Königsthums deſ-
auf folgende Claſſen zurück führen:

. Titular-Könige, nämlich ſolche, welche in Anſehung der Landesregierung nur Vorſitzer eines Senats ſind. Dergleichen waren die Lacedämoniſchen Könige, auch, dem Weſen nach, die Römiſchen Conſuln, in neuern Zeiten die Statthalter der Niederländer, die Dogen und dergleichen.

Wirkliche Wahlkönige, die aber nach Geſetzen regieren müſſen.

Wirkliche Erbkönige, die eben ſo regieren müſſen.

Wirkliche Wahlkönige, die nach Willkühr regieren können, wenn es dergleichen giebt.

Wirkliche Erbkönige, die eben ſo regieren dürfen.

n wie aus dem nächſtfolgenden Abſchnitt zu erſehen ſeyn
, hielt A. die Könige, die nach beſtimmten Conſtitutions-
zen regieren, alle für keine ächten Könige, und er ſetzt alle
en Lacedämoniſchen in Eine Claſſe. Die zweyte und dritte
, die ich angegeben habe, fallen alſo bey ihm weg; wenigſtens
e mit dem, wie er ſich die Könige in den Heldenzeiten denkt,
n. Bey den Königen der von mir eben angegebenen vierten
ünften Claſſe ſpricht er zwar auch immer von einem Regi-
nach Geſetzen; er verſteht aber unter dieſem Geſetz bloß
odurch ein Königsthum durch Wahl oder Erbſchaft verge-
rd, und das ausdrückliche oder ſtillſchweigende allgemeine
, daß zum Beſten des Staats regiert werden ſoll, was
em König die Mittel, dieſes zu erreichen, überlaſſen blei-
nd auf das Gewiſſen gegeben werden. Bloß durch dieſe
rung kann A. mit ſich einig gemacht und gegen Monteſ-
e (Eſpr. des L., L. II, C. 9.) vertheidigt werden.

Dieſen iſt noch die fünfte Gattung beyzuſetzen, wenn nämlich der König auf eben die Art Eigenthumsherr des ganzen Staats iſt, wie ſonſt der Staat im Ganzen genommen, oder ein ganzes Volk, Herr des gemeinen Staatsvermögens iſt. Dieſe Art der Monarchie iſt eigentlich wie eine Hausherrſchaft anzuſehen. Denn wie der Hausherr als König ſeiner Haushaltung angeſehen werden kann; ſo kann ein ſolcher König angeſehen werden als ein Hausherr, deſſen Haushaltung ganze Städte, ein ganzes Volk, oder auch mehrere in ſich faßt. 109)

---

109) Hierher gehören die Könige und Regenten, welche über eroberte Länder herrſchen, die ſich ihnen auf Gnade ergeben haben. Auch viele Deutſche Reichsfürſten, wie ſie zu der Zeit waren, ehe man ſich einige Begriffe von der Landeshoheit machte, würde man hierher rechnen können, wenn dieſe Regenten ganz unabhängig geweſen wären. Es iſt zu hoffen, daß die edlere Idee von Landeshoheit die von Hausherrſchaft nach und nach aus allen Regierungen vertreiben werde. Aus den Kammern, deren Nahme ſelbſt ſo viel von dem Haushaltungsweſen bey ſich führet, wird ſich aber dieſe Idee wohl nie verlieren, und deßwegen iſt es nöthig, daß die Grenzen zwiſchen Kammern und Regierungen immer mehr beſtimmt werden. Denn wenn auch die Verhandlungen von beyden in den Staatsrath oder die Cabinette zuſammen fließen, ſo weiß man doch, daß die Kammer-Anträge gewöhnlich die Regierungszwecke ſehr in das Dunkle ſetzen, und daß ihre eignen Zwecke oft allzu verführeriſch ſind.

Uebrigens muß man bey dieſem ganzen Abſchnitt nie vergeſſen, daß Ariſt. es zum weſentlichen Character der Monarchie macht, daß der Monarch das wahre Beſte des Staats zu ſeinem Endzweck ſetzt; woraus denn nothwendig folgt, daß dieſe fünfte Art von Regierung eines Einzigen von ihm nicht zu den monarchiſchen Formen gerechnet wird, ſondern daß ſie, wie er in der oben (Anmerk. [illegible]) angeführten Stelle aus der Ethik ſagt, noch [illegible] aller monarchiſchen Formen iſt.

Funfzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Hier werden verſchiedene Zweifel auch ſelbſt gegen die beſchränkte
Monarchie angeführt, gegen welche Form jedoch der Philoſoph
ſich nicht undeutlich erklärt.

---

n Grunde braucht man nur zwey Gattungen von Mo
chien zu betrachten, nämlich die zwey äuſerſten; die
dämoniſche und diejenige, welche wir eben mit der
shaltung verglichen haben. Denn zwiſchen dieſen kön
noch mehrere anders und anders beſtimmte gedacht wer
Viel Könige haben nämlich weniger Gewalt als dieſe,
haben mehr als jene, ſo daß alſo nur zwey Fragen zu
tern ſind: nämlich erſtens: ob es überhaupt nützlich ſey,
ein General ſeine Stelle auf lebenslang behalte und
derſelbe nach der Erbfolge beſtellt werde, oder ob die
llung dieſes Amts abwechſeln ſoll, oder ob das [illegible]
ſey; und dann zweytens: ob es gut oder nicht gut ſey,
ein Einziger Eigenthumsherr von Allem ſey, was zu
Staat gehört. *)

---

*) Ich habe hier das Wort [illegible] durch Eigenthumsherr
[illegible], als daſſelbe [illegible], und nicht [illegible],
[illegible] als Monarch [illegible]
[illegible]. Ich glaube, man kann auch [illegible]
[illegible], da er [illegible]
[illegible], weil [illegible]
[illegible] mit der
[illegible] verglichen wird. [illegible]

Das Erſte, die Ertheilung des Generalats auf lebenslang, ſcheint mehr auf einem Geſetz als auf einer Staats-Conſtitution zu beruhen, denn ſo etwas kann in einer jeden

Schwierigkeit, ob Ariſtoteles dieſer Art von Königen den Zweck unterlegt, daß ſie für das gemeine Beſte ſorgen, oder ob er ſie mit den Tyrannen für einerley hält. Da der Hausherr auch für das Beſte des Hausweſens ſorgt, und da A. dieſe Alleinherrſchaft, (παμβασιλεία,) unter die Monarchien zu rechnen ſcheint, wogegen er die Tyranney für keine monarchiſche Form hält; ſo könnte man die Sache ſo anſehen. Mir ſcheint aber, er verſtand wirklich die Tyranney. Denn er braucht erſtens in dem letzten Abſchnitt dieſes Buchs eben den Ausdruck: κύριος πάντων, von dem Tyrannen; und zum andern wäre ſonſt gar kein Unterſchied zwiſchen dieſer fünften Claſſe von Monarchen und den väterlichen Königen, die er doch ausdrücklich von ihnen unterſcheidet. Daran darf man ſich aber nicht ſtoßen, daß A. die Tyranney an andern Orten für keine monarchiſche Form hält, denn er giebt ſie auch hier für keine aus. Und wenn ſchon der Hausvater für die Haushaltung ſorgt, ſo iſt doch er ſelbſt immer der Zweck dieſer Sorgfalt. Ich bemerke dieſes hier, theils weil Barthelemy in ſeinem ſehr unzuverläſſigen Auszug der Politik, in den Reiſen des Anacharſis, dieſe Art von Herrſchaft für das Ariſtoteliſche Ideal der Monarchie anzugeben ſcheint, das ſie bey weitem nicht iſt; theils weil man auf dieſe Weiſe, wie aus einer der folgenden Anmerkungen erhellen wird, allein den Zuſammenhang dieſes und der folgenden Abſchnitte dieſes Buchs ſich erklären kann.

Uebrigens bemerke ich, daß dieſer Unterſchied zwiſchen Königen, die gleich Hausvätern regieren, und ſolchen, die nicht nach Staats-Grundgeſetzen regieren, ſo wie er hier angegeben wird, ſehr unzuverläſſig iſt, indem A. ihn bloß auf der Geſinnung der Könige dieſer Art beruhen läßt, nicht auf irgend einer außer ihnen, in der Form ſelbſt, liegenden Verſchiedenheit.

Staatsverfaſſung eingeführt werden. 111) Darüber haben ir alſo Nichts mehr zu ſagen. Wohl aber müſſen wir och von den andern dem Königthum eignen Eigenſchafen reden, denn dieſe gehören zu der Staatsverfaſſung ſelbſt. Dieſe müſſen wir alſo betrachten, und die Zweifel, die gen die Vortheile einer ſolchen Einrichtung erregt werden önnen, müſſen wir durchgehen. 112)

---

111) Dieſes iſt unrichtig! Denn wenn die Könige als Könige das Generalat lebenslänglich auf ſich haben, ſo gehört das allerdings zu der Conſtitution. A. hielt ſich, wie es ſcheint, zu genau an das Lacedämoniſche Generalat, welches ſelbſt noch unter dem Befehl der Ephoren und vielleicht auch des Senats geführt werden mußte.

112) Da A. in Anſehung des Lacedämoniſchen Königreichs zwey Fragen aufgeworfen hatte, nämlich: ob es gut wäre, einen General auf lebenslang zu beſtellen, und dann: ob dieſe Beſtellung durch Erbrecht geſchehen ſollte; ſo hatte man wohl Urſache, zu glauben, daß er, nach Beſtimmung der erſten Frage, die zweyte, von dem Erbrechte, allein unterſuchen werde. Er thut das aber nicht, ſondern er läßt ſich in dieſem und dem folgenden Abſchnitt überhaupt nur über die Frage: ob es gut wäre, daß ein König regiere, ohne weiter als durch ſein Gewiſſen gebunden zu ſeyn, bloß unter dem allgemeinen Geſetz, das Wohl des Staats vor Augen zu haben, weitläuftig und ziemlich verwirrt heraus. Um ihm hier zu folgen, muß man nie vergeſſen, daß er einen Monarchen vor Augen habe, dem wirklich das Wohl des Staats auf das Gewiſſen gegeben worden iſt, alſo nicht den König der dritten Claſſe, oder den Tyrannen, denn von dieſem handelt er am Schluß dieſes Buchs, und der eben gedachte Character iſt ſeinem Begriff von der Monarchie weſentlich. Zum andern aber muß man bedenken, daß A. einen abſoluten Monarchen, alſo einen ſolchen vor Augen habe, welcher an kein beſtimmtes Conſtitutions-Geſetz gebunden iſt. Die-

Den Anfang dieſer Unterſuchung müſſen wir mit der Erörterung der Frage machen: ob es beſſer ſey, von dem beſten Mann oder von dem beſten Geſetz beherrſcht zu werden.

Diejenigen, welche der königlichen Gewalt das Wort reden, pflegen zu ſagen: Im Allgemeinen könne das Geſetz wohl Etwas feſt ſetzen, aber in den einzelnen Fällen nicht. In jeder Kunſt ſey es lächerlich, wenn man ſich bloß nach den vorgeſchriebenen Regeln richten wollte. Das wäre eben als wie in Aegypten, wo der Arzt, der vor dem vierten Tag der Krankheit Etwas von Arzneyen verſchreibt, ſich Verantwortung zuzieht. 111) Es ſey alſo, ſagen ſie, offenbar,

---

Das beweiſt nicht nur der Gang ſeiner Unterſuchung, ſondern er ſagt es auch ausdrücklich in dem folgenden Abſchnitt, welcher nur eine Fortſetzung von dieſem iſt.

Daß nun aber dieſe willkührliche Beſtimmung der Monarchie die Abhandlung dieſer Materie ſehr verwirrt und ſehr unbrauchbar macht, und daß dadurch eine große Lücke in der ganzen Politik dieſes Philoſophen entſteht, brauche ich nicht zu bemerken. Denn man muß nun alle Monarchien, die unter einer Conſtitution, oder, wie wir es nennen, Capitulation, ſtehen, das iſt: alle die, welche in der Ausübung der königlichen Gewalt an Formen und Geſetze gebunden ſind, für vermiſchte Staatsformen achten. Selbſt auch darin iſt dieſe Einſchränkung des Begriffs der Monarchie ſchwankend, weil ſie dem Begriff der Könige der erſten Stifte, nämlich der Könige in den Heldenzeiten, wie z. B. die Homeriſche, widerſpricht; denn dieſe waren ja, oder waren doch nach ihm, in ihrer Gewalt beſchränkt, folglich nach ihm, keine wahren Könige.

111) Woher Ariſtoteles dieſes beſondere Geſetz hat, und ob er es nicht mit dem Geſetz der Aegyptier verwechſelt, nach welchem die Aerzte eine geſtorbene Frau nicht eher als nach dem vierte-

ß ein Staat, der auch nur nach vorgeſchriebenen Geſetzen d Regeln regiert werden dürfe, keine gute Verfaſſung be.

Allein der Fall, daß Alles, was verordnet wird, nur Allgemeinen verordnet werden kann, iſt allen Staats rmen gemein; und beſſer wird es doch immer ſeyn, wenn h in ſolchen Fällen keine Leidenſchaft einmiſchen kann, als nn das zu beſorgen wäre. Das Geſetz iſt aber ohne Lei nſchaft, und dem Menſchen ſind ſie, ſeiner Natur nach, vermeidlich.

Vielleicht könnte zwar Jemand ſagen: ein einzelner nſch könne aber dennoch in den einzelnen, individuellen rfällen beſſer rathen. — Dieſer Einzelne muß nun aber h auch nothwendig Geſetzgeber ſeyn; alſo müſſen Geſetze ſtehen, nur mit der Einſchränkung, daß dieſe Geſetze da ht unverbrüchlich ſeyn ſollen, wo ſie nicht anzuwenden d, denn im Uebrigen wird zugegeben, daß ſie entſchei n.[114]

Das vollkommen [illegible], wie [illegible], (T. II. C. 84.) erwähnt, weiß ich nicht. Uebrigens iſt aus [illegible], (T. I. C. 84.) bekannt, daß bey den Aegyptern die ganze Heilkunſt von den Geſetzen vorgeſchrieben war, und aus [illegible], (T. II. C. 190.) daß auch die in [illegible] Länder Ärzte, [illegible] und [illegible], wieder den [illegible] [illegible] zum [illegible] [illegible] haben.

[114] Dieſe ganze Stelle von den Worten: [illegible] -- bis -- ἢ ὅλως, ἢ εὖ, (im Text,) das iſt von: Allein der Fall -- bis -- daß ſie entſcheiden, (in der Ueberſetzung,) ſcheint mir ſchwer zu [illegible], aber auch [illegible]. Die Worte können nur nicht [illegible]. D. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Zuerſt läßt er keinen Vortheilen der [illegible] [illegible], es ſey überhaupt unzuläſſig, daß ein Staat nach Geſetzen regiert

Es bleibt alſo nun nur die Frage: ob in denjenigen Fällen, wo die Geſetze überhaupt gar nicht oder nicht hinlänglich entſcheiden, nur Einer, der für den Beſten gehalten wird, oder ob alsdann Alle entſcheidend gebieten ſollen.

Nun ſehen wir aber, daß in allen andern Staatsformen man zuſammen kommt, und über die einzelnen, individuellen Fälle rathſchlagt und entſcheidet. In der That mag wohl bey ſolchen Verſammlungen manche einzelne Stimme ſehr ſchlecht ſeyn, wenn ſie mit dem Urtheil oder dem Schluß eines Einzigen Regenten verglichen würde: aber wenn alle dieſe Stimmen des ganzen Volks zuſammen genommen werden, ſo werden ſie doch beſſer ſeyn, als die Entſcheidung des Einen; ſo wie ein von Vielen zuſammen getragenes Mahl beſſer iſt, als das, welches ein Einzelner geben könnte. Deswegen urtheilt auch oft das Volk viel beſſer als Einer allein, er ſey wer er wolle. Ferner iſt es

---

werde, weil dieſe immer nur allgemeine Verordnungen enthalten können. Dieſe Einwendung glaubt er dadurch widerlegen zu können, daß, wenn gleich die Verordnungen aller Staaten, die nach Geſetzen regiert würden, allgemein ſeyn müßten, es doch immer beſſer wäre, dieſes zu tragen, als von der Willkühr eines einzigen, den Leidenſchaften unterworfenen, Menſchen abzuhängen. Der Vertheidiger der Monarchie läßt dieſes ſo gelten, und behauptet nur noch, daß doch in einzelnen Fällen Einer immer beſſer rathen könne. Hier überzeugt A. entweder ſeinen Gegner in einer ausgefallenen Stelle, wie die Worte: ὅτι μὲν τοίνυν, anzudeuten ſcheinen, oder er nimmt für bekannt an, daß eine monarchiſche Regierung, wenn gleich der Monarch ſelbſt Geſetzgeber ſey, doch nicht ohne Geſetze, die für die Unterthanen gültig wären, beſtehen könne, und daß dieſe Geſetze nur da, wo ſie nicht anwendbar wären, eine Aenderung leiden ſollten. Und nun fragt er, wer in dieſem Fall entſcheiden

werer, das ganze Volk zu verderben. So wie eine
Menge Waſſers weniger als eine kleine verdorben
wird es auch das ganze Volk weniger als ein kleiner
eſſelben. Wie der Zorn oder ſonſt eine Leidenſchaft
zelnen Menſchen ergreift, wird ſein Urtheil darunter
aber ſelten wird ein ganzes Volk ſo zum Zorn ge-
nd in Fehler verwickelt werden. Es ſollte alſo nach
das freye Volk, aber nach Geſetzen, regieren, und nur
den Geſetzen abweichen dürfen, wo dieſe irgend Et-
nentſchieden laſſen müſſen. Und ſcheint auch ſo Et-
der ganzen Menge nicht wohl möglich; ſo wird doch,
nur viel gute Männer und Bürger da ſind, leicht zu
den ſeyn: wo die Verführung zum Böſen am mei-
befürchten ſey, bey dem Einen oder bey ſo vielen
. Iſt es nicht offenbar, daß man ſo Etwas von die-
niger zu beſorgen habe?

1. Seine Antwort iſt in dieſem Fall, wie im 12ten Abſchnitt
ch, daß die Stimmen Mehrerer zuſammen genommen oft
ſer ausfielen, als wenn ein Einziger entſcheiden ſollte.
Ich habe mich bemüht, in der Ueberſetzung den Zuſammen-
ng ſo faßlich zu machen, als möglich war, ohne von dem
rt zu weit abzuweichen. Nur habe ich die von dem Exlau-
uns vorgeſchlagene Verbeſſerung angenommen. Dieſer ſetzt
ch κυρίως ein Punct, und zieht das folgende ἕνα u. ſ. w.
der Frage, wonach dann das δὲ den πότερον nach ἕνα zu
ren iſt. Conrings Vermuthung, daß das κυρίως nicht auf
eiche, ſondern auf Perſonen, welche die zweifelhaften Geſetze
allen Regierungsformen erklären mußten, zu ziehen ſey, ſtel
e anfangs ebenfalls ein. Ich glaube aber doch, daß die Ver-
erlegung, die A. dem Vertheidiger der Monarchie aufdringt,
ntlicher wird, wenn man dieſes Wort auf νόμους bezieht.

Aber, ſagt man, dieſe Vielen fallen doch leicht in Tumult und Factionen, und der Eine nicht! Dagegen aber ließe ſich ſetzen, daß man auf beyden Seiten voraus ſetze, daß ſo wohl der Eine als die Vielen gute und rechtſchaffene Männer wären.

Laßt uns nun dieſe Geſellſchaft guter und rechtſchaffener Männer Ariſtokratie, und den Einen König nennen; ſo wäre die Ariſtokratie immer eine beſſere Regierungsform als die Monarchie, man mag nun die ausübende Gewalt mit dem Regenten-Recht verbinden oder nicht, nur immer auch voraus geſetzt, daß der Ariſtokraten-Senat aus lauter guten und rechtſchaffenen Bürgern beſtehe. 115)

---

115) Es iſt wohl, wenn man dieſes Raiſonnement des Ariſtoteles anſieht, nicht ſchwer, zu bemerken, daß daſſelbe ſehr oberflächlich, unbeſtimmt und einſeitig iſt. Die alten politiſchen Philoſophen, die wir noch haben, und A. ſelbſt, hatten bey ihren politiſchen Betrachtungen, wie ich ſchon öfter bemerkte, immer nur kleine, eingeſchränkte Staaten in dem Auge. Ein Staat von 10000 waffenfähigen Bürgern, wie Sparta, oder von 20000, wie Athen, war ihnen ſchon groß, und in dem 7ten B. dieſes Werks erklärt ſich A. ausdrücklich gegen große Staaten. In manchen Rückſichten hat er auch wohl Recht, nur müſſen alsdann auch die Nachbaren klein ſeyn. In ſolchen Staaten nun iſt das Königthum freylich eine ſehr gefährliche Verfaſſung, weil es auf jeden der Bürger unmittelbarer wirken kann. In größern Staaten iſt es anders. Sollen da Republiken oder Ariſtokratien beſtehen, ſo iſt das anders nicht möglich, als in eingetheilten Staaten, wie in der Schweiz, Holland, Nord-America, oder in ſolchen Staaten, wo nur ein Theil Staat, alles Andere Unterthan iſt, wie es in Venedig war. Außer dieſem Fall iſt das Intereſſe der weit aus einander liegenden Staatsglieder viel zu verſchieden, als daß

Wahrſcheinlich haben auch die Alten bloß deßwegen monarchiſche Form ſich gefallen laſſen, weil unter ih- nicht Leute genug waren, die hinlänglich verſtändig den rth zu Beſetzung eines ſolchen Senats gehabt hätten, denn auch damahls die Grenzen ihres Gebiets zu n waren, um eine große Wahl darin zu treffen. Außer wählten ſie auch meiſt ihre Könige aus Dankbarkeit das Gute, das ſie unter ihnen geſtiftet hatten, wie e Männer zu ſeyn pflegen. Waren aber irgend wo meh- tüchtige Männer unter ihnen, ſo blieben ſie nicht lange er monarchiſchen Verfaſſung, ſondern dieſe verlangten auch Antheil an dem Regiment und änderten den

---

eine demokratiſche oder ariſtokratiſche Form da zu einmüthigen Entſchlüſſen kommen könnte. Nur die Armee hält jetzt noch in Frankreich das Phantom eines Bürgerſtaats zuſammen, und Nichts wird es leichter ſtürzen, Nichts wird die verlornen Provinzen wieder ſchneller in die Hände ihrer vorigen Beſitzer zurück führen, als wenn durch den Frieden das jetzige gewaltſame Regiment ein bürgerliches Regiment werden ſoll. Bleibt aber die Verfaſſung, wie ſie jetzt iſt: ſo wird das Franzöſiſche Reich, vielleicht am Ende noch, als Demokratie gerade das werden, was das Römiſche Reich zwiſchen dem Marc Aurel und dem Diocletian als Monarchie geweſen iſt, nämlich Militär-Staat.

Auch iſt dieſe Unterſuchung des M. dadurch ſehr einſeitig geworden, daß er ſich den Monarchen auch als alleinigen Herrn der bürgerlichen Geſetze dachte. In Anſehung dieſer Geſetze hat Montesquieu ſehr ſcharfſinnig bemerkt, daß den Bürger einer Monarchie Nichts beſſer ſchütze, als eine Form, nach welcher, und Canäle, durch welche, die Aeußerungen der höchſten Gewalt ſich über den Staat verbreiten müſſen. Es war mir immer ein böſes Zeichen unſrer Zeiten, als ich ſo viel kurz-

Staat. Nach und nach wurden ſie auch ſelbſt ſchlechter und bereicherten ſich auf Koſten des Staats. Da entſtanden denn wahrſcheinlich die Oligarchien, denn die verdorbenen Ariſtokraten haben den Reichthum ehrwürdig gemacht. Aus der Oligarchie ſank nachher der ganze Staat in die Tyranney. Aus dieſer aber fiel er endlich in die De-

---

ſichtige Halb-Philoſophen gegen alle Formen declamiren, ſo viel ſchale Witzlinge über ſie ſpotten, und ſo viel Leute aller Claſſen den Monarchen mit lautem Beyfall beklatſchen ſah, der alle Formen aufheben und ſich das Anſehen geben wollte, nur Sachen, nur Realitäten zu fordern. Wo der Gang der Regierung an Formen gebunden iſt, da hat die Leidenſchaft ihr Spiel ſchon mehr als halb verloren. Die Verdrängung aller Formen iſt aber nun einmahl Geiſt unſers Zeitalters: und das wird Geiſt jedes Zeitalters ſeyn, in welchem ſich die Philoſophie von der Weisheit trennt, und in welchem man eine andere Philoſophie für die Schule, eine andere für den Lebensgebrauch erdichtet; — eine Trennung, die nie beſtehen kann!

Ferner iſt auch A. in dieſer ganzen Betrachtung deßwegen ſehr einſeitig, weil er auf die eine Seite nur Einen guten Mann, und auf die andere einen, größten Theils guten, Ariſtokraten-Senat ſetzt. Wenn aber den Monarchen auch ſo viel gute Menſchen umgäben, als A. ſeinem Ariſtokraten-Senat zuſchreibt; dann erſt würde zwiſchen beyden geurtheilt werden können. Kein Monarch, ſagt Diodor von Sicilien richtig, im 20ſten K. des 1ſten B., Kein Monarch wird weit in dem Böſen gehen, wenn er keine Werkzeuge zum Böſen findet. Und mich dünkt, alle Geſchichte beweiſet, daß die Nationen immer die Könige, nicht die Könige die Nationen, verdorben haben. Iſt aber einmahl eine Nation verdorben, dann muß, wie Bollingbrook an Swift ſchrieb, national corruption be purg'd by national calamities, (National-Nichtswürdigkeit durch National-Elend gereinigt mokratie. Denn da die Tyrannen, aus Geitz und Geldgierde, immer Wenigere an der Regierung Theil nehmen laſſen wollten, da wurde endlich das Volk ſo mächtig, daß es die Tyrannen ſelbſt ſtürzen und eine Demokratie errichten konnte. 116) Auch kann vielleicht, wenn die Städte ſehr

---

werden,) wie Frankreich nun zum dritten Mahl, zuerſt vor Heinrich dem Vierten, hernach unter dem Dreyzehnten, Vierzehnten und Funfzehnten Ludwig erfahren hat, und nun in vollem Maaß, vielleicht ohne wieder gereinigt zu werden, empfindet.

Endlich nimmt auch A. durch eine bloſſe Hypotheſe an, daß in dem Volks-Regiment, oder in der Ariſtokratie, Aufruhr, Factionen und innerliche Unruhen nicht zu beſorgen wären. Alle Geſchichte, von Athen an bis auf das unweiſe Genf, zeigt das Gegentheil. Und findet ſich eine Demokratie, welche nicht in dieſem Fall wäre; ſo iſt es nur dann, wenn ſie, wie die Schweizeriſchen, Holländiſchen und Nord-Americaniſchen und die Deutſchen, Glied einer Conföderation iſt, wo immer ein Theil den andern zur Ruhe oder zur Billigkeit nöthigt. Oder finden ſich in einigen neuen, unabhängigen, Ariſtokratien einige Ausnahmen; ſo iſt es allein ihre ängſtliche Wachſamkeit, das ſie erhält, und zugleich beweiſet, wie groß und wie nahe immer die Gefahren ſind, die A. für ſo unwahrſcheinlich hält. Unterſuchungen dieſer Art fordern indeſſen immer ruhige Anſicht und Parteyloſigkeit; — zwey Eigenſchaften, deren, wie mich dünkt, das jetzige Zeitalter ſich nicht ſehr zu rühmen hat.

116) Plato giebt eine ähnliche Genealogie der Staatsveränderungen an, in dem 8ten und 9ten Buch der Republik, und A. muß in dem Fortgang ſeines Werks dieſe ſeine eignen Worte vergeſſen haben. Denn in einer folgenden Stelle kritiſirt er, aus Begierde, den Plato zu kritiſiren, die hier vorliegende Stelle ſelbſt. Es iſt alſo noch ein Mahl von dieſer Sache zu reden.

volkreich werden, in ihnen keine andere Regierungsform mehr Statt finden, als die demokratiſche. 117)

Wenn nun aber deſſen ungeachtet Jemand die monarchiſche Regierungsform verziehen ſollte; wie wird er es mit den Kindern des Monarchen halten wollen? Soll die Familie immer auf dem Thron bleiben, ob es gleich vom Zufall abhängt, wie die Kinder ausfallen; ſo kann das ſehr ſchädlich werden. Und wird nicht der König, der die Macht in Händen hat, ſeine Söhne ſelbſt nach ſich auf den Thron ſetzen? Wird nicht wenigſtens das ſicher zu vermuthen ſeyn? Denn daß Einer die Regierung ſeiner Familie entziehe, das würde eine Tugend voraus ſetzen,

---

117) Daß dieſes durch alle Geſchichte widerlegt wird, brauche ich wohl nicht zu bemerken. Auch das Beyſpiel von Athen und das neueſte von Paris beſtätigen dieſen Satz nicht. Athen war zu Solons, wenigſtens zu Cliſthenes Zeit, größten Theils, und zu Pericles Zeiten ganz demokratiſch, obgleich nur zwanzig tauſend, und in der letzten Zeit nur vierzehn tauſend zum Kriegsdienſt verpflichtete Bürger daſelbſt wohnten. Nimmt man auch für die übrigen Bürger eben ſo viel an, welches wohl möglich iſt, da in Athen das vierzigſte Jahr ſchon von den Kriegszügen befreyete; ſo war doch die ganze Bürgerſchaft höchſtens ſo ſtark als eine unſrer groſen Reichsſtädte. Paris und Frankreich kamen zu einer ſcheinbaren Demokratie, ohne zu wiſſen wie, ohne ſie zu verlangen, wahrſcheinlich ohne ſie tragen zu können, und in England iſt vielleicht keine Stadt der monarchiſchen Verfaſſung treuer als London. So iſt es in Deutſchland Wien, ſo Berlin. Nicht die groſe Volksmenge, ob ſie gleich unzählige Laſter brütet, ſondern ein groſer, armer, gedrückter, von Demagogen gereizter oder erkaufter, Pöbel warf Athen, Rom und nun Paris in ihre unbändige Demokratie.

e beynahe die Kräfte der menſchlichen Natur überſteigen ürde.[118]

Noch ein weiterer Zweifel gegen die monarchiſche Re- erungsform entſteht, wenn man fragt: ob der König uch die ausführende Gewalt haben ſoll, die Unterthanen zwingen, wenn ſie nicht gehorchen wollen. Hat er ſie cht; wie kann er regieren? Denn geſetzt, er wäre auch an as Geſetz gebunden, und er wollte ſelbſt Nichts nach ſeiner illkühr vornehmen, was nicht dem Geſetz gemäß wäre; muß er doch wenigſtens ſo viel Gewalt haben, daß er n Gehorſam gegen die Geſetze erzwingen kann. Freylich enn von einem ſolchen König die Rede iſt, welcher nur ach dem Geſetz regieren will, dann iſt die Auflöſung die- r Frage nicht ſchwer. Gewalt muß er alſo allerdings aben; aber dieſe Gewalt muß nur ſo groß ſeyn, daß er ar einen Jeden, und auch ſogar Mehrere, zum Gehor- m zwingen könne, daß er aber durch ſie nicht mächtiger rde, als ſein ganzes Volk. Aus dieſer Urſache haben ch die Alten ihren Wahlkönigen, den Aeſymneten, oder yrannen, Leibwachen gegeben; und auch als Dionyſius ne ſolche Wache von ſeinen Mitbürgern verlangte, rieth er, daß die Syracuſaner demſelben nur ſo viel, als er nöthig hätte, und nicht ſo viel, daß er ſtärker als das Volk würde, verwilligen möchten. 119)

---

[118] Man iſt zu unſrer Zeit wohl ganz von der Idee von Wahlkönigreichen geheilt. Die Philoſophie, und ſelbſt der Menſchenverſtand, mögen gegen die Erbkönigswürde einwenden, was ſie wollen; ſo iſt doch die Bemerkung nicht mehr zu überſehen, daß weniger hohe Tugend in einer Nation dazu gehöre, auch einen ſchlechten und unfähigen König in Schranken zu halten, als einen guten zu wählen.

---

119) Dieſes erzählt Diodor im 13ten Buch, S. 618, und dieſem Geſchichtſchreiber fällt dabey, wie auch wohl jedem Leſer, das Beyſpiel des Piſiſtratus bey. Es erhielt auch Dionyſius nicht mehr als etwa fünf bis ſechs hundert Mann zur Wache, und das waren lauter Bürger. Er warb aber noch viel Lohnſoldaten. — Die Frage: wem die ausübende Macht anzuvertrauen wäre, iſt in der Lehre von den Staats-Conſtitutionen am ſchwerſten zu beantworten. So viel iſt indeſſen gewiß, daß, wenn dem Monarchen, wie hier A. bemerkt, durch die Conſtitution, in Rückſicht auf die Zahl der Soldaten, Schranken geſetzt werden, und wenn die Beſtreitung der Koſten von Landſtänden aus allen Claſſen verwilligt werden muß, alsdann, ſo lange das Volk nicht ſehr verdorben iſt, auch in dieſem Betracht weniger von der Monarchie, als von der Ariſtokratie oder der Demokratie zu beſorgen iſt Welche Schwierigkeiten ſich in dieſem Punct bey der Ariſtokratie ergeben, hat A. ſelbſt in dem Folgenden gezeigt, und die Zeiten des übel geleiteten Lehns-Syſtems haben beynahe ganz Europa mit Beyſpielen von den übeln Folgen einer ſolchen Einrichtung erfüllt. Welche Gefahr aber da zu beſorgen iſt, wo das entſchließende Volk ſelbſt ausführt, das fällt wohl in die Augen.

Sechzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt werden mehrere Gründe gegen die uneingeſchränkte Monarchie angeführt.

Wir wollen nun von den Königen reden, welche unumſchränkt ſind, und Alles thun können, was ſie wollen. Denn ein König, der an das Geſetz gebunden iſt, der gehört, wie ich oben ſagte, zu keiner der Regierungsformen. Da er mehr nicht iſt als ein General auf ſeine Lebenszeit, ſo bekleidet er nur einen Dienſt, dergleichen auch in den Demokratien und Ariſtokratien anzutreffen ſind. Ja mit ſolchen Dienſten verbinden ſogar einige Staaten die ganze obrigkeitliche Gewalt, wie zu Epidamnus und, doch etwas beſchränkter, zu Opunte. [120]

---

[120] Epidamnus, die bekannte Corcyräiſche Kolonie in Macedonien an dem Joniſchen Meerbuſen, oder vielmehr dem Adriatiſchen Meer, welche die entferntere Urſache von dem Ausbruch des Peloponneſiſchen Kriegs geweſen iſt. Thucyd., L. I, C. 24 et 25. Wie die Regierungsform dieſer Stadt eingerichtet war, iſt mir nicht bekannt; nur iſt bekannt, daß ſie vor dem Anfang dieſes Kriegs ariſtokratiſch war, und demokratiſch wurde. Von welcher Zeit Ariſtoteles ſpricht, iſt unbekannt, und wohl unbedeutend. Und eben ſo wenig weiß ich Etwas von der hier angedeuteten politiſchen Einrichtung zu ſagen, welche die ſonſt genug bekannten Opuntiſchen Lokrier gehabt haben ſollen. Uebrigens iſt es, wie ich ſchon bemerkte, ſchwer einzuſehen, warum A. die Könige, deren Regierungsrechte an

Hier reden wir aber von dem eigentlichen Königsrecht, welches ſo unbeſchränkt iſt, daß der König, der es hat, Alles ganz nach ſeiner Willkühr thun kann.

Viele glauben, es laufe gegen die Natur, daß einem Einzigen die Oberherrſchaft über alle Bürger zukommen ſollte, da doch der Staat aus lauter Menſchen zuſammen geſetzt wäre, die gleichen Weſens wären. Denn diejenigen, die von Natur gleich geſchaffen wären, hätten doch gleiche Rechte und gleichen Werth. Und ſo wie es dem Körper ſchädlich wäre, wenn gleiche körperliche Conſtitutionen ſich ungleicher Nahrung und Kleidung bedienten, ſo ſey es auch mit der Ehre; und im entgegen geſetzten Fall dürfe auch das Ungleiche nicht gleich gehalten werden. Deßwegen ſey es gerecht, daß Jeder eben ſo gut zu befehlen habe, als zu gehorchen; und folglich eben ſo gerecht, daß das Regiment unter Allen herum gehe.[121]

---

beſtimmte Geſetze gebunden ſind, nicht für Könige gelten laſſen will, da er doch ſelbſt am Schluß des 14ten Abſchnitts zwiſchen den beyden äußerſten Gattungen von Monarchien noch viele anerkennt, und da ihm auch wohl bekannt ſeyn mußte, daß nicht allein die Nachfolger des Theſeus in Athen, alle, Könige hießen, und doch nach Geſetzen regierten, ſondern daß auch die Macedoniſchen Könige ſelbſt, an deren Hof er ſo lange lebte, an Geſetze gebunden waren, und nicht einmahl im Krieg volles Recht über Leben und Tod gehabt zu haben ſcheinen.

121) Dieſes Argument, das A. öfter braucht und das naive Paine und ſämmtlichen Demokraten oder Demagogen bis zum Ekel wiederſchallen, iſt da, wo von der Staats-Conſtitution die Rede iſt, gar nicht an ſeinem Platz. Die Politik geſteht allerdings Jedermann gleiche Rechte zu, aber ihre ganze Sorge geht dahin, zu finden, wie weit Jeder ſeinen Rechten entſagen

Dieſes wechſelsweiſe Regiment aber ſey ſchon ſo gut als
in Geſetz, weil jede Ordnung für ein Geſetz zu halten wä-
e. 121) Es ſey aber nun beſſer, daß das Geſetz, als daß
gend Einer der Bürger regiere. Und ſcheine es ja räth-
ich, daß Einige über die Andern gebieten: ſo müſſe man
ach dieſem Grundſatz nur Hüter und Diener der Geſetze be-
ellen. 123) Denn ganz könne man freylich nicht ohne Re-

müſſe, damit die bürgerliche Geſellſchaft ihren Zweck am nächſten komme. Dieſe Frage hört hier auf, eine Rechtsfrage zu ſeyn, und wird eine Frage, welche nur die Weisheit und ihre Gehülfinn, die Klugheit, beantworten können. Er hätte dieſe Ideen um ſo weniger verwechſeln ſollen, da er ſelbſt alle Handwerksleute, Tagelöhner und Ackersleute von dem Staats-Regiment ausſchließt, obgleich dieſe, wenn die Frage von dem Recht iſt, unmöglich ausgeſchloſſen werden dürfen. — Ich ſage das, und Alles, was ich noch in dieſem Abſchnitt bemerken werde, gewiß nicht zur Vertheidigung der uneingeſchränkten Monarchie, ſondern nur deßwegen, damit man keine falſchen Argumente gegen ſie brauche. Denn Nichts kämpft mehr für eine Sache, die man widerlegen will, als eine Sophiſterey, wenn ſie durchſcheint. Den Pöbel zu reizen, jugendlichen Demagogen den Mund zu öffnen, dazu ſind dergleichen Dinge gut. Aber wenn, wie Plato ſagt, das Recht eben überall eine heilige Sache iſt: ſo iſt es das gewiß da am meiſten, wenn der Gegenſtand ſo wichtig iſt!

Conring vermuthet zwiſchen den Worten: als zu gebrauchen; und den Worten: und folglich eben ſo u.ſ.w., eine Lücke. Ich ſehe aber nicht, daß Etwas fehlen müſſe.

122) Dieſer Satz wird nur angeführt, um den Hauptſatz: daß das Geſetz, nicht der Menſch, regieren ſoll, mit der ariſtokratiſchen oder demokratiſchen Form zu vereinigen, weil in dieſen auch Menſchen regieren. Daß er ſich aber mit der eingeſchränkten Monarchie eben ſo verträglich ſeye, iſt klar.

123) Daß beynahe in allen Griechiſchen Staaten gewiſſe Obrig-

gierungsämter ſeyn; aber dieſe müßte man nicht auf einen einzigen Kopf ſetzen, weil Alle unter einander gleich wären.

Wollte man aber ſagen, das Geſetz könne nicht Alles beſtimmen; ſo kann ja doch das, was dem Geſetz nicht möglich iſt, wohl auch der Menſch nicht wiſſen.[124] Ein Geſetz, welches Alles gut und zweckmäßig einleitet, kann man ſagen, weiſ't die Obrigkeiten ſchon genug an, wie ſie nach Gerechtigkeit richten und ihr Amt verwalten ſollen; auch zeigt es die Mittel an, wie die Mängel, welche durch die Erfahrung ſich etwa zeigen, verbeſſert, und das eingeführt werden könne, was beſſer ſcheint, als es in den Geſetzen beſtimmt worden iſt.

Derjenige, fahren dieſe fort, welcher die Weisheit ſelbſt zum Regenten machen will, ſetzt Gott und das Geſetz zum König. Aber wer irgend einen Menſchen auf dieſe Stelle ſetzt, muß wiſſen, daß er zugleich Etwas von dem Thier

---

keiten waren, welche Nomophylacten, (Geſetzhüter,) genannt wurden, iſt bekannt. Die Franzöſiſchen Parlamente, welche die königlichen Verordnungen regiſtriren mußten, machten öfter Anſprüche an ſolche Geſetzhüter-Rechte. Nach dem Buchſtaben waren dieſe Anſprüche vielleicht nicht gegründet. Aber hätte der Thron ihnen dieſe Rechte nur in etwas nachgeſehen; er ſtünde noch: oder hätte die Nation ſie nur mit dem zehnten Theil der Energie unterſtützt, in welcher ſie ſich jetzt verzehrt; ſie wäre nicht ſo tief geſunken. A. verſteht indeſſen hier unter Dienern und Hütern der Geſetze alle Arten von Obrigkeiten, die nach den Geſetzen regieren.

[124] Auch hier bemerkt Conring eine Lücke. Und es kann auch wohl ſeyn, daß Etwas ausgefallen iſt. Denn ſo wie die Worte da ſtehen, ſagen ſie in der That Nichts, weil der Menſch in den beſtimmten Fällen allerdings mehr wiſſen kann, als das im Allgemeinen verordnende Geſetz.

das Oberhaupt aufnimmt. [125] Denn die Begierden nd der Zorn verdrehen die Obern und auch die beſten Men- hen. Deßwegen iſt das Geſetz, das keine Leidenſchaft hat, r dieſe Weisheit zu achten.

Das Beyſpiel von den Künſten, das man gegen die egierung der Geſetze anführt, [126] daß nämlich z. B. auch ner nicht nach den Regeln der Aerzte gut heilen werde, ndern daß er des Mannes ſich bedienen müſſe, der die unſt verſteht, ſchicke ſich, ſagen ſie ferner, auch gar nicht rher. Denn die Aerzte überſchritten ihre Regeln nicht s Leidenſchaft, ſondern ſie bemüheten ſich vielmehr, den anken geſund zu machen, um ihren Lohn zu empfangen. ber die Regenten pflegen Vieles aus Gunſt oder Haß zu un. So würde auch ein Kranker, wenn ihm etwa der gwohn einkäme, daß ſein Arzt ihn, weil er von einem ner Feinde beſtochen worden wäre, übel behandle, weit ber ſich nach den Schriften der Aerzte heilen, als ſein Le- n der Kunſt dieſes Mannes anvertrauen wollen. Selbſt Aerzte befragen in ihren Krankheiten andere Aerzte, und Fechtmeiſter andere Fechter, wenn ſie ſich üben, weil ſie, s Furcht vor leidenſchaftlicher Partheylichkeit, ſich ſelbſt ht trauen in ihrer eignen Sache. [127]

---

125) Ungefähr ſo viel, daß Gott und das Geſetz regieren müſſen, ſagt Plato in dem Buch von den Geſetzen, B. IV. S. 713 und folgende. Aber daraus folgt nicht, daß alſo die Ariſtokraten oder das ganze Volk regieren ſollen. Denn wo dieſe die Obermacht haben, regiert nicht Ein Thier, ſondern ganze Parks von Thieren, und dieſe Thiere haben alsdann noch über dies keine andern Hüter, als ſich ſelbſt.

26) Das bezieht ſich auf das Argument der Vertheidiger der Monarchie in dem vorigen Abſchnitt.

27) Hier vermuthet Conring wieder eine Lücke.

Daraus iſt alſo klar, daß, wer das Wahre ſucht, nach dem fragt, was die Wahrheit auf keine Seite beugt. Von dieſer Art iſt aber das Geſetz, das immer gerade in der Mitte ſteht. 128)

Ueber dies iſt auch das, was die Sitten eines Volks beſtimmt, immer noch wichtiger und ſtärker als das, was die geſchriebenen Geſetze gebieten. Wenn alſo auch irgend ein Menſch, der ohne Geſetz regiert, beſſer regieren ſollte, als wer nach dem Geſetz den Staat verwaltet; ſo iſt er doch gewiß nicht beſſer als die, welche nach der Gewohnheit guter Sitten ihr Amt verſehen. 129)

---

128) Auch hier ſoll eine Lücke ſeyn. Mir ſcheint an beyden Orten Nichts zu fehlen; und wer ſich erinnert, daß der Einwurf von dem Arzt in dem vorigen Abſchnitt gemacht worden iſt, wird wohl auch Nichts vermiſſen. Der letztere Satz will nämlich ſagen: So wie der, welcher Argwohn auf den Arzt wirft, ſich lieber mit Schriften der Aerzte behilft, welche ihn freylich nicht ſo gut, als der Arzt ſelbſt, heilen können, aber doch nicht in dem Verdacht eines Verrathes ſtehen; ſo regiert freylich auch das Geſetz nicht ſo gut, als ein vollkommener Menſch, aber doch ſicherer, als ein unvollkommener. Es ſteht alſo in der Mitte.

129) Dieſe Stelle iſt im Griechiſchen etwas dunkel. Ich vermuthe, daß κἂν oder ſo Etwas ausgelaſſen iſt, und überſetze, als wenn es hieße: ὥστε κἂν τῶν u. ſ. w. Uebrigens iſt hier die Frage, die A. nicht hätte überſehen ſollen, allerdings ſchwerer zu beantworten: wo es am meiſten möglich oder wahrſcheinlich iſt, daß man gute Sitten aufrecht erhalte. In der That würde dieſe Frage gegen alle Arten von Monarchien, wo das Beyſpiel einer, im Ueberfluß lebenden, regierenden Familie und ihres Hofgefolges viel Böſes ſtiften kann, entſchieden werden müſſen, wenn nicht in Ariſtokratien und in handelnden Demokra-

Ferner kann auch Einer unmöglich ſo viel ſehen, als Viele. Ein jeder König muß alſo noch Mehrere beſtellen,

---

tien eben ſolche Beyſpiele unter den reichen Privat-Leuten vorkämen, die um deſto gefährlicher ſind, weil Jeder nach dieſen ſich meſſen kann, wogegen da, wo Höfe ſind, doch noch immer Abſtände bleiben. Mir ſcheint deswegen in den Monarchien Nichts nützlicher, als daß dieſe Abſtände bewahrt, und der Unterſchied zwiſchen Hofleuten und Stadtleuten in allem dem, was nur das Privat-Leben betrifft, erhalten werde. Aber es ſcheint mir auch Nichts gefährlicher als eben der Unterſchied, wenn er auf das, was die Staatsverwaltung angeht, ausgedehnt wird, und wenn auch alle höhere Kriegs- und Staatsämter zu einem Eigenthum des Adels gemacht werden.

In Frankreich wäre nie eine ſolche Revolution ausgebrochen, wenn der Adel ſeine Vorrechte bloß auf das große und kleine Levée eingeſchränkt hätte. Aber da man den dritten Stand auch bey den Staats- und Kriegsbedienungen, und ſelbſt da, wo das ganze National-Intereſſe auf dem Spiel ſtand, hintan ſetzen wollte; da mußte endlich Alles brechen. Nicht aber das allein, ſondern auch die hier vorliegende Bemerkung des Ariſtoteles, ſollte in dieſem Stück die Höfe weiſer machen. Denn da es offenbar iſt, daß, wo die Werkzeuge der Regierung gute Sitten haben, immer gut regiert wird, wie der Philoſoph hier bemerkt; ſo ſind auch dieſe Werkzeuge ſicherer aus dem Stand zu nehmen, wo dieſe Sitten eher empor kommen können. Ich weiß wohl, daß der vorige König von Preußen den Bürgerſtand anders beurtheilte. Allein außer dem, daß dieſer Monarch von den Menſchen überhaupt eine ſchlechte Meynung hatte und aus leicht begreiflichen Urſachen wenig an die Tugend glaubte; ſo ruht auch deſſen ganzes Urtheil in dieſem Punct bloß auf der Art von Sitten, welche auf die äußere Ehre gegründet ſind, die nach Montesquieu die Triebfeder der Monarchie ſeyn ſoll. Dieſe Ehre hängt aber von dem Blick des Monarchen ab; ſie kann alſo nicht für Sitte gelten. Die Schudie unter ihm regieren. Was iſt alſo für ein Unterſchied dazwiſchen: ob man gleich anfangs Mehrern die Regierung anvertrauet, oder ob man ſie Einem giebt, der denn doch Mehrere beyziehen muß? 130)

Und dann, wenn die Regierung einem einzigen rechtſchaffenen Mann deßwegen übergeben werden ſoll, weil er vorzüglich gut iſt; ſo ſind doch, wie vorhin ſchon bemerkt worden iſt, immer zwey eben ſo Rechtſchaffene noch beſſer als einer, wie Homer ſagt: „Wenn Zwey zuſammen gehen, u. ſ. w.“, oder wie bey dieſem Dichter Agamemnon

---

ſe der ächten Sitte iſt häusliche, glanzloſe Erziehung und eine arbeitſame Jugend; ihr beſter Lehrer iſt das Bewußtſeyn, daß man ſelbſt ſich zu Allem machen muß, was man werden ſoll. Fand der König, und finden unſre Monarchen die Sitten, die in dieſen Schulen und von dieſem Lehrmeiſter gelernt werden können, bey ihren Bürgern weniger; ſo haben ſie es bloß denen zu danken, die nur geboren werden dürfen, um Alles zu ſeyn. Die Vorrechte, welche die Höfe dieſen zu Allem Gebornen geben, lähmen den Geiſt ihres Volks, dämpfen den Muth ſeiner tapfern Jünglinge, machen ſeine Gelehrten oft kriechend, oft illiberal, oft demagogiſch, und legen ſelbſt den beſcheidenen, weiſern Patrioten überall Etwas in den Weg, wenn ſie den Demagogen die Spitze bieten wollen.

Ich bin überzeugt, daß alle die Beſorgniſſe von Revolutionen in Deutſchland auf Ein Mahl abgeſchnitten werden könnten, wenn die Regenten die Adelsvorrechte nur auf Kammerherrn-Schlüſſel und Hof-Etiquetten einſchränkten, in bürgerlichen und Militär-Aemtern aber das erprobte bürgerliche Verdienſt dem adeligen Verdienſt ganz gleich ſtellten.

130) Dieſes iſt eine bloße Sophiſterey. Denn es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen Mit-Regenten und Rathgebern. Stiftet die Monarchie irgend wo etwas Gutes, ſo iſt es darin, daß ſie Menſchen, die nie einig werden können, einig macht.

ünſcht: „O, hätte ich nur Zehn wie dieſen an meiner
eite!“ 131)

Auch pflegt in mehrern Staaten die Regierung, gleich
em Richter, in den Fällen zu entſcheiden, in welchen
as Geſetz unmöglich zur völligen Richtſchnur dienen kann.
icht als ob das Geſetz nicht doch immer der beſte Regent
äre; denn ſo weit das Geſetz eine völlige Beſtimmung
nthalten kann, zweifelt Niemand, daß es am beſten re-
iere: ſondern, weil es nur in einigen Fällen möglich iſt,
aß das Geſetz entſcheidend genug ausgedruckt ſey, in
ndern nicht. Das iſt die Urſache, warum man zweifelt:
b das beſte Geſetz regieren könne, oder ob nothwendig
em beſten Mann die Regierung anvertraut werden müſſe.
nd in ſo fern iſt es freylich richtig, daß das Geſetz über
ie Gegenſtände, welche einzeln berathſchlagt werden müſ-
n, unmöglich entſcheiden kann.

---

131) Die erſte Stelle iſt von dem Diomedes entlehnt, als er des Nachts in das Lager der Trojaner gehen ſollte. Wenn Zwey zuſammen gehen, ſagt der Held, ſo ſieht oft Einer eher als der Andere, wo ein Vortheil zu erhalten iſt; geht aber Einer allein, und er ſähe auch ſelbſt ſeinen Vortheil, ſo iſt er doch nicht ſo eifrig und kann ſich nicht ſo gut helfen. Iliade, B. X. V. 224. Die andere Stelle ſteht im 371ſten Vers des 2ten Buchs der Iliade. Dieſe Stelle iſt aber übel angebracht, denn nur wenig Tage vorher hätte Agamemnon zehn Neſtor eben ſo wenig angehört, als er den einzigen anhörte. Aber der Eine wäre damahls genug geweſen, wenn er ſich nicht bloß begnügt hätte, zu haranguiren. Denn auch die abſoluteſten Monarchen werden in Schranken gehalten, wenn die würdigen und brauchbaren Männer ihre Dienſte zu ungerechten Handlungen verſagen. Und keine Regierungsform wird einer Monarchie vorzuziehen ſeyn, in welcher ganze Collegia zu ſo Etwas ſtandhaften Muth genug beſitzen.

Diejenigen, welche ſich gegen die Monarchie erklären, behaupten aber auch das nicht; ſondern ſie ſagen nur, es ſollte nicht Einer, ſondern Mehrere ſollten das Recht, die Geſetze zu ergänzen, in ihren Händen haben. Jeder Regent, den das Geſetz wohl und gut gezogen hat, wird freylich immer richtig über daſſelbe urtheilen; aber das wird doch wohl nicht geſagt werden können, daß Einer mit zwey Augen und mit zwey Ohren beſſer erkennen, und in der Ausführung mit zwey Händen und zwey Füßen fertiger handeln ſollte, als Viele, die viel Augen, Ohren, Hände und Füße haben. Selbſt die Monarchen müſſen ja ſo viel Augen, Ohren, Hände und Füße von Andern borgen. 132) Denn ſie ziehen ja Alle an ſich, welche ihnen und ihrer Regierung zugethan ſind, und geben ihnen Theil an der Regierung; diejenigen aber, welche ihre Freunde nicht ſind, ſchließen ſie nach dem Geiſt dieſer Form aus. Sind nun aber ihre Räthe ihre Freunde, ſo ſind ſie auch Freunde ihrer Regierung. Aber Freunde ſind einander gleich. Glaubt nun ein Monarch, daß er dieſe, die ihm gleich ſind, mit zu der Regierung ziehen müſſe; ſo geſteht er ja ſelbſt, daß, wo Viele einander gleich ſind, ſie auch Alle regieren müſſen. 133)

---

132) Das iſt wieder eine Sophiſterey. Denn die Freunde auch der uneingeſchränkten Monarchie läugnen gar nicht, daß ein Monarch Mehrere befragen, ſeine Befehle von mehrern Händen und Füßen ausführen laſſen müſſe. Sie ſuchen den Hauptvortheil dieſer Form nur darin, daß ein einziger Regent immer mehr Einheit in Rathſchläge und Ausführung bringen könne.

133) Das iſt abermahls eine Sophiſterey, die mit dem Wort: Freund, ſpielt, womit die Griechen die Räthe der Monarchen

Dieſes iſt denn ungefähr das, was wider die uneingeſchränkte Monarchie geſagt zu werden pflegt.

Siebzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Der Philoſoph zeigt die Häßlichkeit der Tyranney, giebt aber einen einzigen Fall an, in welchem die unbeſchränkte, an Deſpotismus grenzende, Monarchie gerechtfertigt werden könne; und ſelbſt dieſe Nachgiebigkeit ſcheint bloß die Rückſicht auf ſeinen Eleven erpreßt zu haben.

Dieſes mag denn nun in manchen Rückſichten richtig ſeyn, in manchen iſt es aber doch nicht richtig. Denn es giebt auch eine Deſpoten-Regierung, und eine Monarchen-Regierung, und eine republikaniſche Regierung, welche ihrer Natur nach gerecht und nützlich ſind. [illegible]) Nur die Tyran-

---

und der Tyrannen zu benennen pflegten. Der Mißbrauch, den A. an dieſer Stelle von dieſem Wort macht, iſt klar. Er hat ſich in ſeiner ganzen Philoſophie, ſogar in dem ſpeculativen Theil derſelben, oft dergleichen unlogiſche Wortſpiele erlaubt.

[illegible]) Dieſe Stelle wird wegen des [illegible] gewöhnlich ſo überſetzt: Es giebt aber Menſchen, die von Natur für das Deſpotiſche, Monarchiſche, Republikaniſche gemacht ſind. Ich ſehe aber nicht, worauf alsdann das [illegible] ſich beziehen könnte. Ich nehme alſo dieſe Worte im abſoluten Sinne, und würde dem Wort nach überſetzen: Es giebt ein Deſpotiſches, ein Monarchiſches u. ſ. w. Die Beſorgniß, daß ich der Sprache Gewalt anthun würde, wenn ich ſo überſetzte, hat ney iſt nicht in der Natur gegründet, ſo wie alle andere verdorbene Staatsverfaſſungen ihr auch nicht gemäß ſind. 135)

mich genöthigt, anders, aber doch in eben dem Sinn, zu überſetzen. Eine andere Schwierigkeit iſt mir aber wichtiger. Ich glaube nämlich, daß A. ſtatt des βασιλευτὸν geſagt hat: ἀριστοκρατικὸν. Denn zum erſten hat er gleich hierauf dieſen Satz auf Königsthum, Ariſtokratie und Republik, als die drey ächten Formen, angewendet. Zum andern ſehe ich nicht, welchen Unterſchied er zwiſchen Deſpotie und Monarchie an dieſer Stelle machen kann. Er kann unter Deſpotie nicht Tyranney verſtehen, denn dieſe hielt er gleich in dem Folgenden für ungerecht in allen Fällen. Er kann auch keine uneingeſchränkte Monarchie darunter verſtehen, denn ſonſt würde er unter dem folgenden Wort: Monarchie, die eingeſchränkte verſtehen, und dieſe hält er für keine beſondere Form. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daß er ſtatt δεσποτικὸν, oder βασιλευτὸν, ἀριστοκρατικὸν geſagt hat.

Immer wird es jedoch ein groſer und wichtiger Mangel in des A. Politik bleiben, daß er, wie ich vorhin ſchon bemerkt habe, von der, in etwas groſen Staaten allein anwendbaren, beſchränkten Monarchie Nichts geſagt, ſondern ſie aus der Claſſe der reinen Staatsformen ausgeſchloſſen und durchaus mit dem Lacedämoniſchen Erb-Generalat verglichen hat.

135) Man wird ſich erinnern, daß A. die Tyranney von der uneingeſchränkten Monarchie dadurch unterſchied, daß der Tyrann bloß ſich, der Monarch, auch wenn er unbeſchränkt regiert, das Ganze doch immer zum Zweck habe.

Auch wird man ſich erinnern, daß A. vorhin in dem 15ten Abſchnitt die beyden Aeuſerſten des Königsthums, nämlich das Lacedämoniſche und das öconomiſche, oder in unſrer Sprache, das Domanial- oder cameraliſtiſche Königsthum, durchgehen wollte. Das erſte Aeuſerſte hat er bisher betrachtet, indem er, wie ich ihn wenigſtens verſtehe, ſtatt des Spartaniſchen beſchränkten Königsthums die abſolute Monarchie der mn nach dem, was wir bisher geſagt haben, iſt es we- r nützlich noch gerecht, daß in einer Geſellſchaft gleich- iger und gleicher Menſchen ein Einziger Herr von Al- n ſey: es mag nun ſeyn, daß außer ſeinem Willen kein ieg in dem Staat vorliege, oder daß der Staat Geſetze ade; 136) es mag ſeyn, daß ein Guter unter Guten, oder aß ein Nichtswürdiger unter Nichtswürdigen herrſche. uch iſt eine ſolche Tyranney nicht einmahl dann gerecht, enn der Tyrann wirklich tugendhaft und im moraliſchen erth der Beſte wäre, ausgenommen in Einem Fall nur, uf eine gewiſſe Art, wovon künftig noch gehandelt werden ll, und wovon in dem Vorhergehenden ſchon Etwas vor- ekommen iſt. 137)

Vorerſt muß ich aber nun erklären, was denn mo- rchiſch, ariſtokratiſch, republikaniſch iſt. 138)

Unterſuchung unterſchob. Hier nun kommt er auf die zweyte Frage, von dem hausväterlichen Königthum, das er, und nicht mit Unrecht, als eine Tyranney darſtellt.

136) Nämlich ſolche, welche der Tyrann ſelbſt ſeines Vortheils wegen giebt oder befolgen läßt. Man darf aber, wenigſtens nach Ariſtoteles Sinn, mit dieſer Art von Herrſchaft nicht die ehemahlige Deutſche Herrſchaft der Reichsſtände über ihre Leibeignen verwechſeln, denn dieſe wäre, nach ihm, bloß eine Hausherrſchaft über Iloten oder Peneſten; ſondern er ſetzt freye Menſchen voraus.

137) Vermuthlich am Schluß dieſes Abſchnitts und vorher in dem 13ten Abſchnitt.

138) A. ſucht nun das Monarchiſche, Ariſtokratiſche und Republikaniſche nicht mehr in dem Verhältniß der Gerechtigkeit an ſich, ſondern im Verhältniß mit derjenigen Gerechtigkeit, welche einen ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Vertrag voraus ſetzt. Man muß aber keine Erklärung dieſer Formen

Monarchiſch iſt die Geſellſchaft von Menſchen, welche ihrer Natur nach es ertragen kann, daß ein vorzügliches Geſchlecht über ſie regiere.

Ariſtokratiſch iſt die Geſellſchaft von freyen Menſchen, welche ihrer Natur nach es ertragen kann, daß eine gewiſſe Anzahl vorzüglicher Männer über ſie die Staatsgewalt verwalten.

---

erwarten, ſondern bloß eine Anzeige ihres Verhältniſſes gegen die Glieder der Geſellſchaft; und auch dieſe iſt um ſo dürftiger ausgefallen, da A. nicht auf die Lage der Umſtände zurück ſieht, welche die Nationen zu Regierungsformen beſtimmen, die ſie oft gar nicht verlangten. Athen fiel nach dem Tod des beſten aller Könige, des Codrus, in eine Ariſtokratie. Rom wurde nicht durch den Werth ſeiner Bürger, ſondern um ihrer Schlechtigkeit willen, demokratiſch, und nicht aus Wahl, ſondern aus Noth, monarchiſch. In neuern Zeiten würde Holland immer Spaniſch oder Oeſtreichiſch geblieben ſeyn, und die Schweiz immer Oeſtreichiſch, wenn der Druck länger zu ertragen geweſen wäre. Die Americaniſchen Kolonien wären, ungeachtet ihrer drückendſten Handlungs-Beſchränkung, Englands gehorſame Unterthanen geblieben, wenn man ſie mit Abgaben verſchont hätte. Dänemark und Schweden hätten ihre Formen nie geändert, wenn der Ariſtocratismus nicht Alles allein hätte ſeyn, haben und genießen wollen. Selbſt Frankreich würde, wenn der ſchlechteſte aller Menſchen nicht auch der feigſte und unverſtändigſte geweſen wäre, nur einem andern König gedient haben. Die politiſchen Ereigniſſe laſſen ſich ſo wenig als die Wetterveränderungen unter beſtimmte Regeln bringen. Oder wer wollte ſagen, wie ich vorhin ſchon bemerkt habe, daß, weil Holland Philipp den Zweyten nicht tragen konnte, Holland keinen König tragen könnte, nun keinen Statthalter, und doch Frankreichs Joch tragen konnte? wer, daß Frankreich, das Ludewig den Eilften und Dreyzehnten, und

ublikaniſch endlich iſt die Geſellſchaft vieler tap-
ſtreitbaren Männer, die geſchickt ſind zum Re-
d zum Gehorchen, und die es leiden mögen, daß
rung den Wohlhabenden nach ihrer Würdigkeit
emäßheit des Geſetzes übertragen werde.
n nun irgend wo in einem Staat ein ganzes Ge-
oder unter den Uebrigen auch nur Einer ſo vor-
n ſeinem innern Werth der Tugend wäre, daß er

ierzehnten und Funfzehnten getragen, und den verle-
n Großen, den leztern den Vielgeliebten genannt hat,
en das Frankreich Ludwig den Sechzehnten und eine
über tauſend Jahre getragene Monarchie nicht tra-
önnte! Es ſchmeichelt den Nationen, wenn ſie ſich
en, daß ihre eigne Energie ihnen ihre Formen ge-
habe. Aber wenn man die Geſchichte aller Revo-
n anſieht, ſo hat dieſe Energie immer anfangs gar anders
gezielt. Englands größte Energie erwarb ihm, nach-
ie Nation die grauſamſten Könige getragen hatte, nur
Tyrannen. Und hätte die Irreligion eben ſo gut einen
igungspunct wie der Fanatismus, ſo würde Frank-
r einen Kopf wie Cromwells gebraucht haben, um ſeine
des Vaterlandes in ein noch härteres Joch zu ſpannen.
was alſo A. in dem Folgenden ſagt, ſcheint mir nur
cht vor tiefern Unterſuchungen, welche dieſer Gegenſtand
erdient hätte, und welche dieſem Philoſophen, wenn er
ſeine Staatsformen-Beſchreibung von etlichen berü-
Staaten mit einem Rückblick auf die Geſchichte geſchei-
t, nicht ſehr ſchwer hätte werden können. Auch ſcheint
, was er hier mehr hinwirft als ſagt, ſelbſt vergeſſen,
ens nicht mehr geachtet zu haben, wenn er in den fol-
Büchern von Erhaltung der Staatsformen und von
-Revolutionen ſpricht.

in demſelben allen den Werth der Andern überträfe, dann iſt es recht, daß ein ſolches Geſchlecht oder ein ſolcher Mann die königliche Gewalt erhalte, und Herr von Allem und Allein-Regent des ganzen Staats werde.[139] Denn das iſt nicht allein der Gerechtigkeit gemäß, welche alle diejenigen, die ſich ein Geſchäft daraus machen, die Staatsformen zu beſtimmen, gleich im Auge haben, es mögen nun dieſe ariſtokratiſch, oligarchiſch oder demokratiſch ſeyn, weil Alle auf vorſtechenden Werth ſehen, obgleich nicht in der nämlichen Eigenſchaft, ſondern in denen, wovon wir vorher geſprochen haben. Ein ſolcher vorſtechender Menſch

---

139) Dieſe Periode und der folgende ganz ekelhafte Reſt dieſes Abſchnitts ſcheinen mir eine unſchickliche Heucheley, oder was die Juriſten eine *Clauſula ſalvatoria* nennen, zu Gunſten Alexanders oder aus Furcht vor ihm, zu ſeyn. Daß A. hier dem vorſtechenden Menſchen, den er voraus ſetzt, wirkliche tyranniſche Gewalt zuſchreibe, beweiſen die Worte: κύριον εἶναι πάντων, Herr von Allem ſeyn, welche er in eben dieſem Abſchnitt auch von dem Tyrannen gebraucht hat. Wie konnte er nun, nach dem, was er gegen den Tyrannen ſagte, ſich noch ſo Etwas zu ſagen erlauben? Wie konnte er, da er das Weſen des Tyrannen darin ſucht, daß dieſer nur auf ſeinen eignen Vortheil ſehe, ſein Ideal in dieſe Categorie ſetzen? Wie konnte er endlich, da er in der Beſchreibung des Monarchen, die ich aus ſeiner Ethik bey der 47ſten Anmerkung anführte, das Bild des Monarchen ſchon ſo nahe an die Gottheit erhob, nun noch etwas Höheres denken? Mir ſcheint dieſe ganze Stelle einer von den groben Widerſprüchen, die faſt immer zu bemerken ſind, wenn ein Philoſoph den Hofmann ſpielen will. Und beſchämt das den Ariſtoteles ein wenig, daß er dieſe Rolle ſpielen wollte; ſo dient es doch auch wieder zu ſeiner Entſchuldigung, daß er ſie ſo ſchlecht ſpielte.

ewiß nicht, daß man ihn aus der Welt ſchaffe,
us dem Staat vertreibe, oder durch den Oſtra-
f gewiſſe Zeit entferne; noch kann ihm zugemu-
n, daß er nur regiere, wenn die Reihe an ihn
Denn das Ganze kann nie geringer ſeyn als die
d wer ſo Ganz iſt in dem Menſchenwerth, wür-
n er nicht ganz oben ſteht, herab gewürdigt zu
en. Es bleibt alſo Nichts übrig, als daß Alle
chen vollkommenen Menſchen ſich unterwerfen,
Er nicht bloß etwa Theil an der Regierung neh-
ern daß ſie ganz auf ſeine Schultern gelegt werde.
Das iſt es nun, was wir von der monarchiſchen
waltung zu ſagen hatten, und von ihren Ver-
iten; ob ſie einigen Staaten gut ſey, oder nicht,
ſern ſie dieſes ſey, oder jenes.

Achtzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

ehlung deſſen, was bisher abgehandelt worden iſt, und
rgang auf die Unterſuchung der Mittel, wodurch eine
Staatsverfaſſung gegründet und erhalten werden ſoll.

---

aben geſagt, daß es dreyerley Gattungen von
erfaſſungen gebe. Unter dieſen iſt offenbar die-
e beſte, welche von dem beſten Menſchen verwal-
. Das iſt nun in den Staaten zu erwarten, wo
r Einer unter Allen, oder Eine Familie, oder eine
nzahl von Staatsgliedern, alle Andere an Men-

ſchenwerth übertrifft, in der Maaße, daß jene Vorſtechenden ſo regieren, die Geringern aber ſo gehorchen, wie es ſeyn muß, wenn die Glieder dieſes Staats glücklich leben ſollen.

In den vorher gehenden Abſchnitten haben wir gezeigt, daß die Menſchentugend und die Bürgertugend, wie ein wohl eingerichteter Staat ſie fordert, ganz die nämlichen ſeyen. Es iſt auch offenbar, daß ſo wohl in der Ariſtokratie als in der Monarchie ein rechtſchaffener Mann durch die nämlichen Mittel und auf die nämliche Weiſe, wie er ſelbſt dieſen Werth erhalten hat, auch den Staat wohl einrichten wird, indem eben die Sitten und eben der gute Sinn dazu gehören, ein guter Mann zu werden, als diejenigen ſind, welche erfordert werden, wenn Einer ein guter König oder ein guter Staatsmann ſeyn ſoll.

Da wir nun dieſes bisher aus einander geſetzt haben, ſo wollen wir nun einen Verſuch machen, zu unterſuchen: wie die beſte Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen und zu begründen ſeyn möchte; denn dahin führet uns nun die Ordnung dieſer Betrachtung.

Ende der erſten Abtheilung.

Ariſtoteles
Politik
und
# ragment der Oeconomik

Aus dem Griechiſchen überſetzt
und
it Anmerkungen und einer Analyſe
des Textes verſehen

von
J. G. Schloſſer.

Zweyte Abtheilung.

Lübek und Leipzig
bey Friedrich Bohn
1798.

Universitäts-Bibliothek München

Viertes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

r Philoſoph bemerkt in dieſem Abſchnitt, daß die Politik ſich
icht bloß mit der Erfindung irgend eines Ideals von einem
uten Staat beſchäftigen müſſe; ſondern daß ſie, ſo wohl ab-
olut als unter gegebenen Umſtänden, die möglichſt beſte Verfaſ-
ung zu finden lehren, und die Geſetze, welche ſich für eine
ede ſchicken, aufſuchen ſoll.

einer jeden Kunſt und Wiſſenſchaft, welche nicht bloß
lne Gegenſtände betreffen, ſondern welche ein vollſtän-
s Ganzes umfaſſen ſoll, gehört nothwendig, daß in
lben unterſucht werde, was ſich zu einem jeden Gan-
welches ihr Object iſt, ſchickt oder nicht. Bey der
naſtik z. B. muß man nicht allein unterſuchen, wel-
an ſich die beſte wäre, ſondern auch, welche dieſem
jenem gegebenen Körper am gemäßeſten iſt. Denn
den geſchickteſten Körper, der am beſten gebauet iſt,
t ſich der höchſte Grad dieſer Kunſt. Aber es giebt
einen gewiſſen Mittelgrad derſelben, welcher nur im

Durchſchnitt auf Alle anwendbar iſt; und auch der gehört in die Gymnaſtik. Ja, geſetzt, es wollte irgend Einer nicht einmahl einen vorzüglichen Grad der Kunſt und der Kenntniß der Gymnaſtik erlernen; ſo muß der Lehrer doch auch im Stand ſeyn, ihn nur ſo weit zu führen, als er gehen will. Eben das iſt der Fall in der Arzeneykunſt, in der Schiffsbaukunſt, in den Handwerken und in andern Künſten auch. Eben ſo muß denn auch die Politik nicht allein die höchſte vollkommenſte Staatseinrichtung darlegen, und ſich bloß begnügen wollen, anzugeben, welche, in ſo fern von außen Nichts in dem Weg liegt, die beſte und vortrefflichſte iſt; ſondern ſie muß auch lehren, welche, unter gegebenen Umſtänden, am beſten angewendet und eingeführt werden kann.¹) Denn bey ſehr vielen Staaten iſt es unmöglich, daß man ihnen die beſte Verfaſſung gebe. Ein Geſetzgeber und ein ächter Politiker müſſen alſo nicht allein wiſſen, welches die vollkommenſte Staatsverfaſſung iſt; ſondern ſie müſſen auch wiſſen, welche, den vorkommenden Umſtänden und Verhältniſſen nach, die beſte iſt. Sie müſſen ſogar, wenn ſchon eine ſolche Verfaſſung da wäre, ſie beurtheilen, und einſehen können, wie ſie einzurichten wäre, wenn ſie nicht ſchon da ſtünde, und was man thun müſſe, daß ſie ſich in ihrer jedesmahligen Lage am längſten erhalten könne; wenn nämlich ihnen etwa ein Staat vorkäme, der nicht allein keine gute Verfaſſung hätte und dem es an den nöthigen Bedürfniſſen mangelte, ſondern welcher auch ſelbſt nach den Umſtänden, in welchen er ſich befindet,

---

1) A. iſt in einer ziemlich einfachen Sache ſehr weitläuftig. Man ſieht leicht, daß er ſonderlich den Plato im Auge gehabt haben mag.

nicht einmahl ſo gut eingerichtet wäre, als er es ſeyn könnte.

Ferner muß der Politiker auch anzugeben wiſſen, welche Verfaſſung ſich auf jeden Staat, im Durchſchnitt genommen, am beſten ſchickt. Denn Viele, die über die Politik ſchreiben, pflegen bey manchem Guten, das ſie angeben, doch ſo Vieles, das nicht anwendbar iſt, vorzuſchlagen! Man muß alſo nicht ſo wohl die beſte Verfaſſung aufſuchen wollen, als vielmehr eine, die möglich iſt, die ſich leicht einführen ließe, und die auf die gewöhnlichſten Fälle angewendet werden kann. ²) Nun idealiſiren aber Einige lauter ſehr künſtliche Einrichtungen, die viel Aufſicht und Wachſamkeit zu ihrer Erhaltung fordern. Andere wollen, um eine unbeſchränktere Gemeinſchaft einzuführen, ³) Alles umſchaffen und neu machen, und ziehen

---

²) Daß A. dieſen großen Anſprüchen an den Politiker ſelbſt nicht Genüge leiſten konnte, wird man ſich wohl vorſtellen. Die Abſicht, welche er ſich vorgeſetzt hat, veranlaßte indeſſen viel gute Bemerkungen, und ungleich brauchbarer würde die Sammlung von etlichen hundert Staatsverfaſſungen, welche er beſchrieben hat, auch noch für unſre Zeiten ſeyn, wenn von denſelben mehr als einige dürftige Fragmente gerettet worden wäre. Denn eine Politik in dem Sinn, wie A. ſie hier angiebt, läßt ſich nur durch Erfahrung erlernen, und deswegen hätte A. in der Stelle, welche ich in der Vorrede aus dem Schluß ſeiner Ethik angeführt habe, die ächt-practiſchen Staatsmänner nicht für unfähig halten ſollen, eine Politik zu ſchreiben.

³) μᾶλλον κοινήν τινα λέγοντες. Ich kann dieſe Worte nicht anders verſtehen, als ſo wie ich ſie überſetzt habe. Auch ſehe ich, daß Heinſius ſie in ſeiner Umſchreibung eben ſo verſtanden hat. Alii, ſagt er, qui magis populares eſſe volunt, communem magis quaerere videntur. In der That aber läßt ſich

deßwegen etwa die Spartaniſche Staatsverfaſſung, oder ſonſt eine, allen andern vor. Aber ich halte dafür, man muß eine ſolche Ordnung einführen, welche, weil ſie den gegenwärtigen Verhältniſſen gemäß iſt, Allen leicht angenehm gemacht werden kann, und in welche Alle ſich ohne große Mühe ſchicken können. Denn es iſt gewiß eben ſo ſchwer, einem Staat eine beſſere Einrichtung zu geben, als ihn neu anzulegen; ſo wie es ſchwerer iſt, anders lernen, als ganz von friſchem lernen.

Es muß alſo, wie ſchon geſagt worden iſt, der Politiker auch einem jeden Staat, nach den Verhältniſſen, in welchen er ſich befindet, wieder aufzuhelfen im Stande ſeyn. Das iſt aber nicht möglich, wenn ihm die verſchiedenen Arten der Staatsverfaſſungen nicht bekannt ſind.

Nun ſind Einige der Meinung, es gäbe nur Eine Art der Demokratie, und nur Eine der Oligarchie. a) Das iſt aber falſch, denn man muß auch auf die Unterſchiede der Verfaſſungen in jeder beſondern Form und auf die verſchiedenen Arten ihrer Vermiſchung ſehen. Alsdann muß man wiſſen, welches die beſten Geſetze ſind, die ſich zu jedem Staat am beſten ſchicken. Denn die Geſetze müſſen, wie überall geſchieht, immer mit der Verfaſſung des

---

das auf die Lacedämoniſche Staatsverfaſſung, deren A. hier gedenkt, nicht wohl anwenden. Denn wenn auch gleich die Lebensweiſe der Spartaner in den ältern Zeiten ſehr populär geweſen iſt, ſo war es doch ihre Regierungsverfaſſung gar nicht, zumahl ſeitdem die Volksſchlüſſe den Senat nicht mehr banden. Eben ſo gut könnte man Venedig, wegen der Masken-Popularität, hier anführen.

a) Die verſchiedenen Unterarten dieſer Formen werden in dem Folgenden aus einander geſetzt.

taats in ein Verhältniß geſezt werden und ſich nach
eſer richten, nicht dieſe nach jenen.

Die Staatsverfaſſung beſteht in der Ordnung des
egiments, aus welcher zu erkennen iſt: wie die Aemter
eſezt werden ſollen, wer das Oberhaupt ſeyn ſoll, und
as der Zweck der ganzen Geſellſchaft iſt.[5] Die andern,
on den Grundgeſezen der Conſtitution verſchiedenen, Ge-
ze ſchreiben den Staatsbedienten, die nach den Grund-
eſezen beſtellt ſind, vor: wie ſie ihre Aemter verwalten
llen, und wie diejenigen, welche ihre Grenzen überſchrei-
n, in Schranken zu halten ſind.[6] Alſo iſt leicht einzu-
hen, daß die Kenntniß des Unterſchiedes der Verfaſſun-
en und der Verhältniſſe einer jeden auch zu der Geſezge-
ung gehört. Denn unmöglich können die nämlichen Ge-
ze in allen Oligarchien oder in allen Demokratien Plaz
nden, wenn es anders wahr iſt, daß dieſe Formen ver-
chiedene Arten unter ſich begreifen, und nicht alle Demo-
ratien oder Oligarchien einerley demokratiſche oder oligar-
hiſche Einrichtung haben.

---

5) Der Zweck des Staats iſt wohl nicht aus ſeiner Conſtitution zu erkennen.

6) Das ſcheint mir unrichtig. In den Demokratien der Alten, wohl auch der Neuen, gehörte die Ordnung, wie die Staatsdiener beſtraft und in Ordnung gehalten werden ſollen, allerdings in der Conſtitution. Denn höchſt wichtig iſt ſelbſt dem V. die Frage: ob die Staatsdiener von ihrer Amtsführung Rechenſchaft zu geben haben, und vor wem. Indeſſen will A. hier nicht ſo wohl die gemeinen Geſeze von den Conſtitutions-Geſezen beſtimmt unterſcheiden, als vielmehr nur bemerken, welchen Einfluß dieſe auf jene haben müſſen. Die Grenzen ſind im Allgemeinen nicht anzugeben, weil ſie von dem Umfang der Rechte des Staats-Oberhaupts abhängen.

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt wird bemerkt, daß auch die von den beſten Staatsformen unterſchiedenen Abweichungen, den Graden nach, unter ſich verſchieden, und eine doch beſſer als die andern wäre. Am Schluß legt der Philoſoph die Methode vor, welche er befolgen will.

In der erſten Betrachtung haben wir drey Staatsformen aus einander geſetzt: die monarchiſche, ariſtokratiſche, und den Bürgerſtaat. Hierauf haben wir die Abartung einer jeden betrachtet, nämlich: die Tyranney, als eine Abart der Monarchie; die Oligarchie, als eine Abart der Ariſtokratie; das Pöbel-Regiment, als eine Abart des Bürgerſtaats. *)

Von den erſten beyden, der Ariſtokratie und der Monarchie, haben wir geſprochen; denn wenn man von der beſten Regierungsform ſpricht, ſpricht man zugleich auch von den Formen, welche mit dieſen Nahmen bezeichnet werden, denn beyde wollen, daß die Regierung den Beſten in die Hand gelegt werde. Auch den Unterſchied von beyden haben wir angegeben; und was dazu gehört, daß eine Regierung monarchiſch ſey, iſt ebenfalls erklärt worden. **)

Nun iſt noch übrig, von derjenigen Form zu reden, welcher eigentlich der gemeine Nahme einer Staatsform

---

*) Nämlich in dem 7ten Abſchnitt des 3ten B.

**) Im 12ten Abſchnitt des 3ten B. bis zu Ende des Buchs. Denn wenn gleich A. in dieſen Stellen nicht beſonders von der Ariſtokratie ſpricht, ſo ſetzt er ſie doch im 13ten und 16ten Abſchn. dem Königthum entgegen und vergleicht beyde mit einander.

mmt, nämlich von dem Bürgerſtaat, und von den
rten der Staatsformen: der Tyranney, Oligarchie,
dem Pöbel-Regiment oder der Demokratie. Es iſt
bar, daß auch unter dieſen Abarten eine ſchlechter iſt
die andere. Denn diejenige Form, welche von der
n und göttlichſten abgeartet iſt, muß die ſchlechteſte
. Das Königthum aber muß entweder bloß eine Nah-
Monarchie ſeyn, und keine wahre, oder dieſe Form
dert in dem Einen, der König ſeyn ſoll, hohen Vor-
vor allen Andern. Es muß alſo die Tyranney, welche
ſchlechteſte Regierungsart iſt, von der beſten Staats-
am weiteſten entfernt ſeyn. v) Die zweyt-ſchlechte
ie Oligarchie, denn auch dieſe iſt von der Ariſtokratie
unterſchieden. Endlich folgt die Demokratie; dieſe iſt
nur mäßig von der regelmäßigen Form entfernt.

Schon vor mir hat Jemand dieſe Erklärung angege-
, aber er hat die Sache anders angeſehen. Er meint
lich: wenn alle, auch diejenigen Staatsformen, welche
der Regel abweichen, gut wären; ſo wäre doch z. B.
en eine gute Oligarchie, immer, auch eine gute De-
ratie die ſchlimmſte: wären aber alle ſchlimm, ſo
e doch dieſe noch die beſte. w) Wir aber halten alle

) Dieſe Beſchreibung des Königthums bezieht ſich theils auf die
Stelle der Ethik, welche ich in der 47ſten Anmerkung zum
3ten Buch angeführt habe, theils auf das, was im 13ten und
17ten Abſchn. des 3ten B. geſagt worden iſt.

) Ariſtoteles zielt hier auf die Meinung des Plato im Politikus,
wo eben das, p. 303 Ed. Serr., geſagt wird.

Die Bemerkung des A. iſt aber ſo unbedeutend, daß ſie
nur zum Beyſpiel dient, wie wenig dieſer Philoſoph irgend Et-
was, das Plato je geſagt hat, ungetadelt vorüber gehen laſſen

Formen, die von der Regel abweichen, immer für ſchlecht, und glauben, daß z. B. keine Oligarchie beſſer als die andere ſeyn könne, ſondern daß einige etwa nur weniger ſchlimm ſeyn mögen. — Doch wir wollen uns jetzt bey dieſer Unterſuchung nicht länger aufhalten.

Wir wollen nun zuerſt unterſuchen: wie vielerley Verſchiedenheiten in einer jeden dieſer Formen man annehmen könne. [Denn es giebt mehrere Gattungen der oligarchiſchen und der demokratiſchen Form.] Hierauf wollen wir ſehen, welche die gewöhnlichſten und, nach den regelmäßigen Formen, die beſten ſeyn möchten; nachher, wenn es irgend eine Ariſtokratie gebe, die gut eingerichtet und auf die meiſten Staaten anzuwenden wäre, wie dieſe beſchaffen ſeyn müſſe; endlich, welche von den andern Formen jedem am meiſten angemeſſen ſey. Denn es kann wohl ſeyn, daß ſich für einige die Demokratie beſſer ſchicke als die Oligarchie, bey andern umgewandt. Wenn wir dieſes unterſucht haben, wollen wir überlegen: wie man jede dieſer Formen am füglichſten einrichten könne, nämlich die verſchiedenen Unterarten der Demokratie und der Oligarchie. Und wenn wir nun alles das, ſo viel möglich, kurz durchgegangen haben, wollen wir noch verſuchen, die Krankheiten dieſer Staatsformen und ihre Cur-Arten, ſo wohl im Allgemeinen als im Beſondern, und auch die Urſachen, woher dieſe Gebrechen entſtehen, zu ergründen.[11]

---

könnte, zumahl da Plato in dieſer Stelle nicht einmahl ſagt, daß dieſe Form in dieſem Verhältniß die beſte wäre, ſondern nur, daß man in ihr am beſten leben könne.

[11] Wenn dieſe Methode, welche A. doch nicht auf das genaueſte befolgt, von dem Philoſophen, ſo wie ſie da ſteht, angegeben

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

werden die Urſachen angeführt, warum die Formen der
Staatsverfaſſungen verſchieden ſeyn müſſen. Und am Schluß
giebt der Philoſoph die Methode an, wie er ſie claſſificire:
ämlich, daß er die beſte in die Mitte ſetze, und die Abarten
ls auf beyde Seiten ausweichende Extreme betrachte.

ist deßwegen nicht anders möglich, als daß es vielerley
n der Staatsformen gebe, weil jeder Staat aus vie-
Theilen beſteht. 12) Die Städte ſind, wie wir ſehen,
vielen Häuſern zuſammen geſetzt, und die Bürger,

---

worden iſt: ſo ſcheint es doch, daß man die Unordnung, die
in dieſem ganzen Werk überall herrſcht, nicht den Sammlern
deſſelben allein zuſchreiben dürfe. Die natürliche Ordnung
wäre geweſen, daß erſt die richtigen Formen genauer aus ein-
ander geſetzt, die Unterſuchung über die Abarten aber erſt
nachher wäre vorgenommen worden. A. führt in der Folge
ſeinen Grund an, warum er dieſe Ordnung umgekehrt hat.
Ich glaube aber ſchwerlich, daß er einleuchten werde.

) A. ſucht nun die Urſachen, warum es vielerley Staatsfor-
men geben müſſe, bloß in den äußern Umſtänden des Vermö-
gens, und nicht in der Natur des Menſchen, welcher immer
lieber gebietet als ſich gebieten läßt. Dieſes darf aber Nie-
manden befremden. Er nimmt nur Rückſicht auf die politiſchen
Unterſchiede, worauf er die Verſchiedenheit der Verfaſſungen
ſelbſt zu gründen denkt. Von der Monarchie ſieht er aber
hier ganz weg, vermuthlich weil er glaubt, daß er darüber, am
Schluß des vorigen Buchs, ſchon Alles, was nöthig wäre, ge-
ſagt hat.

welche ſie bewohnen, müſſen nothwendig entweder von großem Vermögen, oder nur wohlhabend, oder arm ſeyn. Unter den Reichen, und Wohlhabenden, und den Armen, ſind einige fähig, die Waffen zu führen, andere nicht; [13]) einige ſind Ackersleute, andere Kaufleute, und noch andere Handwerksleute. Auch unter den Angeſehenen [14]) giebt es manchen Unterſchied, in Anſehung des Reichthums, oder der Größe der Beſitzungen, welche ſie in den Stand ſetzt, viel auf Pferde zu verwenden, die ohne einen großen Vorſchuß nicht gehalten werden können. In den ältern Zeiten wurden deßwegen diejenigen Staaten, deren Stärke in der Reiterey beſtand, alle oligarchiſch regiert; denn ſie brauchten die Reiterey in ihren Kriegen gegen ihre Nachbarn, wie z. B. die Eretrier, Chalcidier, die Magneter am Mäander, [15]) und andere Aſiatiſche Völker.

---

[13]) Dieſer Unterſchied iſt nicht an ſeinem Platz. Auf diejenigen, welche von Natur untüchtig zum Krieg ſeyn mögen, kann er nicht gehen. Und werden Einige durch das Geſetz von dem Recht, die Waffen zu führen, ausgeſchloſſen, ſo iſt das ſchon eine Folge der Conſtitution. Bekanntlich war das auch der Fall in den mittlern Zeiten bey Allen, die nicht freyer Geburt waren.

[14]) γνώριμοι. Ich weiß dieſes Wort nicht beſſer auszudrucken. Es ſoll diejenigen bedeuten, welche mehr als die Ackersleute und Handwerker ſeyn wollen.

[15]) Eretrien und Chalcis lagen beyde in Euböa. Von der Reiterey des erſtern zeugt Plutarch in ſeinem Buch von der Liebe, Vol. IX. p. 47 Ed. Reisk. Die Magneter am Mäander ſollen eine Colonie aus Theſſalien geweſen ſeyn, wo bekanntlich die beſten Reiter waren. Das, was A. aber hier von dem Einfluß der Reiterey auf die Gründung der Oligarchie ſagt, iſt mehr Einfall, als Beobachtung. Er braucht dieſen

ußer dem Unterſchied des Reichthums giebt es noch
e, in Rückſicht auf den Familien-Adel, oder auf den
lichen Werth. Und wenn ſonſt noch Etwas von der
yn mag, das für Theil eines Staats gehalten werden
e; ſo iſt davon in dem, was über die Ariſtokratie
t worden iſt, ſchon Meldung geſchehen, denn da
wir die vornehmſten Theile einer jeden Staatsregie-
angegeben. 16)

Bisweilen nun haben alle die Staatsglieder, welche
oder die andere dieſer Eigenſchaften haben, Antheil
r Staatsgewalt, bisweilen wenigſtens viele, biswei-
ur wenige. Es müſſen alſo nothwendig auch mehrere
Art nach verſchiedene Formen von Staaten entſtehen.
die Glieder der Staaten ſind auch ihrer Art nach
ieden.

Die Form eines Staats iſt nichts anderes, als die
ung, nach welcher die Staatsgewalt eingerichtet iſt.
wird nun überall, entweder nach dem Gewicht und
ebermacht einiger Glieder, oder nach einer, ihnen
nſchaftlich zukommenden, Gleichheit vertheilt; das

---

edanken in dem Folgenden, wenn er von der Erhaltung der
ligarchie ſpricht, noch ein Mahl, und da ſpricht er davon
it mehr Richtigkeit.

Dieſe Stelle hat den Auslegern viel zu ſchaffen gemacht,
eil das, was A. von den Theilen des Staats ſagt, erſt im
ebenten Buch vorkommt. Ariſtoteles braucht aber das Wort
egos häufig für Gattungen, Arten. Mir ſcheint es deswegen
ahrſcheinlich, daß er hier auf den 9ten und folg. A. des
ten B. zielt, wo er von den verſchiedenen Eigenſchaften ſpricht,
uf welche die Bürger ihre Anſprüche an Regierungsrechte
ründen.

heißt: entweder unter die Reichen, oder unter die Armen, oder unter beyde, Reiche und Arme. Es kann alſo nicht anders ſeyn, als daß es ſo vielerley Staatsverfaſſungen gebe, als es Ordnungen, in Rückſicht auf die Vorzüge und auf die Verſchiedenheiten unter den Staatsgliedern ſelbſt, giebt.

Gewöhnlich nimmt man aber zwey Formen an, ſo wie etwa zwey Windpuncte an dem Horizont ſind, der Nord und Süd; und dann ſieht man alle die, welche dazwiſchen liegen, als Abweichungen und Mittelarten an. Dieſer Methode nach ſetzt man nämlich die demokratiſche und die oligarchiſche Form als die äußerſten Puncte an. Zwiſchen dieſe kann man dann die Ariſtokratie ſetzen, als eine anders beſtimmte Oligarchie, und die republikaniſche Verfaſſung oder den Bürgerſtaat, als eine anders beſtimmte Demokratie; ſo wie, um bey dem Gleichniß von der Windroſe zu bleiben, der Weſt-Wind und der Oſt-Wind zwiſchen den Nord und Süd geſetzt ſind. Eben ſo wollen Einige auch in der Muſik zwey äußerſte Harmonien annehmen, die Doriſche und die Phrygiſche, und die, welche dazwiſchen liegen, nennen ſie dann Doriſcher Art und Phrygiſcher Art. 17) Und dieſes iſt ungefähr die gewöhnliche Darſtellung.

---

17) Der Character dieſer beyden Haupt-Harmonien wird bekanntlich darin geſucht, daß die Doriſche für das Ernſte, Gemeſſene, Feyerliche, die Phrygiſche für das Lärmende und Bacchantiſche am tauglichſten wäre. Was aber auch immer mit dieſen Tonarten für Veränderungen vorgegangen ſeyn mögen, ſo ſind doch beyde für das Aeußerſte in der Harmonie zu achten und alſo einander völlig entgegen geſetzt.

Unſre Methode ſcheint mir aber richtiger und beſſer; denn nach dieſer nehme ich an, daß nur Eine oder zwey wohl geordnete Staatsformen oder ſchöne Harmonien, alle andere aber Abarten von dieſen ſeyen.

Nämlich die beſte Staatsverfaſſung ſetze ich in die Mitte, gleich einer wohl geſetzten Harmonie: die Abart dieſer Harmonie in das Rauſchende und Grelle, iſt in der Politik die Oligarchie; die Abart ins Weiche und Schlaffe, die Demokratie. [18])

---

[18]) Der Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Methoden iſt, wie er da liegt, ſehr unbedeutend. Es kam darauf an, wo man die Ausarbeitung anfangen ſoll. Hätte Ariſt. in der Mitte von den Formen, welche er für die beſten hält, angefangen, ſo würde er mehr Klarheit in ſein Werk gebracht haben.

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem weitläuftigen Abſchnitt beſtimmt der Philoſoph den Begriff der Demokratie und ihren Unterſchied von der Oligarchie näher, und behauptet, daß die Zahl derer, die regieren, kein hinlänglich beſtimmter Character dieſer Form ſey, ſondern daß gewiſſe Eigenſchaften an denen, welche Theil an dem Regiment haben, voraus aufgeſucht werden müſſen. Er erzählt hierauf die verſchiedenen Theile, aus welchen ein Staat, nach ſeiner Meinung, zuſammen geſetzt werden müſſe, nämlich in Rückſicht auf die Lebensart, welche die Bürger führen, und, um zuſammen zu leben, treiben müſſen, oder doch treiben. Da aber, in dieſer Rückſicht, Einer mehrere ſolche Lebensarten neben einander treiben könne; ſo ſucht er zwey Eigenſchaften der Menſchen auf, die auf keine Weiſe in dem nämlichen Subject beyſammen ſtehen können, und doch nicht allein Einfluß auf den Staat haben, ſondern auch einander ſo entgegen geſetzt ſind, daß die, welche die eine haben, immer die, welchen die andere zukommt, gerne unterdrücken möchten. Dieſe Eigenſchaften findet er in der Armuth und in dem Reichthum, und nun ſetzt er jene als den Character der Demokratie feſt, nämlich ſo weit, daß die Armen vom Regiment nicht ausgeſchloſſen ſeyen. Hierauf ſetzt er fünferley Arten von Demokratie aus einander, unter welchen die letzte die politiſche Verfaſſung von Athen unverkennbar darſtellt, und dieſe wird dann von dem Philoſophen mit patriotiſcher Wärme der Tyranney gleich geſtellt und des Nahmens einer Staatsform unwürdig geachtet.

---

19) Viele pflegen ſehr unrichtig die Demokratie, ohne nähere Beſtimmung, ſo zu erklären, daß ſie eine Regierungs-

---

19) Der erſte Theil dieſes Abſchnitts gehört wohl richtiger noch

n wäre, wo die Menge die Gewalt in Händen hat,
n auch in der Oligarchie und überall iſt das Meiſte das
chtigſte. 20)

Eben ſo wenig kann man ſagen: Wo die Wenigern re-
en, iſt eine Oligarchie. Denn geſetzt, eine ganze Bür-
chaft beſtehe aus dreyzehn hundert Menſchen: die
ſend wären die Reichen, und dieſe gäben ihren drey
dert armen, freyen Mitbürgern, ob dieſe ihnen gleich,
genommen in dem Reichthum, gleich wären, keinen
heil an der Regierung; ſo wäre doch das offenbar keine
nokratie: und wären im Gegentheil der Armen zwar
iger als der Reichen, aber ſie wären ſtärker als dieſe,
vird doch auch ein ſolcher Staat nicht für oligarchiſch zu
ten ſeyn? Noch würde man den Staat ſo nennen, in
chem die Reichen keine Ehrenſtellen haben könnten.

Beſſer erklärt man dieſe Formen, wenn man ſagt:
e Demokratie iſt da, wo alle freye Bürger Theil am
giment haben; eine Oligarchie da, wo die Reichen
Regierungsrechte beſitzen. Gewöhnlich iſt es indeſſen,

---

zu dem vorigen, zu welchem er auch gewöhnlich gezogen wird. Denn es wird in demſelben noch immer der Unterſchied der Oligarchie und der Demokratie unterſucht. Da ich aber der Ausgabe des Dúvall folge, ſo habe ich mich auch in der Abtheilung der Abſchnitte nicht von ihm entfernen wollen.

0) Die hier zum Grund gelegte Frage iſt ſchon im 8ten K. des 3ten B. vorgekommen, und wird hier ziemlich überflüſſig wiederhohlt.

Bey dieſem Satz bemerke ich aber noch, daß das Wort πλεῖον, welches ich durch Meiſte überſetzt habe, nicht ſo wohl von der Zahl, als von dem Uebergewicht, von der Größe an Macht und Stärke, verſtanden werden muß.

daß von jenen viele, von dieſen nur wenige in den Staaten zu ſeyn pflegen. Denn der Freyen giebt es viele, der Reichen wenige. Geſetzt, man ſähe bey Beſtimmung des Regenten auf die Größe, wie es bey den Aethiopiern der Fall ſeyn ſoll, [21] oder auf die Schönheit; [22] ſo würde eine Oligarchie entſtehen, denn die Zahl der Großen oder der Schönen iſt niemahls groß.

Doch auch dieſe Erklärung iſt noch nicht beſtimmt genug; ſondern da die Demokratie ſo wohl als die Oligarchie aus vielen Theilen beſteht, ſo muß man ferner voraus ſetzen, daß, wenn irgend wo wenig Freygeborne über Viele, die aber nicht frey ſind, herrſchen, das keine Demokratie ſey. Dieſes war der Fall in Apollonia am Joniſchen Meer [23] und in Thera, [24] wo nur die Vornehmſten nach dem Geſchlecht, und diejenigen, welche ſich zuerſt da niedergelaſſen

---

[21] Dieſes erzählt Herodot im 20ſten Abſchnitt des 3ten Buchs. Doch fand dieſes nur dann Platz, wenn die königliche Familie ausgeſtorben war. Stob. Serm., 42.

[22] Dieſes ſagt Strabo von den in den Gebirgen wohnenden Mediern, im 6ten Buch, S. 798. Eben ſo dichtet Lucretius: die erſten Menſchen hätten die Könige gewählt.

Pro facie cuiusque, et viribus, ingenioque.
Nam facies multum valuit.

L. V. v. 1110.

Nach ihrem Angeſicht, Verſtand und Stärke,
Denn wichtig waren des Geſichtes Züge.

[23] Apollonien in Illyrien. Nach Strabo, B. VII, S. 486, 60 Stadien vom Joniſchen Meerbuſen oder dem Adriatiſchen Meer entfernt. Es ſoll eine Colonie der Corcyräer und der Corinthier geweſen ſeyn. Wie ihre Regierungsform beſchaffen war, iſt mir nicht bekannt; nur das erzählt Herodot, daß ſie die Vornehmſten und Reichſten zur nächtlichen Hütung der heiligen Schafe beſtellt hätten. Evenus, der dieſe Schafe einmahl hüten ſollte, ſchlief ein, und 60 Schafe wurden von den

---

Wölfen geraubt. Die Apollonier ließen ihm die Augen ausſtechen, mußten ihn aber, weil ſie dieſer Grauſamkeit wegen mit einer großen Hungersnoth beſtraft wurden, durch große Geſchenke wieder beſänftigen. B. IX, K. 93.

[24] Thera, eine Inſel, nördlich über Creta. Sie wurde von dem Thera, einem Nachkommen des Oedipus, bevölkert, welcher eine Colonie aus Sparta dahin führte. Einige Minyer, die ſich für Nachkommen der Argonauten aus Lemnus ausgaben, ſchlugen ſich zu dieſer Colonie. Nach der Darſtellung des Ariſtoteles wäre dieſe Inſel Thera damahls unbewohnt geweſen; aber Herodot erzählt ausdrücklich, daß ſie acht Geſchlechtsalter vor dem Thera, Calliſta geheißen habe, und von dem Cadmus und ſeinem Anverwandten Membliacus mit einer Phöniciſchen Colonie bevölkert worden ſey. Auch ſagt dieſer Geſchichtſchreiber, daß Thera die alten Einwohner nicht vertrieben habe, und daß ſie wenigſtens zu der Zeit des Battus von einem Enkel des Thera monarchiſch regiert worden wären. Herod., L. IV, C. 145 ſeq. Dieſes Beyſpiel ſcheint alſo das, was A. ſagen will, nicht wohl zu belegen. Aber noch weniger iſt ſeine Meinung deutlich ausgedruckt, wenn er hier diejenigen, welche nicht an der Regierung Theil haben, als Knechte darſtellt. Er nennt ſie ausdrücklich: μὴ ἐλευθέρους. Die Ausleger wollen hier unter dem Wort: Freye, die Edeln, unter Nicht-freye, die Nicht-edeln verſtehen, weil, wenn man Nicht-frey für Knecht nimmt, dieſe Knechte nicht Theil des Staats ſeyn konnten. Wenn nun aber auch dieſem Wort keine ſolche Bedeutung gegeben werden kann, ſo ſieht man doch, daß A. Etwas dieſer Art in dem Sinn haben mußte. Denn daß er bloß Leibeigne verſtanden hätte, iſt nicht wahrſcheinlich, da er die Freyheit der Staatsglieder überall für weſentlich hält. Nach unſern Begriffen ließe ſich das jedoch wohl denken. Denn unſre älteſte Leibeigenſchaft in Deutſchland und

hatten, regierten, obgleich ihrer wenig, der andern viel waren. [25] Auch iſt das keine Demokratie, wenn etwa die Reichen nur deßwegen, weil ihrer die Meiſten ſind, regierten. So war's vor Alters in Colophon. [26] Denn da war vor der Zeit der Lydiſchen Kriege die größte Anzahl der Einwohner im Beſitz großer Reichthümer. Nur das iſt alſo eine wahre Demokratie, wo die freyen Bürger in Menge, auch wenn ſie arm ſind, die Staatsgewalt in der Hand haben; und eine Oligarchie iſt da, wo nur Leute von Vermögen und edler Geburt zur Regierung gelangen und wo dieſe den kleinſten Theil des Volks ausmachen. [27]

Frankreich iſt doch bloß aus dem Unterſchied der Fränkiſchen Völker, die das Land einnahmen, und der alten Einwohner entſtanden.

25) In den ſpätern Zeiten dient Venedig vollſtändig zum Beleg dieſer Darſtellung.

26) Colophon, eine von den zwölf Joniſchen Städten in Klein-Aſien. Sie ſoll, nach Strabo, von dem Andremon aus Pylus geſtiftet worden ſeyn. Ihre Seemacht und die Stärke ihrer Reiterey war ſo groß, daß, wo die Colophoniſche Reiterey hinkam, Alles entſchieden war, woher das Griechiſche und Lateiniſche Sprichwort: Colophonem imponere, eine Sache vollenden, entſtanden iſt. Daß auch dieſe Stadt ſich rühmte, die Geburtsſtadt des Homer zu ſeyn, iſt bekannt. In der That aber hätte ſie lieber dieſe Anſprüche nicht machen ſollen; denn war Homer in dieſer reichen Stadt geboren, ſo war es ihr deſto ſchimpflicher, daß ſie ihn in Armuth ließ. Strabo, L. XIV. p. 951. Die Eroberung dieſer Stadt durch Gyges, den König von Lydien, erzählt Herodot, B. I, S. 14.

27) A. hat dieſen Unterſchied der Oligarchie und Demokratie ſchon im 8ten Abſchn. des 3ten Buchs angegeben, und damahls

die Beſtimmung, daß der Reichen wenig ſeyn müßten, bey der Oligarchie, der Armen viel, bey der Demokratie verworfen. Hier aber nimmt er ſie ſelbſt wieder an. So wie er mir nun überhaupt in dieſen Auseinanderſetzungen der Formen zu unbeſtimmt ſcheint, ſo habe ich, weil die Sache doch wichtig iſt, bis hierher verſpart, meine Bemerkungen über dieſe Darſtellung zu machen.

Weder die Zahl noch der Reichthum kann, dünkt mich, hier Etwas beſtimmen. Beyde ſind zufällig. Alle Unterſchiede dieſer Formen und der Ariſtokratie ſelbſt müſſen von der Frage abhängen: ob ein Bürger in dem Staat durch ſein bloßes Bürgerrecht zu der Regierung zu gelangen fähig iſt, voraus geſetzt, daß er die menſchlichen Eigenſchaften hat, ohne welche keine Regierung gedacht werden kann; oder ob dieſes Bürgerrecht allein ihm dieſe Fähigkeit nicht geben kann. Hat jeder Bürger durch ſein Bürgerrecht allein dieſe Fähigkeit, ſo iſt der Staat demokratiſch, wenn gleich nicht jeder Bürger wirklich an dem Regiment Antheil nehmen ſollte. Wird aber außer dieſem Bürgerrecht noch erfordert, daß der, welcher an der Regierung Antheil haben ſoll oder kann, von einem gewiſſen Stand in dem Staat ſeyn müſſe; dann wird der Staat ariſtokratiſch: nicht in dem moraliſchen Sinn der Ariſtokratie, in welchem unter dieſem Wort die Regierung der Beſten verſtanden wird, ſondern in dem politiſchen Sinn des Worts, nach welchem daſſelbe Regierung der Vornehmſten bedeutet. Iſt aber endlich auch das nicht genug, ſondern ſchließen nur etliche Glieder eines Standes die übrigen Glieder deſſelben von der Fähigkeit, zu der Regierung zu gelangen, aus; dann wird die Regierung oligarchiſch. Das Wort ολιγος, wenig, behält, Ariſtoteles ſage, was er will, in dieſer Beſtimmung ſeine Bedeutung. Denn es wird alsdann in Beziehung auf den ganzen Stand genommen. Wenn demnach gleich der Ausgeſchloſſenen weniger wären, als der Oligarchen, ſo ſind doch dieſe immer weniger als der ganze Stand, zu welchem ſie gehören, indem ſie nur Theile deſſelben ſind

Der Begriff: Stand, gehört übrigens unter die metaphyſiſchen Begriffe der Rechtswiſſenſchaft, welche viel ſchwerer ſind, als die metaphyſiſchen Begriffe der Philoſophie. Dieſe werden abgezogen von den Formen, unter welche der menſchliche Verſtand ſeine Vorſtellungen bringt; jene aber müſſen abgezogen werden von den Formen, welche durch die Geſetze feſt geſetzt werden. Da der Gang der Natur ſich immer gleich iſt, ſo können jene zwar oft irrig abgezogen werden, aber der Irrthum liegt dann in dem Denker. Denn ſie ſelbſt ſind nur auf einerley Art, weil ſie nicht bloß mögliche, ſondern in dem Verſtand des Menſchen wirkliche Formen ſind. In der Rechtswiſſenſchaft aber ſind nicht allein, wenn man nicht ein gegebenes Geſetz vor Augen hat, dieſe Formen bloß als möglich zu betrachten, folglich unendlich; ſondern auch in den gegebenen Geſetzen werden ſie oft in der Anwendung unpaſſend, weil Menſchenwerke nie vollkommen harmoniſch ſind.

Der Begriff: Stand, iſt wohl oft in dieſem Fall in den Geſetzen. Indeſſen kann ich mir dieſen Begriff nicht anders als ſo vorſtellen: Die Natur hat jedem Individuo gewiſſe Eigenſchaften eingedrückt, die ihm perſönlich eigen ſind. Die Uebereinſtimmung mehrerer Individuen in dieſen Eigenſchaften beſtimmt die natürlichen Claſſen. Das Geſetz ahmt der Natur nach, und giebt auch jedem Menſchen, auf welchen es ſich beziehen kann, dergleichen für perſönlich zu achtende Eigenſchaften. Die Claſſe von Menſchen nun, welche dieſe von dem Geſetz gegebenen perſönlichen Eigenſchaften hat, macht einen Stand aus. Dieſe geſetzmäßigen Claſſen unterſcheiden ſich aber, außer der Art ihres Urſprunges, von den natürlichen Claſſen noch darin, daß in dieſen es von der Anſicht eines jeden Menſchen abhängt, nach welchen Eigenſchaften er claſſificiren will; aber in jenen wird die Claſſe oder der Stand gleich mit beſtimmt, wie das Geſetz die Eigenſchaft giebt. So waren zum Beyſpiel immer Gelehrte, immer Soldaten, immer Kaufleute; aber ſie machen im rechtlichen Sinn eher keinen Stand aus, bis einer ſolchen von dem Menſchen erworbenen Eigenſchaft noch ein geſetzmäßiges Gepräge, eine von dem Geſetz anerkannte rechtliche Eigenſchaft, gegeben wird. So iſt es nun allerdings kein Zweifel, daß, wenn das Geſetz irgend eine beſtimmte Vermögens-Summe erforderte, um zum Regiment oder zu Aemtern zu gelangen, diejenigen, welche dieſes Vermögen haben, einen Stand ausmachen, obgleich Reichthum allein keinen Stand ausmacht. Iſt nun ſo Etwas in einem Staat eingeführt; ſo iſt er nicht demokratiſch, ſondern er wird gewiſſer Maßen ariſtokratiſch, oder, wie ihn Ariſtoteles in der Ethik nennt, timokratiſch, Regiment nach der Schätzung, Geld-Ariſtokratie. Beſtimmt das Geſetz eine Geburt aus gewiſſen Familien, um gewiſſer Rechte theilhaftig zu werden, ſo entſteht ein Adelſtand. Und hat dieſer Stand allein Zutritt zu dem Regiment, ſo wird der Staat im politiſchen Sinn ariſtokratiſch. Hätten nun aber mehrere Bürger zum Beyſpiel das geſetzmäßige Vermögen, oder die geſetzmäßige Geburt, aber aus dieſen maßten ſich nur einige die Regierung dergeſtalt an, daß aus den übrigen Gliedern des nämlichen Standes keins zu der Regierung gelangen könnte; dann entſtände eine Oligarchie. Dieſe Regierungsverfaſſung ſah Plato und ſahen die Alten meiſt immer für eine Form an, welche bloß durch Uſurpation entſtanden wäre. Und ſie iſt es auch wohl. Denn wo durch das Geſetz ſelbſt ein Unterſchied, z. B. zwiſchen den Adeligen, gemacht wird, ſo daß nur eine gewiſſe Claſſe derſelben zu der Regierung kommen könnte; da entſteht ein neuer Stand, folglich wieder nur eine Ariſtokratie. So war zum Beyſpiel in Corinth die Regierung der Bacchiaden keine Oligarchie. Denn die Edelgebornen dieſer Stadt theilten ſich in zwey Claſſen: in die Nachkommen des Aletes und die übrigen Edelgebornen. Auch die zwey Heraclidiſchen Königsſtämme in Lacedämon, oder die Achämeniden, aus dem Paſargadiſchen Stamm der Perſer, ſind nicht für oligarchiſch zu achten, ſondern jene, und dieſe bildeten einen eignen Stand, der ſie von den übrigen Heracliden oder Paſargaden unterſchied. Eben dieſes ſehen wir in dem Deutſchen Reich, wo der höhere Adel, die höhere Geiſtlichkeit und die Reichsſtädte einen von dem niedern Adel, der niedern Geiſtlichkeit und den Landſtädten abgeſonderten

28) Es iſt alſo nun dargethan worden, daß es vielerley Arten der Staatsformen giebt, und zugleich iſt die Urſache dieſer Verſchiedenheit angegeben worden. Daß es

---

Stand ausmachen. So findet auch unter dem reichsſtädtiſchen Adel oft ein Unterſchied zwiſchen Patriciat-Adel und anderm Adel Platz. Eine ſolche Form iſt jedoch nicht mit den Deutſchen Condominats-Regierungen zu verwechſeln, welche nur ungetheilt fortgeſetzte Souveränitäten des Stammvaters ſind. Viel weniger haben ſie mit den Ganerbiaten Aehnlichkeit, welche nur wie Conföderationen anzuſehen ſind.

Dieſer geſetzmäßige Unterſchied der Stände kann aber keinen andern Grund haben, als Gewalt oder Liſt eines Theils der Geſellſchaft über den andern, oder freyen Willen. Daß die Gewalt nur phyſiſch wirken, folglich nie Rechte geben, ſondern nur ſeyn könne, was das Verhältniß gegen ihren Widerſtand verſtattet, ſcheint mir ſo klar, daß man darüber nie hätte ſtreiten ſollen. Daß die Liſt, ſo lange die Betrogenen ſie nicht einſehen und ſich nicht ausdrücklich oder ſtillſchweigend dabey beruhigen, eben ſo wenig Recht erwerben könne, kann man wohl auch nicht läugnen; und daß endlich der freye Wille nur in Contraventions-Fällen, nach den Grundbegriffen der geſellſchaftlichen Verbindung, ſeine Verbindlichkeit ändern könne, ſcheint mir auch der Vernunft gemäß.

Ich habe geglaubt, daß ich hier dieſe Begriffe aus einander ſetzen müßte, weil es mir ſcheint, daß A. in den ſeinigen ſich oft verwirrt, und daß manche richtige Bemerkungen deſſelben dadurch ihre Kraft verlieren, weil ſie mit ſeinen Grundbegriffen weniger zuſammen hängen.

28) Hier wird gewöhnlich ein neuer Abſchnitt angefangen. Allein da A. weit bis über die Hälfte deſſelben noch immer von dem Unterſchied der Demokratie und Oligarchie ſpricht, ſo iſt auch dieſe Abtheilung nicht gut. Es herrſcht überhaupt hier eine leicht bemerkliche Unordnung. Denn in dem Vorher-gegangenen hat A. ſchon ſeinen Begriff von dem Unterſchied der Oliga

aber auch außer den Staatsformen, welche wir bisher durchgegangen haben, noch mehrere andere gebe, und warum das, und welche Formen das ſind; dieſes werden wir nun ausführen, und in der nämlichen Ordnung anfangen, welche wir vorhin feſt geſetzt haben. 29)

---

chie und der Demokratie angegeben, und hier kommt er doch wieder auf denſelben.

29) Die nämliche Ordnung, auf welche ſich A. hier beruft, iſt diejenige, welche er am Schluß des zweyten Abſchnitts dieſes Buchs angegeben hat. Dieſe Ordnung oder Methode ſollte nämlich damit anfangen, daß er die Unterſchiede der Unterarten einer jeden Hauptform angeben wollte. In der That thut er das auch ungefähr um die Mitte dieſes Abſchnitts, und deßwegen ſcheint es mir, daß dieſer Satz erſt dahin gehört hätte. So wie aber dieſer Abſchnitt zuſammen hängt, ſo muß der Leſer nur voraus erinnert werden, daß jetzt die Abhandlung von den verſchiedenen Arten der Demokratie noch nicht folgt, ſondern es wird vorher noch ein weiterer Beweis geführt, daß der Unterſchied der Oligarchie und der Demokratie bloß auf dem Unterſchied der Armuth und des Reichthums beruhe. Dieſen Beweis, wenn es einer iſt, zu führen, fängt Ariſtoteles an, ſehr überflüſſig an einem Beyſpiel die Gründe, wonach die Objecte claſſificirt würden, zu zeigen. Hierauf giebt er verſchiedene Eigenſchaften der Theile eines jeden Staats an, und bemerkt, daß, ob dieſe Eigenſchaften gleich in ſich verſchieden wären, dennoch zwiſchen ihnen kein ſolcher Unterſchied Statt finde, daß nicht ein und derſelbe Bürger mehrere in ſich vereinigen könne. Wenn aber unter den Regierungsformen ein Unterſchied wäre, nach welchem einige Bürger zu dem Staats-Regiment gelangen könnten, andere nicht; ſo müſſe unter ihren Eigenſchaften ein Unterſchied geſucht werden, welcher ſo bleibend wäre, daß die verſchiedenen Eigenſchaften nie auf denſelben Mann fallen könnten. Dieſer Unterſchied nun finde ſich

Wir ſetzen nämlich voraus, daß ein Staat, wie Jedermann weiß aus mehrern Gliedern und Theilen beſteht. Wenn man nun ein Thier, das auch viel Theile hat, in eine gewiſſe Gattung ſetzen will, ſo muß erſt aufgeſucht werden, was daſſelbe nothwendig haben muß, wenn es Thier ſeyn ſoll: als nämlich: einige ſinnliche Werkzeuge; ferner Organe, die Speiſen zu ſich zu nehmen und ſie zu verarbeiten, wie etwa den Mund oder den Magen; ferner andere Glieder, mit welchen es ſich bewegt. Laßt uns nun annehmen, alle Thiere hätten nur dieſe Theile, und ſonſt keine, aber nicht alle hätten ſie auf die nämliche Weiſe; es gäbe nämlich verſchiedene Arten von Mäulern, Magen oder ſinnlichen Werkzeugen, oder der Glieder der Bewegung: ſo würde nothwendig folgen, daß es eben ſo verſchiedene Thiergattungen gäbe, als es verſchiedene Zuſammenſetzungen der Werkzeuge dieſer Art geben würde; denn an einem und dem nämlichen Thier kann eine ſolche Verſchie-

---

allein zwiſchen Armuth und Reichthum. Dieſes iſt der Zuſammenhang der folgenden Unterſuchung, an deren Schluß ich noch Einiges bemerken werde. Hier bemerke ich indeſſen nur noch ſo viel, daß die Unbeſtimmtheit in dieſer ganzen Unterſuchung mir daher zu entſtehen ſcheint, weil A. die Gründe, auf welchen die Fähigkeit, zum Regiment zu gelangen, beruhen ſoll, in der Natur und den Verhältniſſen der Menſchen ſucht, da ſie vielmehr bloß in der Beſtimmung der Stände, wie ſie entweder durch Gewalt, oder durch Liſt, oder durch ausdrückliche oder ſtillſchweigende Uebereinkunft der Geſellſchaft entſtanden iſt, zu ſuchen ſind. Sucht man ſie in der Natur oder den Verhältniſſen der Menſchen, ſo kann man, wie ich ſchon in der 28ſten Anmerkung zu dieſem Buch ſagte, claſſificiren, wie man will. Es muß alſo noch ein Factum dazu kommen, welches die Claſſification nach Einer Rückſicht feſt ſetzt.

denheit des Mundes oder der Ohren nicht ſeyn. Nimmt man nun alle die möglichen Verbindungen ſolcher möglichen Theile zuſammen, ſo entſtehen wieder ſo vielerley Thierarten, als man vielerley ſolcher Verbindungen und Zuſammenſetzungen antrifft.

Eben ſo iſt es mit den Staatsformen. Denn die Staaten beſtehen auch, wie ſchon oft geſagt worden iſt, aus mehrern Gliedern.

Eine Art dieſer Glieder begreift diejenigen, welche die Lebensmittel hervor bringen; das ſind die Bauern. Eine andere Gattung treibt die gemeinen Künſte und Handwerke, ohne welche ein Staat nicht beſtehen kann; dahin gehören alſo die Handwerksleute. Von dieſer Art beſchäftigen ſich Einige mit dem, was zu den nothwendigen Bedürfniſſen des Lebens gehört; Andere mit den Gegenſtänden des Luxus und des Wohllebens. Die dritte Art von Staatsgliedern geht mit dem Handel um; darunter begreife ich die Kaufleute, Krämer u. dergl. Die vierte Art begreift die Tagelöhner: die fünfte, die Soldaten, die der Staat nicht entbehren kann, wenn er nicht Jedem, der ihn angreift, ſich in die Knechtſchaft hingeben will; denn das möchte wohl undenkbar ſeyn, daß irgend ein ganzer Staat von der Natur zur Knechtſchaft beſtimmt ſeyn ſollte, weil die Unabhängigkeit ein weſentlicher Character eines Staats iſt; ein Knechtsſtaat kann aber keine Unabhängigkeit haben.

Ueber dieſe Verſchiedenheit der Staatsglieder iſt nun auch Manches zwar ganz gut, aber lange nicht gründlich genug in der Platoniſchen Republik geſagt worden. Socrates ſagt nämlich da: ein Staat beſtehe aus folgenden vier weſentlichen Theilen: dem Weber, dem Bauer, dem

Schuſter und dem Baumeiſter. Zu dieſen ſetzt er noch, weil ſie nicht genug wären, die Handwerker in Erz und Eiſen und die Viehhirten, endlich auch noch die Krämer und Händler, und dieſe alle machten, wie er ſagt, die erſte Anlage eines Staats vollſtändig. Nach dieſen Grundſätzen aber wäre es nur das nothwendige Bedürfniß, das die Staaten bände, nicht vielmehr das Gute und Schöne, und der Schuhmacher wäre dann eben ſo nöthig als der Bauer. Den Kriegsſtand endlich hält er nur dann für nöthig, wenn ein Staat ſeine Grenzen erweitert, und des Landes ſeiner Nachbarn ſich angemaßt, alſo ſich der Gefahr, wieder mit Krieg angefallen zu werden, ausgeſetzt hätte. 30)

---

30) Dieſe Critik des Plato bezieht ſich auf die Stelle im 2ten Buch, Seite 370, der Platoniſchen Republik. Aber Ariſtoteles thut da dem Plato ſehr Unrecht. Plato wollte an dieſer Stelle ganz und gar nicht angeben, welche Theile ein jeder Staat habe und haben müſſe; ſondern er wollte nur irgend einen Staat aus den gemeinſten Bedürfniſſen der wechſelſeitigen Dienſte der Menſchen entſtehen laſſen, und zeigen, wie, wenn dieſe Bedürfniſſe ſich nach und nach vervielfältigen, ſie endlich eine Regierung und eine Vertheidigung brauchen. Es iſt wohl eine höchſt unwahrſcheinliche Vorausſetzung, daß ein Staat ſich um des Guten und Schönen willen zuſammen gebunden habe, wie A. hier, um den Plato zu tadeln, angiebt. Ich bin vielmehr überzeugt, daß, wenn alle Menſchen das Schöne und Gute ſuchten, gar keine Staaten zuſammen gekommen wären. Und was die Kriegsmacht betrift, ſo führt Plato nur Eine Urſache des Kriegs an, welche Platz greife, wenn irgend ein ausſchweifender Staat ſich erweitern wolle, und er ſchließt dadurch die übrigen Veranlaſſungen zum Krieg ganz und gar nicht aus. Dieſe Critik des Plato wird Jedem, der dieſe Stelle in der Republik lieſ't, höchſt erzwungen und ganz übel angebracht ſcheinen.

Aber wenn wir nun dieſe vier vom Socrates angegebenen Stücke, oder, was man auch ſonſt für welche ſetzen will, annimmt; ſo muß noch ferner Einer ſeyn, der unter dem Volk das Recht ſpreche und Gerechtigkeit handhabe. Und ſo wie man in einem lebendigen Geſchöpf die Seele für einen wichtigern Theil deſſelben hält als den Körper; ſo muß man auch dieſe, nämlich den Kriegsſtand, die Richter, und ſelbſt die Räthe, noch für wichtiger in dem Staat halten, als die Künſtler und Arbeiter, welche nur die Herbeyſchaffung der nöthigſten Lebensbedürfniſſe zum Endzweck haben. Denn ſie ſind ja beynahe allein die Seele und der Geiſt des politiſchen Körpers. Das iſt jedoch hier gleichgültig, ob diejenigen, welche dergleichen Stellen im Staat verwalten, ſich bloß damit abgeben, oder ob ſie auch noch nebenbey zu den andern Claſſen der Bürger gehören. Denn wie oft ſind nicht die Bauern zugleich auch Soldaten!

Man mag nun aber dieſe oder jene Meinung von dem, was nothwendig zum Staat gehört, annehmen; ſo wird doch immer zugegeben werden müſſen, daß der Soldatenſtand in demſelben unentbehrlich iſt. 31) Der ſiebente Theil

---

31) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil hier die ſechste Claſſe fehlt. Denn die Senator- und Richter-Claſſe, deren hier erwähnt wird, könne A. noch nicht in die Zahl ſetzen, weil er deren am Ende dieſer Aufzählung wieder gedenkt. Er vermuthet, daß A. der Prieſter gedacht habe, welche in den letzten Büchern allerdings von ihm, wo nicht als Staatsbeamte, doch als Beamte in dem Staat angeſehen worden ſind. Ich glaube, daß entweder hier oder an dem Schluß die Richter und Senatoren für zwey verſchiedene Claſſen genommen werden, und daß ſonderlich an dem letztern Ort das τὸ βουλευόμενον

des Staats iſt der, welcher aus ſeinem Vermögen den öffentlichen Aufwand deſſelben beſtreitet, alſo die Reichen und Vermöglichen. 32) Der achte begreift die Staatsdiener in ihren verſchiedenen Beſtimmungen, denn ohne ſolche kann kein Staat beſtehen. Es müſſen alſo Männer da ſeyn, welche die Fähigkeit haben, die Staatsämter zu führen und die nöthigen Dienſte zu beſtreiten, entweder an einem fort, oder wenn die Reihe an ſie kommt. Endlich iſt, nach unſerer oben gemachten Bemerkung, noch übrig die Claſſe der Richter und Räthe, welche in Rechtsfällen und zweifelhaften Fragen entſcheiden. Muß nun das in jedem Staat ſo ſeyn, und ſoll von den Staatsämtern der

---

nicht von dem Senat in Regierungsſachen, ſondern von dem, welcher in Privat-Sachen richtet und die Geſetze in zweifelhaften Fällen erklärt, verſtanden werden muß. Denn der Gegenſtand dieſes rathenden Staatstheils wird an dieſer Stelle beſonders auf zweifelhafte Fälle beſchränkt. In dem Sinn habe ich überſetzt.

32) A. braucht hier den Ausdruck: ταῖς οὐσίαις λειτουργεῖν. Das Wort λειτουργεῖν bedeutet bekanntlich jede Art von Dienſt, folglich alle Arten von Beyträgen zu den Staatsausgaben. Dieſe Beyträge wurden nun zu Solons Zeit noch nach den Verhältniſſen des Vermögens einer jeden Claſſe in Athen geleiſtet, wie Sigonius, de Republ. Ath., L. IV. C. 4. bemerkt. Da aber nachher nur aus jeder Claſſe die Wohlhabendſten zu ſolchen Beyträgen und Vorſchüſſen gewählt wurden, und A. hier gerade deßwegen reiche Leute in dem Staat fordert; ſo ſcheint er vielleicht auf dieſe Athenienſiſchen Liturgen angeſpielt zu haben. Doch hindert auch Nichts, ihn nur allgemein von Leuten zu verſtehen, welche anſehnliche Beyträge zu thun im Stande wären. Der Lacedämoniſche Staat hätte ihn indeſſen erinnern ſollen, daß dieſes Erforderniß auch nicht weſentlich iſt.

Staat gut verwaltet werden: ſo müſſen ferner auch Leute n demſelben ſeyn, welche zu der guten Verwaltung deſſelben geſchickt ſind, und die politiſchen Talente beſitzen, die ine gute Regierung fordert. [33])

Viele ſtehen nun in der Meinung, daß Manche neben hren andern Berufsgeſchäften auch dergleichen Aemter und Dienſte verwalten können; z. B. daß eben derſelbe Mann Soldat, Bauer und Handwerksmann ſey, und noch ber dies eine Staatsbedienung, als Rathsherr oder Richter, führe. Auch rühmen ſich Alle, zu dieſem Allen geſchickt zu ſeyn, und Wenige ſind, die nicht glauben ollten, daß ſie jeder Staatsbedienung vorzuſtehen im Stand wären.

Aber nicht eben ſo kann auch Jeder zugleich arm und reich ſeyn. Nach dieſer Eigenſchaft ſind alſo eigentlich die Theile eines Staats zu beſtimmen: und da gewöhnlich der Armen viel, der Reichen wenig ſind, ſo ſcheinen dieſe wey Theile ſogar einander entgegen geſetzt zu ſeyn: und eben deßwegen werden die Staatsformen, je nach dem Uebergewicht, das einer dieſer Theile über den andern hat, beſtimmt; woher es denn kommt, daß man zwey Hauptarten dieſer Formen feſt ſetzen kann, die Demokratie und die Oligarchie. [34])

---

33) Ich glaube, daß hier πολιτικὴ ἀρετὴ nicht politiſche Tugend heiſſen kann, ſondern bloß Geſchicklichkeit, einen Staat zu verwalten; denn jene ſollen wohl alle Bürger haben.

34) Ich habe ſchon bey der 27ſten Anmerkung meine Gedanken über dieſe Art, dieſe beyden Formen zu characteriſiren, geſagt. Plato bemerkt in dem 4ten Buch, S. 422, der Republik, daß, wenn in einem Staat reiche und arme Bürger leben, in ihm

Vorhin iſt indeſſen ſchon bemerkt worden, daß es noch mehrere ſolcher Formen giebt; auch iſt die Urſache, warum

immer Factionen, und ſo gut als zwey Staaten in Einem ſeyn würden. Die meiſten Griechiſchen Demokratien, welche ſich ſelbſt gebildet haben, mögen auch wohl aus dem Streit und dem Zuſammenſtoßen der Armen mit den Reichen entſtanden ſeyn, obgleich A. in der Folge noch allerley andere Urſachen ſolcher Verwandlungen der Formen angiebt. Indeſſen ſcheint A. doch hier am meiſten ſeine Gedanken auf die Eigenſchaften der Bürger gerichtet zu haben, welche ſich zu gerade entgegen ſtehen, als daß nicht die Regierungsgewalt ſich dahin wenden müßte, wo ein Uebergewicht an Macht hinfällt. Allein Adel und Nichtadel kann eben ſo wenig in dem nämlichen Subiect beſtehen, als Reichthum und Armuth, und A. wurde deßwegen ſelbſt genöthigt, an dem Schluß des vorigen Abſchnitts noch neben dem Reichthum Adel und kleinere Zahl der Regenten zu den Kennzeichen der Oligarchie zu rechnen. Ferner kann auch der Reichthum deßwegen kein characteriſtiſches Kennzeichen der Oligarchie ſeyn, weil ſonſt, wie ein Bürger reicher würde, er Zutritt zu der Regierung erhalten müßte. A. giebt dieſes auch in der Folge, wenn er von den Oligarchien ſpricht, ſelbſt deutlich zu. Aber ein ſolcher Zuwachs der Regenten widerſpricht denn doch dem Begriff, welchen man ſich von dieſer geſchloſſenen Form zu machen gewohnt iſt. Endlich ſagt auch A. in dem vorigen Abſchnitt, daß, wenn die Reichen bloß wegen ihrer Menge die Regierung ausſchließlich in der Hand hätten, der Staat deßwegen doch nicht oligarchiſch würde. Es muß alſo, nach ſeinem Begriff, bloß in dem Reichthum ein Grund zu Regierungsrechten liegen. Den Grund eines ſolchen Rechts hat aber A. ſelbſt in dem vorher gehenden dritten Buch verworfen. Mir ſcheint es deßwegen, und weil ſich die Staatsformen, menſchlichem Anſehen nach, alle durch Zufall, den Gewohnheit und Geſetz fixirt haben, bilden, daß man

mehrere giebt, angeführt worden. Daß es aber auch
hrere Gattungen von Demokratien und mehrere von
garchien gebe, wollen wir noch darthun. 35) Und auch
ß iſt ſchon aus dem, was wir eben ſagten, abzunehmen.
nn es giebt ja vielerley beſondere Beſtimmungen des ge-
gern Volks und der Vornehmern. So gehören z. B. zu
n Volk Ackersleute, Handwerker, Kaufleute, Seeleute,
d unter dieſen ſind wieder Einige Seeſoldaten, Andere ſee-
hrende Kaufleute, Schiffer, Fiſcher, von welchen allen, an
rſchiedenen Orten, manche Gewerbe mehr, manche weni-
r beſetzt ſind. So machen in Byzanz und Tarent die
ſcher den größten Haufen aus; 36) in Athen, die Ru-

---

die Characteriſtik derſelben nicht in den Urſachen ihrer Entſtehung, ſondern in den Beſtimmungen des regierungsfähigen Standes ſuchen müſſe, welche durch Gewalt, Gewohnheit oder vertragsmäßiges Geſetz eingeführt worden ſind, und daß auf dieſe Weiſe allein dieſe Begriffe fruchtbar und zu Gründung einer Wiſſenſchaft geſchickt gemacht werden können.

35) Hier fängt nun eigentlich erſt die Methode an, welche in dem 2ten Abſchnitt dieſes Buchs angegeben worden iſt. Es werden aber vorher wieder allerley Unterſchiede in den beyden Claſſen, der Armen und der Reichen, hererzählt, ohne daß man ſehen könne, was der Philoſoph für einen Gebrauch von dieſem Allen mache oder machen wolle.

36) Daß Byzanz und Tarent wegen der großen und kleinen Thunfiſche berühmt waren, erzählt Athenäus im 7ten Buch, Seite 116, aus einem Gedicht, das dem Heſiodus zugeſchrieben wird, aber, wie einer der Gäſte bemerkt, von einem Koch herzukommen ſcheint. Dieſe Reiſe der Byzantiniſchen Thunfiſche, Pelamis genannt, wie ſie aus dem Mäotiſchen See kommen und erſt zu Byzanz ihre rechte Größe erlangen, erzählt Strabo,

derer; [37] in Chius und Aegina, die ſeefahrenden Kaufleute; [38] in Tenedos, die Schiffer. [39] Außer dieſen gehören auch dahin die Tagelöhner, die wegen ihres geringen Vermögens immer wenig Muße haben. Ferner giebt es noch ſolche, welche zwar frey geboren ſind, aber nur von Vater oder Mutter her das Bürgerrecht haben; und

---

B. VII, S. 493, wo er bemerkt, daß dieſer Fiſchfang den Byzantinern viel eintrage. Nach einer Nachricht des Ariſtoteles in dem 3ten Abſchnitt des 5ten Buchs der Politik hat Tarent ſich zu einer Demokratie gemacht, und Byzanz wurde es wenigſtens, da Alcibiades die Stadt den Lacedämoniern wegnahm.

37) Athen hatte in ſeinen blühenden Zeiten 300 dreyrudrige Schiffe. Rechnet man nun nur 25 Bürger auf ein ſolches Schiff, und läßt alle übrige Ruderarbeiten durch Sclaven oder Fremde verſehen, ſo forderten bloß die Kriegsſchiffe 7500 Mann, ohne die andern Schiffe. Nun waren, nach Plutarch, im Leben des Phocion, K. 28, 12000 arme Bürger in Athen; es iſt alſo ſehr begreiflich, daß die Zahl der Ruderer in Athen unter dem gemeinen und armen Volk ſehr groß geweſen ſeyn muß. Und daß das zumahl der Fall in dem Zeitalter des Ariſtoteles geweſen ſey, iſt aus den Klagen des Iſocrates in der Rede vom Frieden, p. 247 Ed. Wolf, abzunehmen, wo er ſagt: Wenn man ehemahls Schiffe ausrüſtete, miethete man die Ruderer oder bediente ſich der Knechte, der Bürger aber ſtand in den Waffen; jetzt miethen wir die Soldaten und zwingen die Bürger auf die Ruderbänke.

38) Die Ausfuhr des Chier-Weins und Marmors, und den Handel der Aegineten, der zum Sprichwort gemacht wurde, bezeugt auch Strabo im 8ten Buch, S. 577, und im 14ten Buch, S. 955.

39) Tenedos iſt durch den Trojaniſchen Krieg bekannt genug. Die Lage dieſer Inſel vor der Küſte von Klein-Aſien machte ſie zu dieſem Frachtgewerbe ſehr geſchickt, obgleich ſonſt ihre Häfen ſehr unſicher waren.

as es ſonſt noch für Gattungen des gemeinen Volks
eben mag.

Unter den Vornehmen macht wieder der Reichthum,
ie Geburt, die Gelehrſamkeit, der ſittliche Werth und
ergleichen einen Unterſchied.

Die erſte Art der Demokratie, welche dieſen Nahmen
orzüglich verdient, iſt alſo die, wo Alles gleich iſt. Das
rundgeſetz eines ſolchen Staats will, daß Keiner, we-
er der Reiche noch der Arme, mehr Antheil an den Staats-
efugniſſen haben ſoll, als der Andere. Keiner ſoll über
en Andern herrſchen, ſondern Alle ſollen gleiche Rechte ha-
en. Denn iſt, wie Einige ſagen, die Demokratie diejeni-
Form, in welcher die Freyheit vorzüglich zu finden iſt; ſo
uß in ihr die Gleichheit vorzüglich beſtehen, und Alle
üſſen gleichen Theil an der Regierung haben. Wo
er das Volk den größten Theil des Staats ausmacht
d wo die größere Zahl im Staat entſcheidet, da
uß eine Demokratie ſeyn. Dieſes iſt alſo nur Eine Art
eſer Form. 40)

---

40) Dieſes fügt A. dieſem Satz bey, um ſeinen Begriff von der Demokratie zu retten. Denn da in dieſer Form die Reichen nicht ausgeſchloſſen werden, ſo will er nur bemerken, daß ſie wenigſtens überſtimmt würden. Welches Mittel die Römer fanden, daß in ihrer gemiſchten Form die Armen nicht in den Fall kämen, die Reichen zu überſtimmen, iſt bekannt, und dieſes Mittel war wirklich feiner, als man es von dieſem Zeitalter hätte erwarten ſollen. Dieſe Beſchreibung der erſten Art von Demokratie iſt aber wahrſcheinlich nicht ganz ohne Fehler in dem Text, wie ich bey der Beſchreibung der fünften Art bemerken werde.

Eine andere iſt, wo zwar ein gewiſſes, aber doch nur ein geringes Vermögen erfordert wird, um Antheil an der Staatsregierung zu nehmen. [41] Denn in einem ſolchen Staat muß ein Jeder, welcher das geſetzmäßige Vermögen beſitzt, Theil an dem Staats-Regiment haben, und dieſen Theil nicht verlieren, ſo lange er dieſes Vermögen noch beſitzt.

Noch eine Gattung der Demokratie iſt die, wo zwar ein jeder unbeſcholtener Bürger [42] Theil am Regiment haben kann, wo aber doch zugleich auch Geſetze vorliegen, welche beſtimmen, wie regiert werden darf.

---

[41] A. braucht hier das Wort τὰς ἀρχάς, welches auch bloß Staatsämter bedeuten kann; und da es in der That mit ſeiner Idee von Demokratie beſſer ſtimmen würde, wenn man dieſes Wort in dieſer engern Bedeutung nähme, ſo ſcheint, daß ich es nicht auf das ganze Regiment hätte ausdehnen ſollen. Da aber A. ſchon in dem erſten A. des 3ten B. ausdrücklich bemerkt, daß auch das Stimmrecht in der Gemeindsverſammlung eine ἀρχὴ wäre; da er auch das Wort ἄρχειν bey den andern demokratiſchen Formen braucht; und da er ſonderlich in dem 6ten A. dieſes Buchs bey dieſer Art von Demokratie auf das Stimmrecht in den Gemeindsverſammlungen hindeutet: ſo kann man auch hier dieſem Wort keine andere als die allgemeine Bedeutung geben.

[42] ἀνυπεύθυνος. Ich verſtehe hier unter **unbeſcholten** nicht einen ſolchen, welcher kein Verbrechen begangen hat, ſondern einen ſolchen Bürger, der alle Eigenſchaften eines Bürgers hat, alſo, wenn eine Geburt von bürgerlichen Aeltern erfordert würde, der dieſe hatte. Dieſe Bedeutung dieſes Wortes an dieſer Stelle wird auch durch den Zuſatz: ἀνυπεύθυνος κατὰ γένος, welcher in dem 6ten Abſchnitt dieſes Buchs da vorkommt, wo A. die Urſache der Entſtehung dieſer Art von Demokratie angiebt, völlig beſtätigt.

Wieder eine andere iſt die, wo jeder Bürger, wenn r nur Bürger iſt, ohne weitere Rückſicht, Antheil an den Staatsämtern haben kann, ſie aber ſo führen muß, wie as Geſetz es vorſchreibt.

In andern Demokratien iſt es in dem Uebrigen eben o, aber das Volk kann da überhaupt, ohne an irgend ein Geſetz gebunden zu ſeyn, regieren, wie es ihm jedes Mahl gut dünkt. 43) Das iſt da der Fall, wo nicht die Geſetze, ſondern die Volksſchlüſſe entſcheiden. Dergleichen Formen

---

43) Dieſe Art der Demokratie iſt der erſten ganz gleich. In beyden haben Alle Recht zu Allem und in beyden wird ohne Geſetz regiert; oder wollte man in der erſten ein Geſetz annehmen, ſo würden die erſte und die vierte Gattung einerley ſeyn. Viele Ausleger haben ſich ſchon daran geſtoßen ſeit den Zeiten des h. Thomas, und der Zweifel iſt wohl nicht ganz aufzulöſen. Man könnte vielleicht vermuthen, A. habe einen Unterſchied darin geſucht, daß bey der erſten Art der Demokratie gar kein Geſetz vorliege als das Geſetz der Gleichheit; bey der letzten aber zwar Geſetze da wären, nach welchen regiert werden ſollte, daß aber das Volk ſich über die Geſetze erhebe und nicht auf dieſelbe achte. Wäre dieſes der Sinn des Ariſtoteles geweſen, ſo ließe ſich zwar die letzte Art der Demokratie gedenken, da in Athen Geſetze genug vorlagen, welche das Volk willkührlich behandelte, aber dann ſchiene die erſte Art der Demokratie kaum möglich. Denn ein ſolcher Staat würde ſelbſt in ſeiner Form anarchiſch ſeyn. Vielleicht iſt alſo lieber anzunehmen, daß A. im Anfang nur eine allgemeine Idee von der Demokratie geben wollte, und daß das πρώτη, und hernach das ἄλλο δὲ ungeſchickt eingeſchoben worden ſind. Dieſe Vermuthung hat zwar die Schwierigkeit, daß alle Ausgaben in dieſen Worten überein ſtimmen: allein da in dem folgenden 6ten Abſchnitt der hier für die erſte Unterart der Demokratie

haben wir den Demagogen zu danken. Denn wo die Geſetze mehr gelten als die Stimmen der Bürger, da giebt es keine Demagogen, ſondern die beſten Bürger ſind da immer auch die Erſten. Aber wo die Geſetze das Volk nicht binden, da entſtehen die Demagogen, denn da wird das Volk ein aus vielen Köpfen zuſammen geſetzter Monarch. Und wenn gleich nicht jeder Bürger die Herrſchaft hat, ſo haben ſie dieſelbe doch alle zuſammen. Ob Homer dieſe Art von Regierung verſtanden hat, wenn er die Vielherrſchaft tadelt, oder ob er die meint, wo Viele Herren ſind, Jeder in ſeinem eignen Nahmen, daß iſt nicht gewiß. 44) Ein ſolches Volk nun, das wirklich monarchiſche Gewalt in ſeiner Hand hat, wird auch monarchiſch regieren, und da daſſelbe von keinem Geſetz gebunden iſt, bald vollends deſpotiſiren. Da werden dann die Volksſchmeichler in Ehren gehalten werden, und dieſe Demokratien werden ſich zu den übrigen verhalten wie die Tyranney zur Monarchie. Der Geiſt beyder wird gegen die beſten Bürger gleich deſpotiſch ſeyn, und die Befehle des Tyrannen werden von den Volksſchlüſſen in einem ſolchen Staat nur dem Nahmen nach verſchieden ſeyn. Der Höfling des Tyrannen iſt wie der Demago-

---

angegebenen Form gar nicht gedacht, ſondern gleich mit der hier als die zweyte genannten angefangen wird, und nur viere angeführt werden, wogegen hier, wenn man den erſten Satz für eine beſondere Art annehmen müßte, ihrer fünfe heraus kommen würden; ſo bleibt dieſe Vermuthung höchſt wahrſcheinlich.

44) Die Stelle, auf welche hier gezielt wird, ſteht in dem 2ten Geſ., V. 204. Es taugt nicht, ſagt Ulyß dem Volk, wenn Viele regieren wollen. Einer ſey Herr!

einer ſolchen Regierung. Wie dort der Tyrann ſeinen
chmeichler unterſtützt und immer ſtärker macht, ſo wird
r das Volk ſeinen Demagogen erheben. Sie werden es
n, welche die Volksſchlüſſe über die Geſetze hinaus ſetzen,
dem ſie Alles den Volksverſammlungen zuſchieben. Nun
üſſen ſie nothwendig groß und mächtig werden, weil das
lk Alles über den Staat, ſie aber Alles über die Ent-
ließung des Volks vermögen. Denn ihnen gehorcht
s Volk! Wollen ſie einen der Staatsbedienten ankla-
n, ſo berufen ſie ſich auf das Volk, das allein über ihn
hten könne, und nur zu gern nimmt dieſes eine ſolche
rufung an; ſo daß endlich alle Würde der Staatsäm-
verſchwinden muß. 45) Gewiß, wer uns tadelte, daß
r eine ſolche Demokratie unter die Staatsformen rechnen,
d behauptete, daß ſie gar nicht in dieſe Categorie gehör-
würde nicht Unrecht haben; denn wo das Geſetz Nichts
mag, was kann da noch für eine Form der bürgerlichen
ſellſchaft gedacht werden? Das Geſetz muß das Ganze
ſammen halten; der Menſchen-Oberſte darf nur das Ein-
ne regieren. Alſo iſt klar, daß, wenn anders die Demo-
tien zu den Staatsformen gehören, eine Regiments-Ver-
ltung, in welcher die Volksſchlüſſe aus Allem Alles ma-
n können, überhaupt gar nicht einmahl eine Demokratie
n könne. Denn ſelbſt kein Volksſchluß kann in einem
chen Staat das Ganze feſt machen.

---

5) Dieſe Vergleichung der Demagogen mit den Hofſchmeichlern
iſt vielen unſrer neuen demokratiſchen Schriftſteller ſehr zu
empfehlen. Iſt es nicht gleich ſchlecht, ob man den Alexander
oder den John Bull vergöttert?

Dieſes wäre es alſo, was von der Beſtimmung der Gattungen der Demokratie zu ſagen wäre.

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

Verſchiedene Arten der Oligarchie werden hererzählt, und es wird noch bemerkt, daß dennoch manchmahl die alte Form beſtehen und die wirkliche Regierung doch nach einer gar andern Form geleitet werden könne.

Eine Gattung der Oligarchie iſt die, wenn die Staatsämter zwar nach dem Vermögen der Bürger beſtellt werden, das Vermögen aber ſo groß ſeyn muß, daß zwar die, obgleich größere, Zahl der ärmern Bürger zu dieſen Aemtern nicht gelangen, doch Jeder, welcher ſo viel beſitzt, als erfordert wird, Anſpruch auf dieſelbe machen kann.

Eine andere Gattung iſt, wenn Einige, die ein ſo großes Vermögen 46) beſitzen, die Regierung in der Hand haben

---

46) Mehrere Ausgaben, ſonderlich die Aldiniſche, leſen μικρῶν kleines Vermögen; und Conring will dieſe Lesart vertheidigen, weil er glaubt, daß ſonſt dieſe Form nie eine Aehnlichkeit mit der Ariſtokratie haben könne, mit welcher ſie gleich in dem folgenden Satz verglichen wird. Allein er vergißt, daß in dem 7ten A. dieſes Buchs A. eine Ariſtokratie annimmt, welche neben dem Reichthum auch auf den perſönlichen Werth Rückſicht nimmt. Da nun Reichthum, nach dem A., ein weſentliches Erforderniß der Oligarchie iſt, ſo kann man wohl nie klein für groß leſen.

und auch ſelbſt allein diejenigen wählen dürfen, welche die Abgehenden erſetzen ſollen. Wenn in einer ſolchen Verfaſſung die Wählenden einen Jeden, welcher das beſtimmte Vermögen hat, zu den Aemtern zulaſſen, dann iſt eine ſolche Verfaſſung mehr ariſtokratiſch; wird aber die Wahl nur auf Einige derſelben beſchränkt, dann iſt ſie oligarchiſch. 47)

Eine dritte Art der Oligarchie iſt, wenn die Stellen der Staatsobern erblich ſind, und immer der Sohn den Platz ſeines Vaters in dem Senat erhält. 48)

Eine vierte iſt die, wo zwar das, was ich bisher angegeben habe, eingeführt iſt, die Regierung hingegen bloß von der Willkühr der Staatsobern abhängt, ohne daß dieſe in ihrer Verwaltung durch ein Geſetz gebunden wären. 49) Dieſe Art von Staatseinrichtung verhält ſich auch zu den übrigen oligarchiſchen, wie die Tyranney zur Monarchie und wie die vorhin zuletzt beſchriebene Demokratie

---

47) A. druckt ſich hier ſehr unbeſtimmt aus. Dieſe Form der Oligarchie macht er bloß von der Willkühr der Oligarchen abhängig. Das kann aber nie eine beſondere Form ſeyn, wenn es bloß darauf ankommt, wie die Wählenden wählen. Die Aehnlichkeit mit der Ariſtokratie, welche A. hier ſucht, kann eben ſo hier nur dann Statt finden, wenn die Wählenden, neben der Wahlfähigkeit in Rückſicht auf den Reichthum, auch auf den Werth der Candidaten ſehen.

48) Dieſe Art der Oligarchie ſtreitet ganz mit dem Begriff, welchen A. von dieſer Form angegeben hat. Denn hat der Sohn ein Recht auf ſeines Vaters Stelle, ſo giebt der Reichthum und das große Maaß der Schätzung allein kein Recht, ſondern nur die Familie, aus welcher Einer entſprungen iſt.

49) Alle vorher benannte Formen ſind alſo gebunden, nach Geſetzen zu regieren.

von gleichem Schlag gegen die übrigen Demokratien. Eine ſolche Oligarchie wird eine Dynaſtie genannt.

Das ſind denn nun die verſchiedenen Beſtimmungen der Oligarchien und Demokratien. Nun iſt aber noch zu bemerken, daß bisweilen die Staaten, in welchen die Regierung von dem Geſetz abhängt, ob ſie gleich, ihrer erſten Anlage nach, nicht von dem Volk verwaltet werden ſollten, doch, durch eingeführte Gebräuche und durch eine beſondere Leitung, in die Hände des Volks fallen können; und daß auf gleiche Weiſe eine Staatseinrichtung, welche dem Geſetz nach mehr demokratiſch ſeyn ſollte, doch durch eingeführten Gebrauch und Leitung mehr oligarchiſch werden kann. Dieſes geſchieht nun am gewöhnlichſten bey Staats-Revolutionen. Denn dieſe Revolutionen entſtehen gewöhnlich nicht auf Ein Mahl, ſondern ein Stand des Staats pflegt nur nach und nach in die Rechte des andern einzugreifen, und dann bleiben manchmahl noch die Grundgeſetze ſtehen, aber die, welche die Form untergraben und ändern, haben die Gewalt.

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

Der Philoſoph giebt nun die politiſchen Urſachen an, woher in den vorhin beſchriebenen Demokratien und Oligarchien Conſtitutions-Geſetze zu entſtehen pflegen.

Aus dem, was wir bisher geſagt haben, iſt nun klar, daß es vielerley Oligarchien und Demokratien giebt. Denn es muß entweder jede der Bürger-Claſſen, deren ich vorhin gedacht habe, zum Regiment gelangen, oder nicht jede, ſondern nur einige, mit Ausſchließung der andern. 90) Wenn nun die Ackersleute, und diejenigen, welche nur ein mittelmäßiges Vermögen beſitzen, die Oberherrſchaft des Staats in der Hand haben; ſo werden dieſe den Staat nach Geſetzen verwalten wollen, weil ſie viel Arbeit zu ihrem eignen Lebensunterhalt brauchen, und nicht im Stand ſind, ſich viel Muße zu ſchaffen. Sie werden alſo durch Geſetze die Staatsverwaltung feſt ſetzen und nur die nöthigen Gemeindsverſammlungen beſuchen, die Andern aber, wel-

---

90) A. beſchäftigt ſich in dieſem Abſchnitt nicht mit der Frage: wie die Hauptform, Demokratie, und die andere Hauptform, Oligarchie, in ihre verſchiedenen Unterarten, die in dem 4ten und 5ten A. dieſes Buchs angegeben worden ſind, zerfallen wären; ſondern er führt nur die Urſachen an, warum die drey erſten Gattungen der Demokratie und die drey erſten Gattungen der Oligarchie doch nach Geſetzen verwaltet würden, obgleich die Regenten beyder Formen in allen ihren Unterarten unabhängig wären. Dieſe Auflöſung dieſer Frage ſucht er bey der Demokratie in der Armuth der Demokraten, wo ſie von dem Staat nicht ernährt werden; und in der Mäßigkeit des Reichthums bey den Oligarchen. In der That hätte er aber dieſe Einſchränkung der zweyten und dritten Unterart der Demokratie mit in die Beſchreibung derſelben aufnehmen ſollen, denn nun kann man ſie bloß daher ſchließen, weil er bey der vierten Form anmerkt, daß da die Armen einen Sold erhalten, folglich die Urſache, warum die zwey mittlern Formen Geſetze voraus ſetzen, wegfällt.

Conring vermuthet hier eine Lücke, weil A. die in dem vierten Abſchnitt angegebene erſte Art der Demokratie nicht anführt. Er hat aber überſehen, was ich oben in der drey und vierzigſten Anmerkung bemerkt habe.

che das geſetzmäßige Vermögen haben, werden auch Theil an der Regierung haben können; 51) wer alſo dieſes hat, wird zum Regiment gelangen können. Denn dergleichen gewerbſamen Leuten muß man wohl das Recht, an der Regierung Theil zu nehmen, geſtatten, wenn man keine Oligarchie aufkommen laſſen will; aber das Recht, daß Einer, ohne andere Einkünfte als durch ſeiner Hände Arbeit zu haben, doch für ſich nicht zu arbeiten brauche, das kann unmöglich irgend Jemanden gegeben werden. 52) Daher entſteht denn die eine Art von Demokratie.

Die andere Art der Demokratie, nach der vorhin gemachten Eintheilung, giebt jedem, ſeinem Herkommen nach, unbeſcholtenen Bürger zwar das Recht, Theil an der Staatsverwaltung zu nehmen, aber nur in ſo fern er auch im Stand iſt, ſich ſo viel Muße zu nehmen, als er braucht, um die Geſchäfte, die ihm alsdann obliegen, abzuwarten. 53) Dieſe Demokratie muß alſo auch durch Ge-

---

51) Unter dieſen Andern verſteht A. die Vermöglichern, welche leben können, ohne ſich durch ihre Arbeit erhalten zu müſſen. Er will nämlich ſagen: In einer ſolchen Demokratie werden die Armen gern auch die Reichen an dem Regiment Theil nehmen laſſen wollen, weil ſie ſelbſt nicht ſo viel Zeit übrig haben, daß ſie daſſelbe ihnen ganz aus der Hand reißen und durch häufige Gemeindeverſammlungen die Wohlhabenden immer zu überſtimmen trachten werden.

52) Das iſt: Die Aermern können zwar, wenn die Form demokratiſch bleiben ſoll, nicht ganz von dem Regiment ausgeſchloſſen bleiben; aber ſie könnten doch auch, wenn ſie gleich wollten, demſelben nicht ihre ganze Zeit widmen.

53) Dieſes muß man als keine neue Beſtimmung dieſer Form anſehen, welche A. der Beſchreibung derſelben in dem vierten

ſche verwaltet werden, weil ſie, aus Mangel eigner Staatseinkünfte, nur den Vermöglichen wirklichen Antheil an der Regierung geben kann.

Die dritte Art iſt die, wo alle die, welche frey geboren ſind, zur Regierung gelangen können, in welcher aber wieder diejenigen ausgeſchloſſen bleiben, welche, aus der eben angeführten Urſache, ſie zu führen außer Stand ſind. Auch hier muß alſo das Geſetz etwas Gewiſſes beſtimmen. 54)

Die vierte Art der Demokratie iſt endlich diejenige, welche erſt in den letzten Zeiten aufgekommen iſt. Denn da die Städte anfingen, außerordentlich groß zu werden, und ſie ſehr große Einkünfte erhielten, da fingen Alle an, ſich in die Regierung zu miſchen, weil der Bürger ſo viel wurden, und ſelbſt die Armen, die nun für ihre Theilnahme bezahlt wurden, auch ihre Zeit darauf verwenden konnten. 55) Ja,

---

Abſchnitt denſelben wollte, ſondern bloß als eine nothwendige Folge einer jeden Form, in welcher der Arme Theil an dem Regiment nehmen ſoll.

54) A. ſpricht in dieſen drey Formen, und nachher auch bey dem, was er von der Oligarchie ſagt, immer überhaupt und unbeſtimmt von dem Geſetz. Ich verſtehe aber darunter kein anderes Geſetz als das Geſetz der Form, oder, wie ſich A. im erſten A. dieſes Buchs ausdruckt, der Ordnung des Regiments. Denn in dieſem Geſetz der Form muß auch ſchon enthalten ſeyn, wie es mit der Geſetzgebung in der wirklichen Regierung und mit der Erklärung der Geſetze zu halten iſt, wie A. auch an eben dieſer Stelle bemerkt.

55) Das iſt nun der Hauptpunct, auf welchen A. zielt. Er hätte allerdings die drey Unterarten der Demokratie zuſammen nehmen können, weil bey allen dreyen die Urſache, warum ſie ein Geſetz anerkennen müſſen, die nämliche iſt. Hier zielt er aber offenbar und aus guten Gründen auf die Athenienſiſche

dieſe konnten nun ſogar am beſten Zeit gewinnen, weil ſie, ihrer Armuth wegen, für ſich ſelbſt Nichts zu beſorgen

---

Verfaſſung. A. kommt in dem 15ten K. dieſes Buchs abermahls auf dieſe Bemerkung, und behauptet, daß da, wo die gemeinen Bürger für ihre Gegenwart in der Gemeindsverſammlung einen Sold bekommen, das Anſehen des Senats ganz vernichtet werden müſſe. Aus dieſen beyden Stellen, und aus noch einer Stelle in der Rede des Demoſthenes gegen den Timocrates, Ed. Reisk., p. 730 und 731. will Sigonius, de Republ. Ath., L. II, C. 3 in fin. et C. V in fin., ſchließen, daß die Bürger von Athen für ihre Gegenwart in der Gemeinde einen Sold bekommen hätten. Pollux, in Onom., L. VIII, C. 9. S. 30, nennt dieſen Sold ἐκκλησιαστικόν, und nach dem Schol. in den Ἐκκλησιαζ. des Ariſtophanes, V. 100, hat der Archonte Agyrrhius, der um die Zeiten des Thraſybul gelebt hat, dieſen Sold eingeführt. Noch deutlicher ſcheint dieſer Sold aus Ariſtoph. Plutus zu beweiſen, wo das Chor im 330ſten V. ſagt: Es wäre arg, wenn wir uns um die drey Obolen ſo in der Verſammlung herum ſtoßen laſſen ſollten. Aus dem Schol. bey dieſer Stelle ſcheint es aber beynahe, daß dieſer Gehalt, der allerdings ſonſt nur den Richtern gegeben wurde, auch in der Gemeindsverſammlung nur dieſen gegeben worden wäre.

Uebrigens iſt die Bemerkung des A. hier doch etwas einſeitig. Denn noch zu den Zeiten des Ariſtophanes mußten die Leute oft zu den Gemeindsverſammlungen gezwungen werden. Und dann iſt auch nicht zu überſehen, daß bey den drey andern Arten der Demokratie, wo die Erſcheinung bey dieſen Verſammlungen durch die Armuth der Bürger ſeltner gemacht wird, der Staat leicht in eine Oligarchie verfällt, und, wie A. in dem vorigen Abſchnitt bemerkte, nur noch den Schein einer Demokratie hat. Aehnliche Beyſpiele finden wir bey den Hanſe-Städten, deren Bund zugleich mit dadurch zerfallen iſt, weil die geringern Städte die Zuſammenkünfte nicht mehr beſuch-

Aber die Reichen wurden in ſolchen Staaten viel-
urch ſolche öffentliche Geſchäfte an ihren eignen

So iſt das Deutſche Reichs-Regiment bloß aus dieſer Ur-
e abgekommen, und der Reichstag ſelbſt hat ſich deßwegen
oft in bloße Acten verloren, weil die Stände ſelbſt nicht
hr erſchienen. Auch die Franzöſiſchen Geſchichten zu Sülly's
en geben von dieſer Beobachtung ein merkwürdiges Bey-
l. Denn als dieſer patriotiſche Miniſter die Stände zu-
men berufen laſſen mußte, um ſich mit ihnen über den Ver-
der Finanzen zu berathſchlagen, ſo legte er denſelben, unter
Schein, daß der König ſich ganz in ihre Arme werfe, ſo
Papiere und Regiſter vor, daß die Verſammlung kaum
h etlichen Jahren wieder nach Haus kehren zu können Hoff-
g ſah. Sie gaben alſo alles lieber in die Hand des Kö-
und ſeines Miniſters zurück. Ob, wenn Ludwig der Sechs-
te ein Heinrich der Vierte geweſen wäre, und wenn er
n Sülly ſtatt eines Calonne zu ſeinem Miniſter gehabt hätte,
es zu unſern Zeiten nicht auch geſchehen ſeyn würde, ſtelle
dahin.

A. ſcheint in dem Folgenden dieſe Schwierigkeit ſelbſt einge-
n zu haben, und ſchlägt deßwegen Mittelwege vor, wodurch
che und Arme, ſich in gehörigem Verhältniß einzufinden,
nlaßt werden ſollten. Im Grunde war jedoch der Sold,
cher für die Erſcheinung in der Gemeindeverſammlung ge-
n wurde, und die Zulaſſung ſo vieler Leute aus der ärm-
Claſſe, allein, an dem Zerfallen des Athenienſiſchen
aats nicht ſchuld, ſondern die Haupturſache deſſelben ſuche
in dem ſchnellen Wachsthum des Staats in der kurzen
che zwiſchen dem Themiſtokles und dem Perikles. Es
t den Staaten wie dem einzelnen Menſchen. Die Seele
n die Kräfte, die der Menſch erhält, nie im gehörigen Ver-
niß brauchen, bis ſie ſich in dieſelben, ſo zu ſagen, hat ſchi-
gelernt. Weil den Athenienſern bis zu der Zeit des Pe-
es Alles gelungen war, ſo glaubten ſie, es könne ihnen

gehindert, ſo daß ſie oft nicht einmahl den Gemeindsverſammlungen oder den Gerichten beywohnen. Die natürliche Folge iſt nun, daß jetzt der groſe Haufe allein regiert und die Geſetze Nichts mehr gelten!

Das ſind nun die Arten der Demokratie, und ſo ſind ſie beſchaffen, und das ſind die Urſachen, warum jede dieſe ihre Form annehmen mußte.

Die erſte Art der Oligarchien iſt, wenn Viele ſo reich ſind, als nöthig iſt, um Antheil an dem Regiment zu haben, und wenn der Reichthum derſelben doch nicht ſehr groß und überwichtig iſt.[56] Denn alsdann laſſen dieſe minder mächtigen Reichen auch Andere, welche das erforderliche Vermögen beſitzen, zu dem Regiment. Da nun in einem ſolchen Fall die Anzahl derjenigen, welche das Regiment führen, groß iſt; ſo muß eine ſolche Oligarchie um ſo mehr auf Grundgeſetzen ruhen, nicht auf der Willkühr der Menſchen, je weiter die, welche hier regieren, von dem, was den Monarchen macht, entfernt ſind. Denn die Häupter eines ſolchen Staats haben zu wenig Vermögen, um für ihren eignen Unterhalt über alle Sorge erhoben zu ſeyn; aber

---

Nichts mehr fehlen. Wäre Rom von dem Romulus an bis zu dem zweyten Puniſchen Frieden ſo ſchnell gewachſen, als der Staat von da an bis zu dem Sylla gewachſen war; ſo würde Rom ſich nie ſo lange erhalten haben. Staaten, die ſo ſchnell zunehmen, ſollten alſo am vorſichtigſten ſeyn, daß ſie ihres Glückes ſich mit Mäßigung bedienen.

[56] Da reich und arm bloß Beziehungsbegriffe ſind, ſo muß man hier den Reichthum dieſer Oligarchie bloß in dem Verhältniß des Staats ſuchen, von welchem die Rede iſt. Außerdem würde der Ariſtoteliſche Begriff von der Oligarchie nicht anzuwenden ſeyn.

ſie haben doch zu viel, als daß der Staat ſie erhalten müßte. Es muß alſo in einem ſolchen Staat nicht der Wille der Staatshäupter den Staat, ſondern das Geſetz muß die Staatshäupter regieren.

Wenn aber in einem Staat zwar derer, die ein Vermögen haben, weniger ſind, als bey der erſten Art ſeyn würden, ihr Reichthum aber deſto größer iſt; dann entſteht die zweyte Gattung der Oligarchie. Denn da dieſe Reichern auch mächtiger ſind, ſo werden ſie ſich eines Mehrern anmaßen. Darum werden ſie dann ſelbſt die Wahlen derer, die den Staat verwalten ſollen, an ſich reißen. Aber weil ſie doch zu ſchwach ſeyn werden, ſich in dieſer Anmaßung zu behaupten ohne Geſetz, ſo werden ſie ſich dieſes Recht durch ein ſolches Geſetz beſtätigen. 57)

Wenn dieſe nun ferner, eben weil ihrer weniger ſind, deſto mehr darauf trachten, an Vermögen und Gewalt ſtärker zu werden; dann wird eine dritte Art von Oligarchie entſtehen, in welcher der ganze Staat in ihre Hände fällt, vermöge etwa eines Geſetzes, welches verordnete, daß die Söhne derer, die an der Regierung ſind, immer wieder in die Plätze der Abgehenden einrücken ſollen. 58) Und wenn

---

57) Νόμον τοιοῦτον. Ich ſehe nicht, warum A. gerade von einem ſolchen Geſetz ſpricht. Es ſcheint, daß er mit dieſen Worten bloß auf das Geſetz des Wahlrechts zielt. In der That iſt aber ſein Vorderſatz auf jede Beſchränkung durch Geſetze anwendbar.

58) Dieſe Art von Oligarchie ſchließt, wie ich ſchon bemerkt habe, den Ariſtoteliſchen Begriff von der Oligarchie ganz aus. Sie iſt aber eigentliche Oligarchie, wenn nur einige Glieder aus einem Stand, den ſie mit Mehrern gemein haben, ſelbſt

ſie endlich an Vermögen und Anhang übermäßig zugenom men haben, dann wird eine ſolche Dynaſtie der Monarch nahe kommen. Die Oligarchen werden dann das Geſetz ve drängen und ſich zu Herren des Staats aufwerfen. Dan entſteht die vierte Art von Oligarchie, welche mit der letzte Art von Demokratie in gleicher Linie ſteht.

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

Die andern Staatsverfaſſungen außer der Oligarchie und Dem kratie werden hergezählt, und dann die verſchiedenen Arten d Ariſtokratie angegeben.

Außer der Oligarchie und Demokratie giebt es noch zwe andere Staatsverfaſſungen. Die eine von dieſen wird al gemein und einſtimmig zu den vier Staatsformen gerechne Denn folgende vier werden gewöhnlich angegeben: die M narchie, die Oligarchie, die Demokratie, und dann wird no die vierte, die ſo genannte Ariſtokratie, hinzu geſetzt. Es gieb nun aber noch eine fünfte, welche den, allen vieren gemeine Nahmen: Staat, führt. Aber da dieſe Form ſo ſelten i ſo haben diejenigen, welche die Staatsformen herzuzähle unternommen haben, ihre Gattungen nicht gekannt, un alſo nur vier ſolcher Formen angegeben, wie Plato in ſeine politiſchen Schriften. 59) Was nun die Ariſtokratie betriff

---

ein ſolches Geſetz feſt ſetzen, nicht der ganze Stand, dem vorh die geſetzgebende Gewalt zukam.

59) Da Plato's Abſicht gar nicht dahin ging, die ganze Polit

ſo erhellet aus dem Vorher-gehenden, 60) daß dieſe ganz richtig mit dieſem Nahmen belegt wird. Denn nur der

---

zu umfaſſen, ſo hat er allerdings ſich weniger beſtimmte Begriffe von den verſchiedenen Formen der Staaten gemacht. In dem Politiker zählt er ſieben, nämlich die guten und die ſchlimmen durch einander, und da ſucht er den Unterſchied derſelben mehr philoſophiſch als politiſch, das iſt: mehr in dem, was ſie ſeyn ſollen, als in dem, was von der Form ſelbſt für ſie zu erwarten war. S. 303. In der Republik, im vierten Buch am Ende, giebt er viere an, und in dem 8ten B., S. 547, ſieht er ſeinen idealiſirten Staat für die einzig-ächte Form an, und findet in den Uebergängen zu den ſchlechtern noch vier Formen: die ehrgeitzige Ariſtokratie, die er auch Timarchie, (die Regierung nach der Schätzung,) nennt, und welche mit dem Bürgerſtaat des Ariſtoteles viel ähnliches hat; dann: die Oligarchie, die Demokratie, die Tyranney, indem er die Monarchie gewöhnlich für ein Götter-Regiment hält, wie ihm A. in dem 3ten Buch, ohne ihn zu nennen, vorwirft, obgleich das Bild des A. von dieſer Form: in der Stelle der Ethik, die ich in der 47ſten Anmerk. zum 3ten Buch anführte, auch nahe daran grenzt.

Socrates ſelbſt giebt deutlich vier, und mit Einſchluß der Tyranney fünf Staatsformen an. Nämlich, wo Einer unter Geſetzen mit dem guten Willen der Bürger regiert, da iſt eine Monarchie; wo Einer, ohne Geſetz, durch Zwang regiert, eine Tyranney; wo diejenigen regieren, welche die Geſetze am treuſten befolgen, eine Ariſtokratie; wo die höchſte Schätzung das Regiment beſtimmt, eine Plutokratie, alſo, nach Ariſt. Sinn, eine Oligarchie; wo Alle regieren, eine Demokratie. Xenoph. Mem. Socr., L. IV, C. 6.

Zwiſchen dieſer und der folgenden Stelle vermuthet Conring eine Lücke, und glaubt, A. habe noch von einer ſechsten Form geſprochen, welche er auch Ariſtokratie nenne, denn er habe gleich anfangs in dieſem Abſchnitt geſagt, außer den vier Formen gäbe es noch zwey, und das μὲν οὖν zeige auch, Staat, welcher von lauter abſolut-, durch ihre Tugend guten Männern, nicht durch ſolche, welche nur in gewiſſer Rückſicht gut genannt werden, beherrſcht wird; ein ſolcher verdient allein eine Ariſtokratie genannt zu werden, indem in allen andern Staaten der gute Bürger nur in Rückſicht auf die Form ſeines Staats gut genannt wird.

Es giebt jedoch noch eine Form, welche man auch Ariſtokratie zu nennen pflegt, und welche in einigem Betracht von der Oligarchie, und in einigem auch von der Rerublik oder dem Bürgerſtaat verſchieden iſt; das iſt nämlich diejenige, in welcher bey der Wahl der Staatshäupter nicht bloß auf den Reichthum, ſondern auch auf den perſönlichen Werth der Wahlfähigen geſehen wird. Dieſe ſo genannte Ariſtokratie iſt alſo von jenen beyden Verfaſſungen verſchieden. Denn auch in den Staaten, deren Zweck nicht gerade auf die Tugend gerichtet iſt, giebt es doch manche Leute, die in einem guten Ruf ſtehen und für brave Männer gehalten werden. 61) Da nun, wo bey Beſtel-

---

daß Etwas von der Ariſtokratie vorher gegangen ſeyn müſſe. A. ſagt aber nur, daß es außer der Demokratie und der Oligarchie noch zwey Formen gebe, nämlich die gleich hierauf hergezählte Republik und die Ariſtokratie. Das μὲν οὖν bezieht ſich aber offenbar auf dieſe Ariſtokratie, welche A. noch nicht durchgegangen hatte, und von welcher er nun drey Arten angiebt.

60) Dieſes bezieht ſich auf den 4ten Abſchnitt des 3ten Buchs, wo A. von der Uebereinſtimmung der Menſchentugend und der Bürgertugend ſpricht. Und ein Staat, wo nur diejenigen regieren, in welchen dieſe beyden Tugenden überein ſtimmen, iſt ihm die erſte und wahre Ariſtokratie.

61) Das würden, nach der Ariſtoteliſchen Moral, diejenigen ſeyn,

lung der Regierung zugleich auf das Bürgerrecht, 62) den Reichthum und den perſönlichen Werth geſehen wird, wie in Carthago; da iſt eine Ariſtokratie. 63) Da aber, wo nur auf zwey dieſer Stücke, nämlich auf das Bürgerrecht und auf den perſönlichen Werth, geſehen wird, wie in Lacedämon; da iſt die Verfaſſung aus der

---

welche zwar nicht gerade das überall anerkannte Ehrbare und Anſtändige, doch aber das in ihrem Staat für ehrbar Geachtete beobachten, und nach ihren äußern Umſtänden auch thätig in dieſer ehrbaren Lebensweiſe ſeyn können. Ungefähr eben ſo erklärte Socrates das Weſen der Ariſtokratie, in der Stelle, welche ich bey der 57ſten Anmerkung aus dem Xenophon angeführt habe.

62) A. ſagt: δῆμος. Das wäre alſo: zum Volk gehörig. Ich glaube, daß ich dieſes Wort richtig durch Bürgerrecht überſetze.

63) Das iſt nun die zweyte Art von Ariſtokratie, nämlich die, in welcher nur ein rechtlicher, vermöglicher Bürger zu dem Regiment gelaſſen wird. Ariſtoteles überſieht aber hier, daß in Carthago auch eine Volksverſammlung war, welche, wie ſchon im zweyten Buch bemerkt wurde, wenn die Sufeten und der Rath zweyerley Meinung waren, entſcheiden konnte. Auch bemerkt er nicht, ob in der Carthaginienſiſchen Conſtitution Etwas war, wodurch die Wählenden, auf dieſe Eigenſchaften zu ſehen, genöthigt wurden, oder ob zu ſeiner Zeit, oder zu der Zeit, aus welcher ſeine Nachrichten hergenommen worden waren, die Wahlen ſo beſchaffen geweſen ſind. Die häufigen Factionen dieſes Staats, und die Urſachen, warum der Staat der Hundert und fünf Männer eingerichtet wurde, ſcheinen die günſtige Idee, die A. von dieſem Staat hier angiebt, nicht zu unterſtützen; auch hat er im zweyten Buch ſelbſt geſagt, daß dieſer Staat vornehmlich auf den Reichthum ſehe.

demokratiſchen und der ariſtokratiſchen Form zuſammen geſetzt. 64)

Alſo giebt es außer jener erſten Art der beſten Tugend-Ariſtokratie noch zwey Arten derſelben. Und dann noch eine dritte, welche zu den Formen, die man Republiken zu nennen pflegt, gezogen wird, im Grund aber den Oligarchien ſehr nahe kommt. 65)

---

64) Die Senatoren wurden allerdings, nach Lycurgs Einrichtung, in Sparta nur aus denen gewählt, welche für die Beſten gehalten wurden. Die Wahlart, deren ich ſchon in den Anmerkungen zum zweyten Buch gedacht habe, ſicherte dieſe Einrichtung des Geſetzgebers allerdings auch, bey einem Volk, i welchem, wegen des Gehalts ſeines Geldes, die Erkaufung de Stimmen ſo gut als unmöglich war. Noch mehr aber ſicherte ſie die Feyerlichkeit nach der Wahl. Der Gewählte gin zu dem Tempel mit einer Krone auf dem Haupt, Chöre de Jünglinge folgten ihm und ſangen ſein Lob, und Chöre von Weibern prieſen die Thaten ſeines Lebens; ſagt Plutarch im Lebe des Lycurg, K. 26. Es iſt wohl kaum möglich, daß in de Angeſicht eines ganzen Volks ein ſchlechter Menſch ſo beſungen werden ſollte, wenn er es nicht verdiente. Auch waren di Lacedämonier ſo eiferſüchtig auf den Einfluß, den Jemand i dem Staat hatte, daß, als einſt ein bekannter ſchlechter Menſc einen guten Rath gab, ſie dieſen nicht anhörten, ſondern einen rechtſchaffenen Mann auftrugen, den nämlichen Rath zu gebe

65) Conring glaubt, daß am Schluß dieſes Hauptſtücks noc Manches fehlen müſſe, weil A. nicht angiebt, wie die Ariſtokratie entſtehe, und was ſonſt ihre Beſchaffenheit wäre. Nac ſolchen Gründen traue ich mir wohl nicht Lücken zu ſuchen. E ſind in der That in dieſem politiſchen Werk wenig Materien welche der Philoſoph erſchöpft hätte.

Das, was Conring hier vermißt, hat A. aber ſchon i dem 7ten Abſchnitt des 3ten Buchs berührt, und vielleic wäre eher zu erwarten geweſen, daß der Philoſoph ſich nun über diejenige Ariſtokratie ausbreiten werde, welche auf dem bloßen Adel beruhet. Aus dem folgenden Abſchnitt aber erhellet, daß er dieſe Art von Ariſtokratie zu derjenigen rechnet, welche auf Reichthum und perſönlichen Werth gebauet iſt. Wie ich die Entſtehung dieſer Adels-Ariſtokratie und ihre Ausartung anſehe, darüber habe ich mich in dem ſechsten Theil meiner kleinen Schriften erklärt. Sehr undeutlich bleibt mir indeſſen immer, was für eine dritte ariſtokratiſche Form A. verſtanden haben mag. Daß er hier auf ſeine Idee von Republik zielt, iſt mir nicht wahrſcheinlich, denn dieſe kann ſich nie zu der Oligarchie neigen. Ich vermuthe, daß er diejenige meint, in welcher der Ariſtokraten-Senat ſich ſelbſt wählt, denn gewählt müſſen die Ariſtokraten werden, wenigſtens nach dem Begriff des A., der keinen bloß erblichen Adel ohne Reichthum kennen wollte, und der perſönlichen Werth, folglich nicht bloß Stand, zu der Ariſtokratie weſentlich forderte. Nun kann das Volk wählen, wie in Sparta, aber dann kann der Staat ſich nicht der Oligarchie nähern; wählt aber der Senat, ſo kann er. Wenn an dieſem Abſchnitt etwas fehlt, ſo iſt es wohl die Erklärung dieſes Punctes. Ich finde nur dieſe einzige: und eine Form, in welcher ein Senat ſich ſelbſt ergänzt, wird auch noch immer Republik genannt, wenn nur jeder Bürger, Standes halber, die Eigenſchaften, die zu der Wahlfähigkeit erforderlich ſind, erhalten kann; ſie wird aber oligarchiſch, wenn ein ſo großes Vermögen erforderlich iſt, daß nur Wenige daſſelbe mit Wahrſcheinlichkeit hoffen dürfen.

Achter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem, zur völligen Einſicht in die Grundſätze der ariſtokra
ſchen Politik wichtigen, Abſchnitt giebt der Philoſoph ſeinen B
griff von dem wahren Bürgerſtaat an. Er rechtfertigt ſich
erſt darüber, daß er die Erklärung dieſer Form bis hierher v
ſchoben habe, und führt zur Urſache an, weil dieſe und
Ariſtokratie, obgleich auch ſie von einer vollkommenen Form ab
chen, doch als die Regel guter Formen angeſehen werden müßt
von welcher die übrigen Formen ſelbſt nur Abweichungen wär

Er zeigt hierauf, daß dieſer Bürgerſtaat und die Ariſtok
tie Mittelformen zwiſchen der Demokratie und der Oligar
wären. Die Oligarchie wäre bloß durch das Vorurtheil, d
wer reich iſt, auch brav und edel ſeyn müſſe, von der Ariſto
tie abgewichen; und wenn dieſe den Souverain im Staat n
dem Maaß des Werthes der Bürger beſtimme, ſo glaube
ne, daß der Reichthum ein Correlatum des Werthes wäre,
daß, wo jener iſt, auch dieſer ſeyn müſſe.

Nun bemerkt er aber, daß, wenn auch dieſes ſo wäre, u
wenn überhaupt ein Staat, bey Beſtimmung ſeiner Form,
auf die Eigenſchaften der Regenten und der Geſetzgeber ſä
doch Nichts damit ausgerichtet wäre, wenn die übrigen B
ger nicht auch die Geſetze treu befolgten. Hierauf ſagt er,
es zwiſchen den Formen, welche bloß auf den Reichthum o
bloß auf die Freyheit ſähen, noch eine dritte gebe, welche d
beyden Rückſichten vermiſche, und den Mittelſtand, alſo w
die ganz Armen noch die ganz Reichen, zum Regiment zi
Und das iſt dann ſein Bürgerſtaat.

Nun iſt noch übrig, daß wir von der Form, welche
für die eigentliche Form des Bürgerſtaats halten, und
der Tyranney reden. 66)

---

66) Ich habe ſchon in dem dieſem Abſchnitt vorgeſetzten In

Wir haben die Betrachtung des Bürgerſtaats bis hierher verſchoben, weil weder dieſer noch die Ariſtokratien, von welchen wir eben geſprochen haben, Abweichungen von jenen andern Staatsformen ſind, die wir durchgegangen haben, obgleich im Grund alle zuſammen von dem Ideal der allerbeſten Verfaſſung abweichen: vielmehr ſind jene andern Staatsformen Abweichungen von dieſen beyden, wie wir vorhin ſchon bemerkten, obgleich alle unter einander hererzählt zu werden pflegen. 67)

---

angezeigt, daß derſelbe, um die Idee des Philoſophen von der beſten Verfaſſung einzuſehen, ſehr wichtig iſt. Auch habe ich angegeben, worin dieſe Idee beſteht. Wenn man dieſes nicht voraus weiß, wird man den Philoſophen kaum, ohne öfteres Leſen, verſtehen. Aber auch, wenn man dieſe Vorkenntniß hat, wird man doch Mühe haben, den Zuſammenhang der Gedanken zu finden. Ich ſehe mich alſo genöthigt, auch hier, wie ich pflege, wenn der Vortrag zu verſteckt und zu verwirrt iſt, in den Anmerkungen, die Folge der Gedanken nach beſondern Nummern zu bemerken.

1. Fängt A. damit an, daß er die Urſache zeigt, warum er die Darſtellung ſeiner Idee von der beſten Form bis hierher verſchoben hat.

67) A. ſetzt alſo voraus: Es giebt eine Ariſtokratie, nämlich die Tugend-Ariſtokratie, welche allein eine ächte Staatsform iſt. Unter dieſer Tugend-Ariſtokratie verſteht er diejenige, deren er im 4ten Abſchnitt des 3ten Buchs gedacht hat, und in welcher Bürgertugend und Menſchentugend in dem Regenten und dem Untergebenen beyſammen ſtehen. Alle Formen, ohne Unterſchied, die Monarchie, die politiſche Ariſtokratie beyder Arten, wie der vorige Abſchnitt ſie angegeben hat, die Oligarchie, die Demokratie, ſelbſt der Bürgerſtaat, ſind Abweichun-

Endlich reden wir auch noch von der Tyranney natürlich zuletzt, weil dieſe am wenigſten eine Staatsform genannt zu werden verdient, wir aber von allen Staatsformen zu reden unternommen haben.

Dieſes mußte ich nun voraus bemerken, um die Gründe dieſer meiner Methode darzulegen.

Es ſoll alſo nun genauer beſtimmt werden, was wir unter einem Bürgerſtaat verſtehen; und ſein Weſen und ſeine Eigenſchaften werden uns deutlicher werden, wenn wir

---

gen von dieſer Tugend-Ariſtokratie. Sieht man nun aber von dieſer Tugend-Ariſtokratie weg, und betrachtet man allein die andern Formen; ſo ſind in dieſer eingeſchränktern Anſicht zwey Formen, als die beſten, als Grundformen anzuſehen, nämlich die politiſche Ariſtokratie und der Bürgerſtaat. Von jener ſind dann die Oligarchie und die Monarchie, ſammt ihrer Abart, der Tyranney, die Abweichung auf das eine Aeußerſte; von dieſer iſt es die Demokratie auf das andere. Man wird ſich erinnern, daß A. im dritten Abſchnitt dieſes Buchs ſchon geſagt hat, daß er auf dieſe Weiſe claſſificire. Ich habe da ſchon in der 18ten Anmerkung bemerkt, daß ich dieſe Methode nicht für gut halte, weil man natürlicher von der Regel ausgehen, und aus dieſer die Abweichungen erklären müſſe. Ein Hauptgrund, warum A. einen andern Weg geht, mag wohl darin liegen, weil die Abarten, als gemeine Formen, die bekannteſten ſind. In der Analyſe ſuche ich die Gedanken des Philoſophen auf die natürlichere Methode zurück zu führen.

In dieſem Satz vermuthet Conring eine Lücke, weil A. verſprochen hat, die Urſache anzugeben, warum er dieſe Unterſuchung bis hierher verſpare, und doch keine angebe. Es iſt auch dieſe Vermuthung nicht ohne Grund, doch kann man die Urſache aus dem Folgenden, wie ich ſie auch in der folgenden Anmerkung angebe, wohl errathen.

ſehen, worin derſelbe von der Oligarchie und der Demokratie unterſchieden iſt. [68])

Der Bürgerſtaat iſt, im allgemeinen betrachtet, ein aus der Oligarchie und der Demokratie vermiſchter Staat.

[69]) Gewöhnlich nennt man die Staaten, welche mehr von der Demokratie haben, Republiken oder Bürgerſtaaten; die, welche der Oligarchie näher kommen, Ariſtokratien, weil gemeiniglich Reichere auch von beſſerer Geburt und beſſerer Erziehung zu ſeyn pflegen. Auch haben die Rei-

---

68) 2. Es ſoll nämlich die Idee des Philoſophen von dem Bürgerſtaat durch Vergleichung dieſer Formen mit der Oligarchie und der Demokratie deutlicher werden.

69) 3. Dieſer Bürgerſtaat pflegt nun, wenn man dieſe Vergleichung anſtellt, oft der Demokratie ſo nahe zu kommen, daß man ſie ſelbſt alsdann Bürgerſtaat nennt; ſo wie derſelbe ſich oft der Oligarchie ſo ſehr nähert, daß man die Form für ariſtokratiſch hält.

Hier vermuthet Conring abermahls eine Lücke, weil man erwarte, daß A. die Urſache angeben, oder den Grad beſtimmen werde, auf welchem der Bürgerſtaat mit der Demokratie verwechſelt werde, ſo wie er angiebt, warum er, wenn er das Mittel hält zwiſchen Bürgerſtaat und Oligarchie, mit der Ariſtokratie verwechſelt wird. Auch hier iſt eine Lücke möglich: wenn man ſich aber erinnert, daß A. im vierten Abſchnitt dieſes Buchs bey der erſten Unterart der Demokratie ſchon angegeben hat, daß da, wo ein geringes Vermögen erfordert wird, um Theil an dem Regiment zu nehmen, eine Demokratie ſey, und wenn man ſieht, daß A. das Weſen des Bürgerſtaats darin ſucht, daß alle Leute von mittelmäßigem Vermögen am Regiment Antheil haben können; ſo wird man leicht ſehen, daß, je nachdem man die Grenzen dieſer Mittelmäßigkeit ausdehnt, dieſe Form mit der demokratiſchen zuſammen falle oder ſich von ihr entferne.

chen das, welches zu erreichen, die Ungerechten am meiſten Unrecht zu thun gereizt werden. Deßwegen zählt man die Reichen auch gewöhnlich unter die Angeſehenen und Rechtlichern, und unter die feinern Menſchen. Und daher kommt es, daß, eben ſo wie die Ariſtokratie ihre Regierung nur nach dem Werth der Bürger austheilen will,, auch die Oligarchie von ſich rühmt, daß ſie dieſelbe nur in die Hände der Guten und Rechtſchaffenen lege. 70)

71) Es ſcheint nun zwar unmöglich, daß ein Staat, der von den beſten Bürgern verwaltet wird, nicht gute Ge-

---

70) In wie fern der Bürgerſtaat, wenn er ſich zu ſehr zu der Demokratie neige, mit dieſer Form verwechſelt werden könne, hat A., wie ich in der vorigen Anmerkung ſchon ſagte, nicht erklärt. Nun aber hat er bisher erklärt, in wie fern dieſe ſeine Lieblingsform mit der Ariſtokratie verwechſelt werde, wenn ſie ſich der Oligarchie nähert. Sie nähert ſich nämlich der Oligarchie, wenn ſie den Mittelſtand in zu enge Grenzen zieht, das iſt: wenn ſie zu viel Vermögen fordert, um Theil an der Regierung zu geben. In dieſem Fall bleibt dann der Unterſchied unter dem Vermögen der Regiments-Fähigen noch zu groß, als daß man eine völlige Oligarchie annehmen könnte. Deßwegen hat der Staat den Schein, daß er, auch neben dem Reichthum, auf den perſönlichen Werth ſehe, und der Reichthum giebt auch in gewiſſer Rückſicht ſeinem Beſitzer mehr perſönlichen Werth, weil die Erziehung der Reichen beſſer zu ſeyn pflegt, weil ſie weniger Urſache haben, um des Vortheils willen ungerecht und niederträchtig zu ſeyn.

71) 4. Nachdem nun gezeigt worden iſt, daß der Bürgerſtaat ſich von der Oligarchie, oder, in der eben angegebenen Rückſicht, von der Ariſtokratie, auf der einen Seite, und von der Demokratie auf der andern, bloß durch das Mehr oder Weniger des Vermögens der Regiments-Fähigen unterſcheide; ſo bereitet A. ſich einen

ſetze haben ſollte, ſondern das iſt nur da möglich, wo ſchlechte Menſchen regieren. Auch kann, im entgegen geſetzten Fall, da, wo die Geſetze ſchlecht ſind, der Staat nicht gute Bürger an ſeinem Ruder haben. Aber der Staat wird denn doch nicht für gut verwaltet zu achten ſeyn, in welchem zwar gute Geſetze zum Grund liegen, aber wo die Bürger denſelben nicht gehorchen. Der Werth der Regierung kann alſo unter einem doppelten Geſichtspunct betrachtet werden: nämlich nach dem, wo die Geſetze, die vorliegen, treulich beobachtet werden; und dann, nach dem, wo die Geſetze ſelbſt gut ſind und wo auf dieſelben gehalten

Uebergang auf den Grund, warum er den Bürgerſtaat als die beſte politiſche Form anſieht. Dieſen Grund hat er in dem Folgenden weiter ausgeführt, auch in dem 10ten Abſchnitt des 3ten Buchs ſchon angedeutet. Er will nämlich ſagen: Es iſt allerdings wahr, daß eine Ariſtokratie die beſten Geſetze geben wird; allein es kommt nicht auf die Geſetze allein an, daß ein Staat glücklich werde, ſondern auch zugleich auf die Beobachtung der gegebenen Geſetze. Dieſe iſt nun da, wo nur wenig Bürger, ſeyen es Oligarchen oder Ariſtokraten, regieren, nicht wohl zu hoffen, aber eher kann man ſie von einem Staat erwarten, wo der größte Theil der Bürger zugleich regiert und gehorcht.

Dieſe Gedanken liegen bey weitem nicht auf dieſe Art in dem Text, und Conring hat deßwegen wohl Grund, hier eine Lücke zu vermuthen, voraus geſetzt, daß A. ſich ſelbſt deutlicher ausgedruckt habe. Die von mir eben angeführte Stelle aus dem 3ten Buch läßt aber wohl keinen Zweifel übrig, daß die Gedanken ſo zuſammen hängen. Denn dort ſagt A. ſchon, daß, wenn nur Wenigen, auch den Beſten, die Regierung zukäme, die Uebrigen die Ausſchließung von derſelben ſehr ungeduldig tragen würden. Eben das ſagt er in den folgenden Abſchnitten noch öfter.

wird. Denn jenes, der Gehorſam gegen die Geſetze, iſt auch wohl da möglich, wo die Geſetze ſelbſt Nichts taugen. 72) Und auch das iſt wieder auf zweyerley Weiſe möglich: entweder in Rückſicht auf die beſten Geſetze an ſich betrachtet; oder auf die, welche unter gegebenen Umſtänden die beſten ſind.

73) Das Weſen der Ariſtokratie ſcheint nun vorzüglich darin zu beſtehen, daß die Staatsämter nach dem Werth der Bürger vertheilt werden. Denn eben dieſer Werth beſtimmt die Natur dieſer Verfaſſung. Die Oligarchie ſieht hingegen nur auf den Reichthum; die Demokratie nur auf die Freyheit. Alle aber kommen darin überein, daß

---

72) Conring vermuthet hier eine Lücke. Ich ſehe aber nicht den mindeſten Grund zu dieſer Vermuthung.

73) 5. Alle Regierungsformen, in welchen mehrere Menſchen am Regiment Antheil haben, ſcheinen nur auf den Zweck hinaus zu gehen, daß die gegebenen Geſetze den Meiſten gefallen, alſo auch von den Meiſten befolgt werden; und in ſo fern liegt der in Nr. 4 bey der ſiebzigſten Anmerkung angegebene Grundſatz bey den meiſten dieſer Formen zum Grund, und ſie unterſcheiden ſich nur darin, daß Einige glauben, die Geſetze würden am beſten gegeben und befolgt, wenn in der Oligarchie die meiſten Reichen, oder in der Ariſtokratie die meiſten Guten und Freyen, oder die meiſten guten, freyen und reichen Bürger, oder in der Demokratie die meiſten von allen Bürgern zu den Geſetzen einſtimmen.

Unſtreitig iſt der Uebergang des vorher gehenden Satzes auf dieſen gewaltſam in dem Ausdruck, und Conring ſcheint wieder mit Recht eine Lücke zu vermuthen, voraus geſetzt, daß man dem Ariſtoteles eine beſſere Bindung der Gedanken und geſchmeidigere Uebergänge zutrauen will.

die meiſten Stimmen entſcheiden. 74) Denn in der Ariſtokratie, wie in der Oligarchie und der Demokratie, richtet man ſich nach der Zahl der Stimmen derjenigen, welche die Regierung auf ſich haben. In den meiſten Staaten nun liegt ſchon die Form des Bürgerſtaats verborgen, 75)

---

74) Hier findet Conring eine Lücke, deren Grund ich nicht einſehe.

75) Dieſe Stelle hat, ſo wie ſie in dem Text ſteht, gar keinen Sinn. Sie ſteht ſo da: ἐν μὲν οὖν ταῖς πλείσταις πόλεσι τὸ τῆς πολιτείας εἶδος καλεῖται, μόνον γὰρ ἡ μίξις στοχάζεται τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πλούτου καὶ ἐλευθερίας. Die Ueberſetzer ſagen alle: In plerisque enim civitatibus forma reipubl. nominatur. Victorius entgeht der Schwierigkeit und ſagt: In plurimis civitatibus reipubl. adminiſtrandae forma politia, generis nomine, appellatur. Die erſte Art, zu überſetzen, hat wohl gar keinen Sinn; die andere kann ich mit dem Griechiſchen auf keine Weiſe vereinigen. Wäre ſie richtig, ſo müßte in dem Griechiſchen πολιτεία wiederhohlt werden, alſo müßte man leſen können: καλεῖται πολιτεία. Aber ſo lieſ't man nicht. Heinſius ſagt in ſeiner Ueberſetzung: In plerisque igitur civitatibus reipubl. genus uſurpatur. Wie aber καλεῖται uſurpatur heiſſen kann, ſehe ich nicht. Der Gedanke des A. ſcheint mir aber dieſer wirklich geweſen zu ſeyn, und Heinſius hat ihn in ſeiner Umſchreibung richtig, wie ich glaube, ſo ausgedruckt: In plerisque civitatibus eius forma, quae particulari reipubl. nomine vocatur, aliqua videtur eſſe ſpecies, idque, quia aliquae, ex quibus haec conſiſtit, in plerisque reipubl. cernuntur notae. Ich kann nicht anders vermuthen, als daß ein Fehler in den Worten des Textes liegen müſſe, und ich glaube, daß dieſer am leichteſten und ſchicklichſten zu verbeſſern iſt, wenn man ſtatt καλεῖται, κεῖται lieſ't. Dieſer Vermuthung bin ich auch in der Ueberſetzung gefolgt, und das Folgende ſtimmt damit gut zuſammen. Denn jede Form beſchäftigt ſich wirklich

denn man ſieht in ihnen allein auf die Vermiſchung der Armen und der Reichen, des Reichthums und der Freyheit, weil man beynahe überall Reichthum an die Stelle der Tugend ſetzt. [76] Da nun aber nicht zwey, ſondern drey Un-

---

mit der Miſchung der Armen und der Reichen, die Monarchie ausgenommen, und die Ariſtoteliſche Republik iſt nur eine andere Art dieſer Miſchung.

[76] 6. Ob nun aber gleich alle Formen auf dieſe Weiſe Etwas von der Form des Bürgerſtaats in ſich haben, ſo bleibt doch unter den drey Gründen der Anſprüche an das Regiment noch eine Combination zu Zwey übrig. Nämlich Eine allein, als Reichthum, giebt die Oligarchie; perſönlicher Werth allein, das höchſte Ideal der Ariſtokratie; Freyheit allein, die Demokratie; alle drey geben eine Art von politiſcher Ariſtokratie; Freyheit und perſönlicher Werth geben eine andere Art von Ariſtokratie; Reichthum und Armuth, in mehrern Subjecten, wieder eine Demokratie. In Einem Subject ſcheint aber dieſe, abſolut, unmöglich, wie oben im 4ten A. dieſes Buchs geſagt worden iſt; aber, relativ, iſt ſie möglich, in dem Mittelſtand, der weder ſo reich iſt, daß er abſolut für reich, noch ſo arm, daß er abſolut für arm zu halten iſt, ſondern der ſo viel Vermögen hat, daß er davon leben kann, ohne Handarbeit. Und ein Staat, wo diejenigen, welche in dieſem Mittelſtand des Vermögens ſtehen, das Regiment in der Hand haben, wird der Bürgerſtaat genannt.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, daß dieſe Ideen und dieſer Zuſammenhang deutlich in dieſer Stelle liegen; aber daß die μίξις τῶν εὐπόρων καὶ ἀπόρων dieſes ſagen will, iſt nicht allein aus dem, was in den folgenden Abſchnitten zu weiterer Erklärung dieſer Form geſagt wird, deutlich, ſondern es erhellet auch daher, weil, wenn man hier dieſe Vermiſchung des Reichthums und der Armuth, nach den übel gewählten Worten genau, von einer Miſchung der Reichen und der Arterſchiede unter denen ſind, welche Anſpruch auf die gleiche Vertheilung der Regierungsrechte machen, nämlich Reichthum, Freyheit und Tugend; — denn das vierte, der Adel, hängt mit den beyden andern zuſammen, weil der Adel nichts anderes iſt, als der von den Vorältern ererbte Reich-

---

men verſtehen wollte, dieſe Form ganz mit der Demokratie zuſammen fallen würde. Denn der Armuth, als Armuth, giebt weder A. noch ſonſt Jemand einen Anſpruch auf Regierungsrechte; ſondern, wenn den Armen ein ſolcher Anſpruch gegeben wird, ſo will das nur ſo viel ſagen, daß die Freyheit allein, ohne Rückſicht auf das Vermögen, Regierungsrechte gebe. Wo aber die reichen Freyen mit den armen Freyen vermiſcht regieren, da iſt die Form demokratiſch.

Dieſer Abſchnitt ſcheint mir übrigens unter diejenigen Abſchnitte dieſes Buchs zu gehören, welche entweder am meiſten gemißhandelt zu uns gekommen, oder welche von dem Philoſophen am meiſten verkünſtelt worden ſind. Ich bin ſogar geneigt, das Letztere zu glauben. Ariſtoteles hatte ſich dadurch in Schwierigkeiten verwickelt, daß er in dem 4ten Abſchnitt dieſes Buchs eine Demokratie nach einer Schätzung annahm. Denn nun blieb ihm Nichts übrig, als das Mehr oder Weniger der Schätzung zum Unterſchied der Demokratie und des Bürgerſtaats anzunehmen. Hätte er ſich indeſſen etwas beſtimmter über das Maaß dieſer Schätzung ausgedruckt, nämlich etwa ſo, daß ein Staat, der zur Regiments-Fähigkeit ein ſo kleines Vermögen für hinlänglich halte, daß die Beſitzer deſſelben nicht von demſelben allein leben können, demokratiſch wäre, daß aber der ein Bürgerſtaat wäre, deſſen Regiments-Fähige genug in Vermögen haben müßten, um von demſelben zu leben; ſo würde er, glaube ich, ſein Syſtem viel deutlicher entwickelt haben. In dieſem Begriff von dem Bürgerſtaat muß man aber alles Folgende, was von demſelben handelt, leſen und verſtehen.

thum und Werth der Tugend: — ſo iſt offenbar, daß, wo dieſe zwey Eigenſchaften, Reichthum nämlich und Armuth, gemiſcht ſind, ein Bürgerſtaat ſey; wo aber alle drey, nämlich Reichthum, Freyheit und perſönlicher Werth, erfordert werden, ein ariſtokratiſcher Staat im ſtrengſten Sinn Platz finde, ausgeſchloſſen die Ariſtokratie, welche wir als die reinſte und erſte angegeben haben.

Daß es alſo noch andere Formen giebt, als die Monarchie, Oligarchie und Demokratie, und welche dieſe ſind, und wie die Ariſtokratien unter ſich und die Bürgerſtaaten von den Ariſtokratien unterſchieden ſind, und daß der Unterſchied zwiſchen dieſen beyden nicht ſehr groß iſt; das iſt nun klar gemacht worden.

Neunter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt werden Mittel angegeben, wie ein guter Bürgerſtaat, durch Vermiſchung oligarchiſcher und demokratiſcher Einrichtungen, zu Stand zu bringen iſt.

Wie denn nun aber zwiſchen der Demokratie und der Oligarchie der Bürgerſtaat oder die Republik entſtehe, und wie dieſe einzurichten ſey, das wollen wir, nach dem, was wir voraus geſchickt haben, nun darlegen; und dadurch wird auch zugleich deutlich werden, was für Grenzen die Demokratie und die Oligarchie haben. 77) Denn es müſſen

---

77) Dieſer etwas dürftig ausgearbeitete Abſchnitt leiſtet nicht, was dieſer Eingang verſpricht. Da der Bürgerſtaat ſich bloß

erſt die verſchiedenen Eigenſchaften dieſer beyden zum Grund gelegt, hernach muß von jeder Etwas, gleichwie eine Art von Beytrag, genommen werden, um den Bürgerſtaat daraus zuſammen zu ſetzen.

Beyde, die Oligarchie und die Demokratie, laſſen ſich nun auf eine dreyfache Weiſe zu einer dritten Form verbinden. Erſtens nämlich, wenn man das, was beyde, die Oligarchie und die Demokratie, feſt ſetzen, beydes annimmt. Z. B. in der Oligarchie werden die Reichen, wenn ſie den Gerichten nicht anwohnen, zur Strafe gezogen, und den Armen wird kein Lohn für ihren Beyſitz gege-

---

dadurch von der Oligarchie und der Demokratie unterſcheidet, daß in jener Form bloß die Reichen, in dieſer alle Bürger, alſo auch die ganz armen, zum Regiment gelaſſen werden; in dem Bürgerſtaat aber die Reichen und der Mittelſtand, alſo Leute, welche in ihrem Vermögen einander, auch in dem Verhältniß, welches der Bürgerſtaat erfordert, ſehr ungleich ſind: ſo kommt bey dieſem Staat alles darauf an, daß kein Theil den andern vom Regiment ausſchließen könne. Die Mittel zu dieſem Zweck gehören zu den Nebengeſetzen und Nebenanſtalten der Conſtitution. A. führt in der Folge viel ſolcher Nebengeſetze und Nebenanſtalten an, wie ſie jeder Form eigen ſind. Hier aber vermiſcht er dieſe Nebengeſetze mit dem Grundgeſetz. Er giebt nämlich drey Mittel an, wie man den Mittelweg zwiſchen der Oligarchie und Demokratie finden könne: erſtlich, wenn man die Anſtalten beyder Formen zuſammen ſchmelzt; zweytens, wenn man zwiſchen beyden ein Mittel ſucht; drittens, wenn man die Anſtalt der einen durch die Anſtalten der andern mildert. Von allen dieſen drey Mitteln giebt er Beyſpiele. Das Beyſpiel bey der zweyten iſt aber gerade Grundgeſetz ſeines Bürgerſtaats.

ben; 78) in der Demokratie ſtraft man die Reichen nicht um ihrer Verſäumniſſe willen, hingegen beſoldet man die Armen. Nimmt man beydes zuſammen, ſtraft man nämlich die Reichen und beſoldet die Armen; ſo trifft man eine gewiſſe Mittelſtraße, welche eben deßwegen der guten Staatseinrichtung am nächſten kommt. 79) Das iſt Eine Art der Miſchung beyder Formen.

Die zweyte iſt, wenn man zwiſchen beyden einen Mittelweg ſucht. Z. B. in der einen Form braucht Einer, um zu den Bürgerverſammlungen einen Zutritt zu haben, oft gar kein, wenigſtens nur ein ſehr geringes Vermögen zu beſitzen: in dem andern Staat muß das Vermögen deſſen, der Theil am Regiment haben will, groß ſeyn. Der Bürgerſtaat ſoll nun weder jene noch dieſe Beſtim-

---

78) Da A. im erſten Abſchnitt des 3ten Buchs das Recht, bey Gericht zu ſitzen, mit zu den Regierungsrechten zählt; ſo iſt ſchwer abzuſehen, wie dieſer Satz mit ſeiner Idee von der Oligarchie ſich vereinigen laſſe.

79) Dieſe Anordnung, wovon in der Folge noch ein Mahl geſprochen wird, hat die Abſicht, zu hindern, daß weder die Reichen ſich der Staatsverwaltung entziehen, noch die Armen derſelben überdrüßig werden. Sie fordert aber wieder ein ſchädliches Geſetz in dem Bürgerſtaat, nämlich einen Unterſchied derer, die Theil am Regiment haben, nach dem Verhältniß des Vermögens. Auch ſcheint ſie überflüſſig, wenn die geringſten Regiments-Fähigen ſo viel Vermögen haben ſollen, daß ſie ſich aus denſelben nähren können, denn alsdann brauchen ſie für ihre Verſäumniß keinen Sold. Ehemahls hat man in den Reichsſtädten den Senatoren gewiſſe Präſens-Gelder gegeben, die aber, weil ſie nachher zu unbedeutend geworden waren, abgekommen ſind. Der Zweck des A. würde durch verhältnißmäßige Strafen für Alle vielleicht eher zu erhalten ſeyn,

mung des Vermögens annehmen, ſondern eine Mittel-Norm, die weder zu groß noch zu geringe iſt. 80)

Die dritte Art der Vermiſchung endlich iſt, wenn man von beyden Etwas nimmt, Etwas aus der Oligarchie und wieder Etwas aus der Demokratie. Z. B. in der Demokratie hält man es für gut, daß die Staatsämter nach dem Loos vergeben werden; in der Oligarchie will man ſie nach der Wahl vergeben: dort ſieht man dabey nicht auf das Vermögen, aber hier ſieht man darauf. Hier iſt es denn nun dem ariſtokratiſchen und dem republikaniſchen Geiſt am gemäßeſten, daß man von der Oligarchie die Wahl einführe, aber, nach dem Beyſpiel der Demokratien, nicht auf das Vermögen der Candidaten Rückſicht nehme. 81)

Dieſes wäre alſo, was wir von der Vermiſchung jener Formen zu ſagen hatten.

Der Probierſtein dieſer Vermiſchung, ob ſie nämlich gut oder ſchlecht ſey, ſcheint nun der zu ſeyn, wenn

---

80) Dieſes iſt Grundgeſetz des Bürgerſtaats, gehört alſo nicht hierher. Ein anderes Beyſpiel würde zu finden geweſen ſeyn, wenn A. auf die Sachen geſehen hätte, welche vor die Volksgemeinde gebracht werden ſollen. Denn da die Oligarchie Nichts, die Demokratie Alles dahin zieht; ſo muß durch Nebengeſetze beſtimmt werden, was dem Senat und den Beamten, und was der Volksgemeinde zukommt. Das Mittel in dieſer Beſtimmung erhält dieſen Staat.

81) Ein mehr ſichernder Mittelweg iſt der, den Plato bey der Senatoren-Wahl vorſchlägt, wovon im zweyten Buch geſprochen worden iſt: nämlich Wahl durch Stimmen, zum Vorſchlag, und Loos zur Beſtimmung unter den Vorgeſchlagenen. Dieſe Einrichtung findet in einigen Reichsſtädten und auch in einigen Schweizer-Cantons Statt.

man von einem ſolchen gemiſchten Staat ſagen kann, daß er eben ſo gut demokratiſch als oligarchiſch wäre. Und das iſt hier wie bey allen guten Miſchungen. Aber eben das iſt auch von der Mittelſtraße in Allem zu ſagen. In ihr zeigt ſich überall Etwas von den Extremen. Wir können ein Beyſpiel einer ſolchen Miſchung an Lacedämon abnehmen. Viele halten dieſen Staat für demokratiſch, weil er wirklich manche ſehr demokratiſche Einrichtungen hat, z. E. die Koſt der Kinder, denn der Arme wird da verköſtigt wie der Reiche, und dieſe werden ſo erzogen, daß auch jene ihren Kindern gleiche Erziehung geben können. Eben dieſe Gleichheit bleibt auch in dem Jünglingsalter und Mannsalter, weil der Arme und der Reiche Nichts vor einander geheim genießen, ſondern Einer wie der Andere ihre Mahlzeiten öffentlich zuſammen halten müſſen. So ſind auch die Kleider der Reichen nicht beſſer, als jeder Arme ſie für ſich anſchaffen kann. Ferner, die Wahl zur Beſetzung der vornehmſten Aemter im Staat hat das Volk zum Theil ſelbſt, zum Theil werden ſie aus ihm beſetzt. Denn den Senat der Alten wählt das Volk, und die Ephoren werden bloß aus ihm genommen. 82) Eben dieſer Staat hat aber auf der andern Seite auch Vieles aus der oligarchiſchen Form: z. B. daß alle Stellen durch die Wahl beſetzt und keine verlooſ't wird; ferner,

---

82) Bloß das Letztere gehört zur Conſtitution von Lacedämon. Alles Uebrige kann bey allen andern Staatsverfaſſungen, außer der Monarchie, auch ſeyn. Ueberhaupt iſt die Verfaſſung von Lacedämon, wenn man ſie genau betrachtet, mehr demokratiſch geweſen als ariſtokratiſch. Denn die Einrichtung eines regierenden Senats macht einen Staat nicht ariſtokratiſch, wenn Jeder, vermöge ſeines Bürgerrechts, Zutritt zu demſelben haben kann.

daß nur Wenige über Leben und Tod oder Landesverweiſung richten; und dergleichen mehr.

In einer gut gemiſchten Staatsverwaltung ſoll alſo von beyden Formen Etwas, und keine ganz angenommen werden.

Selbſt Rom wurde eine Demokratie, ſo bald die Plebejer zu den höchſten Magiſtrats-Würden gelangen konnten.

Es wird zwar von Vielen behauptet, daß eine Regierung durch Einen Repräſentanten, wenn dieſer gleich durch das Volk gewählt werde, aufhöre, demokratiſch, oder wo die Ariſtokraten wählen, ariſtokratiſch zu ſeyn, und daß in jenem Fall die Regierung ariſtokratiſch, in dieſem oligarchiſch oder monarchiſch werde. Mich dünkt aber, daß die Begriffe verwirrt werden, wenn man auf die Ausübung der Regierungsrechte, und nicht auf die Fähigkeit, zu denſelben zu gelangen, ſehen will. Ich halte es alſo für richtiger, daß man alle gewählte Repräſentanten nur für Magiſtraten anſehe, wie A. auch in Anſehung des durch Geſetze gebundenen Königsthums thut, und daß man alſo diejenigen Formen, in welchen die Ausübung der Regierungsrechte gewählten Repräſentanten übertragen wird, nur für Unterarten annehmen, die Hauptart aber immer in der ſtandesmäßigen Fähigkeit, ſelbſt mit zu regieren oder gewählt zu werden, ſuchen, alſo alle gemiſchte Formen, nach dieſer Wahlfähigkeit, den Hauptarten zuſchreiben ſoll. Nach dieſem Grundſaz wäre alſo ein Wahlkönigreich aus Ariſtokraten eine ariſtokratiſche Monarchie; eine Ariſtokratie, in welcher jeder Bürger in den Senat gewählt werden könnte, eine demokratiſche Ariſtokratie; u. ſ. w. Die Verwechſelung der Unterarten mit den Hauptarten iſt in den practiſchen Wiſſenſchaften nicht ſelten, und in der Politik iſt es leicht möglich, die gemiſchten Formen auf verſchiedene Arten zu claſſificiren. Aber nach dem Character, den ich annehme, wird dieſer Irrthum leichter zu vermeiden ſeyn.

Sie muß ferner durch ſich ſelbſt beſtehen; nicht durch fremde Hülfe. Sie muß auch auf ſich ſelbſt ruhen; nicht auf dem Intereſſe anderer Staaten, die etwa ihre Erhaltung wünſchen.[83] Denn auch eine ſchlechte Verfaſſung kann manchmahl durch Umſtände ſich auf dieſe Weiſe erhalten. Ein guter Staat muß aber ſo beſchaffen ſeyn, daß keine Claſſe im Staat eine andere Verfaſſung wünſchen möchte.

So iſt alſo nun dargelegt worden, wie ein guter Bürgerſtaat und wie die ſo genannten Ariſtokratien einzurichten wären.

Zehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Von der Tyranney und ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit der monarchiſchen Form.

Nun iſt noch übrig, daß ich von der Tyranney Etwas ſage: nicht, als ob ich darüber viel zu ſagen hätte; ſondern weil wir auch ſie als eine Art von Staatsverfaſſung angegeben haben,[84] ſo muß auch ſie ihren Theil an dieſen Unterſuchungen nehmen. Von der Monarchie habe ich in den erſten Büchern gehandelt, wo wir die Form, welcher dieſer Nahme am gewöhnlichſten gegeben wird, und in wie fern ſie nützlich werden kann oder nicht, unterſucht, und welche feſt zu ſetzen wäre, und woher ſie entſtehe und wie, dargelegt haben.[85]

---

[83] Dieſes zielt auf die kleinen Griechiſchen Staaten, welche bloß von Athen oder Sparta ihre Verfaſſung erhielten und bey denſelben erhalten wurden. Auch iſt dieſer Satz auf die Deutſchen Reichsſtädte anzuwenden. Ein Glück iſt es, wenn fremder Einfluß eine gute Verfaſſung in einem Staat, der zu ſchwach iſt, um ſich gegen fremde Gewalt zu ſchützen, einführt und erhält.

Wir haben zwey Arten von Tyranney aus einander geſetzt, indem wir von der Monarchie ſprachen, weil ſie oft ihre Natur mit einander vertauſchen, ſo daß die Tyranney ſich zur Monarchie neigt und, wie dieſe, auf gewiſſen Grundgeſetzen beruht.[86] Denn ſo werden bey einigen fremden Nationen unabhängige Könige durch die Wahl beſtellt; auch wurden ſelbſt unter den alten Griechen die Könige auf eine ſolche Weiſe erwählt, die ſie dann Aeſymneten nannten.

---

84) Nämlich im 14ten Abſchnitt des 3ten Buchs, am Ende.

85) Im 15ten Abſchnitt des 3ten Buchs.

86) Ich habe ſchon in den Anmerkungen zu dem 15ten Abſchnitt des 3ten Buchs bemerkt, daß A. in ſeinen Begriffen von der Monarchie ſehr ſchwankend iſt, weil er es zu dem Weſen der Monarchie rechnet, daß der König, ohne an beſtimmte Geſetze gebunden zu ſeyn, regieren müſſe. Nach dieſer Vorausſetzung beſteht das Geſetz, auf welches er ſich beruft, wenn er Königsthum und Tyranney unterſcheidet, bloß darin, daß in einem Staat ein ausdrückliches oder ein ſtillſchweigendes Geſetz da ſey, welches wolle, daß ein König zum Beſten des Staats regiere; wogegen der eigentliche Tyrann auch ſein Regierungsrecht nicht einmahl auf ein ſolches Geſetz baue, ſondern, unter dem Schutz der Gewalt, ohne irgend ein poſitives Geſetz zu brechen, bey ſeiner Regierung bloß auf ſeinen Vortheil ſehen könne.

87) Aber auch dieſe Form und die monarchiſche ſin
einander nicht überall ähnlich. Monarchiſch iſt die Form i
Rückſicht auf das Grundgeſetz der Wahl, und in ſo wei
daß die Erwählung auf dem freyen Willen der Unterthane
beruht; aber tyranniſch iſt ſie, weil der Erwählte nac
her nach ſeiner eignen Willkühr regieren und despotiſire
kann. 88)

---

87) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil er nicht ſehe, w
was für Formen hier A. rede, und er glaubt, er habe zwey v
ſchiedene Formen der Aeſymneten angegeben. Conring m
aber vergeſſen haben, daß A. ſchon im 15ten Abſchnitt des 3
Buchs zwey Arten von Monarchie, als nahe an die Tyrann
grenzend angegeben hat, und daß er nun zeigt, worin dieſelb
doch von der Tyranney verſchieden ſind. Ich ſehe alſo nic
daß man hier eine Lücke annehmen müſſe.

88) Die zwey Arten von Monarchie, welche nahe an die Tyr
ney grenzen, wie hier und wie in dem 15ten Abſchnitt des 3
Buchs geſagt wird, unterſcheiden ſich von der Tyranney, n
dem Sinn des A., darin, daß bey der Beſtellung des Mon
chen, ſey es durch Wahl oder durch Erbfolge, doch die Abſ
des Volks war, daß ſie nach ihrem Gewiſſen das Beſte
Staats zum Ziel ihrer Regierung ſetzen ſollen; wogegen d
Tyrannen auch dieſes Ziel nicht einmahl vorgeſchrieben
Da nun unter jener Beſtimmung ſich ein Königsthum u
freyen Menſchen denken laſſe, ſo verdienten ſolche Könige
Nahmen: Monarchen; ohne dieſe Beſtimmung laſſe ſich
keine Regierung über Freye denken. Dieſe Art von Re
rung ſelbſt, ohne jene Beſtimmung, ſey alſo, wie gleic
dem folgenden Satz geſagt wird, immer gewaltſam, und
trage den eigentlichen Nahmen der Tyranney.

Die neuere Politik unterſcheidet richtiger zwiſchen Monar
Despotie und Tyranney. Der erſte Nahme kommt dem Kö
thum zu, das entweder Landſtände oder ſonſt eine Form hat,

Eine dritte Art von Tyranney verdient aber eigentlich und im engſten Verſtand dieſen Nahmen, weil ſie der Mo-

che dem Regenten in der Wahl der Mittel, das gemeine Beſte zu erreichen, Schranken ſetzen; der zweyte kommt dem Regenten zu, dem zwar die Pflicht, für das gemeine Beſte zu ſorgen, ſtillſchweigend oder ausdrücklich im allgemeinen von dem Staat auferlegt worden iſt, der aber bloß ſein Gewiſſen fragen darf, um zu beſtimmen, wie dieſer Zweck erreicht werden ſoll; der dritte Nahme wird dem Regenten gegeben, welchem der Staat nicht einmahl dieſe Pflicht auflegt, ſondern deſſen Gewiſſen allein auch darüber entſcheiden kann, ob er das gemeine Beſte vor Augen haben wolle oder nicht.

Die unrichtige Auseinanderſetzung dieſer Begriffe hat die beruſene Frage über den leidenden Gehorſam gegen die Könige ſo ſehr verwirrt. Man fragte immer: ob, wenn der Regent entweder die beſtimmte monarchiſche Form nicht beobachtet, oder wenn er das dem Deſpoten vorgeſchriebene allgemeine Geſetz nicht beobachtet, das iſt: wenn er, ſtatt Monarch oder Deſpot zu ſeyn, ſich zum Tyrannen aufwerfen will, und behauptet, er brauche nur für ſeinen Vortheil zu regieren, man ihm noch gehorchen müſſe. Man ſollte aber fragen: ob dieſe oder jene Regierungsweiſe der conſtitutionellen Form, oder bey der Deſpotie: ob ſie ſo offenbar dem Gewiſſen eines Deſpoten, der nach dem gemeinen Wohl regieren ſoll, entgegen läuft, daß jeder Unparteyiſche daraus ſchließen kann, der Monarch wolle die Conſtitution nicht mehr beobachten, oder der Deſpot ſey entweder unfähig, das Grundgeſetz zu befolgen, oder er wolle ſich zum Tyrannen machen. Wenn man ſo fragt, hört die Frage auf, eine Rechtsfrage zu werden, und ſie wird bloß factiſch. Dadurch, daß man ſie immer als Rechtsfrage betrachtete, wurden die Salmaſius, Hobbes, und Sidneys ſchwacher Antagoniſt genöthigt, zu den übertriebenen und abgeſchmackten Gründen zu greifen, welche ihre Werke ſo ekelhaft machen und nicht allein die Menſchheit ſammt der Religion narchie geradezu entgegen geſetzt iſt: und das iſt diejenige, in welcher der Regent, ohne irgend Jemanden au Erden Rechenſchaft geben zu müſſen, über Unterthanen die Menſchen ſeines Gleichen und größten Theils beſſer ſin als er, bloß um ſeines eignen Vortheils, und nicht un des gemeinen Beſten willen, herrſcht. Ein ſolcher Tyran herrſcht nicht über Freywillige. Denn kein freyer Man kann freywillig einen ſolchen Regenten über ſich dulden!

Das ſind alſo nun die Arten der Tyranney, und di Urſachen ihrer Entſtehung ſind ſchon dargelegt worden.

beleidigen, ſondern auch ſelbſt die Majeſtät ſchänden, welch ſie vertheidigen wollen. Denn nichts ſchändet die Majeſtä mehr, als wenn man das Oberhaupt eines freyen, liberale Volks zu einem Zuchtmeiſter einer Sclaven-Horde machen will und Gott ſelbſt hat deßwegen einem Theil ſeiner Weſen Selbſtſtändigkeit gegeben.

Wird nun aber die vorliegende Frage auf das Factum gerichtet; ſo muß, ehe ſie zwiſchen den beyden Haupttheilen unterſucht werden darf, erſt die vorläufige Frage erörtert werden: wie weit die einzelnen Glieder der Geſellſchaft ſie zu einer Unterſuchung bringen laſſen wollen oder müſſen. Nach dieſen Grundſätzen werden wenig Staats-Revolutionen zu rechtfertigen ſeyn. Denn ſoll dieſe vorläufige Frage den Geſellſchaftsgeſetzen gemäß entſchieden werden, ſo muß man eine nach richtiger Einſicht erfolgte freywillige Einwilligung der meiſten Geſellſchaftsglieder in Zweck und Mittel voraus ſetzen.

Eilfter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem ſehr ſchönen Abſchnitt bemerkt der Philoſoph zuerſt, daß, wenn man eine gute Staatsform ſuche, man ſie nicht nach einem bloßen Ideal bilden müſſe. Alsdann beweiſ't er, daß diejenige Verfaſſung die beſte ſey, wo der Mittelſtand den wichtigſten und ſtärkſten Theil der Bürgerſchaft ausmacht.

Was iſt nun aber die beſte Verfaſſung, und welches Leben, ſo wohl der Staaten als der größten Claſſe der Menſchen, iſt für das beſte Leben zu achten?

Dieſe Frage muß nicht nach einem Ideal tugendhafter Sittlichkeit, welches den Begriff des gemeinen Mannes überſteigt, noch nach gelehrten Planen, welche beſondere Eigenſchaften und glückliche Ereigniſſe erfordern, noch nach unſerm Wünſchen, wie wir gern Alles haben möchten, beantwortet werden; ſondern nach den Verhältniſſen des menſchlichen Lebens, wie es, im Durchſchnitt genommen, vorliegt, und nach der Möglichkeit der Anwendung auf die meiſten Staaten. [89]

Die Form, welche man gemeiniglich die ariſtokratiſche nennt, und von welcher wir eben geſprochen haben, [90]

---

89) Daß A. hier den Plato im Sinn gehabt habe, brauche ich wohl nicht zu bemerken. In dem Geſichtspunct aber, welchen A. vor Augen hat, wird freylich die Politik weniger glänzend, aber nützlicher.

Conring vermuthet eine Lücke, weil die Periode nicht ausgeführt wäre. Ich finde dazu keinen Grund.

90) Nämlich diejenige, welche die Regierung den Moraliſch-Beſten überläßt, iſt nicht wohl anzuwenden, wegen der Schwierigkei-

iſt zum Theil in den wenigſten Staaten anwendbar, zum Theil aber grenzt ſie ſo nahe an die Form des Bürgerſtaates, daß wir von dieſen beyden wie von Einer reden müſſen; auch ſind die Grundſätze, wonach ſie alle beurtheilt werden müſſen, überall die nämlichen. Denn wenn das, was wir in der Ethik ſagten, richtig iſt, daß nämlich das glücklichſte Leben dasjenige ſey, welches uns am wenigſten hindert, den Geſetzen der Tugend treu zu bleiben, und wenn das Mittel zwiſchen zwey Extremen die Tugend iſt; 91) ſo muß dasjenige Leben das beſte ſeyn, welches dieſe Mittelſtraße halten kann.

Eben das wird alſo wohl auch das Kennzeichen des Werthes oder Unwerthes eines Staats und einer Staatsverfaſſung ſeyn. Denn die Staatsverfaſſung iſt anzuſehen wie das Leben eines Staats.

(In jedem Staat findet man drey Claſſen von Bürgern: ſehr reiche, ſehr arme, und mittelmäßige.) Iſt es nun wahr, daß das Mittel zwiſchen zwey Extremen das Beſte iſt; ſo iſt es auch gewiß, daß in Anſehung des Vermögens das mittelmäßige Vermögen das Beſte ſeyn muß. Nur in dieſem Stand wird man am wenigſten gehindert, ſeinem beſten Sinn getreu zu bleiben. Der Allzu-Schöne, der Allzu-Starke, der Allzu-Vornehme, der Allzu-Reiche, oder, auf der andern Seite, der Allzu-Arme, Allzu-Schwache, Allzu-

---

ten, die mit der Wahl ſolcher Ariſtokraten verbunden ſind. Die politiſche Ariſtokratie, in welcher man bloß rechtliche Bürger, die ein gutes Vermögen haben, zu der Regierung zuläßt, kommt aber dem Bürgerſtaat ſehr nahe.

91) Von dieſer Art des Ariſtoteles, die Tugend anzuſehen, habe ich in der Vorrede geſprochen.

Niedrige, kann ſelten ſeiner Vernunft treu bleiben. Jene werden meiſtens gewaltthätig oder böſe im Großen; dieſe ſchelmiſch und böſe im Kleinen. Alle böſe Handlungen entſpringen aber aus Gewaltthätigkeit oder aus Tücke. Dergleichen Leute mögen weder den Senaten vorſtehen noch ſich mit den kleinen Stadtämtern beladen; und das iſt den Staaten höchſt ſchädlich. 92) Ferner, weil jene an Geld übermäßig reich ſind, oder viel Beſitzungen, oder große körperliche Stärke, oder viel Anhänger haben, wollen ſie ſich keiner Regierungsgewalt unterwerfen, und haben auch keinen Sinn dafür. Dieſe Geſinnungen bringen ſie ſchon durch die Erziehung aus ihrer Aeltern Häuſern mit. Denn wegen ihrer weichlichen Lebensart werden ſie ſchon in den Schulen nicht gewöhnt, ihren Lehrern zu gehorchen; wogegen die ſehr Armen auf der andern Seite zu einer ſklaviſchen Unterwürfigkeit gezwungen werden. Deßwegen ſind dieſe zur Regierung unfähig, und kennen keinen als einen knechtiſchen Gehorſam, und jene ſind unfähig, zu gehorſamen, und kennen keine als eine despotiſche Herrſchaft. Ein Staat ſolcher Leute wird alſo nie ein Staat freyer Bürger, ſondern nur eine Geſellſchaft von Herren und Knechten werden, die ſich unter einander verachten und beneiden. Nichts iſt aber weniger fähig, Liebe und gemeinen Sinn in einen Staat zu bringen, als dergleichen Geſinnungen. Denn Gemeinſchaft fordert Liebe. Mit dem, den man haßt, mag man nicht einmahl einen gemeinſchaftlichen Weg gehen;

---

92) Daß dieſes bloß auf die Ueber-Reichen gehe, iſt klar. Hier vermuthe ich eher, daß ein Paar Worte ausgefallen ſind, welche dieſes andeuten. Das Gemählde iſt übrigens nach dem Leben.

und in den Staatsverbindungen ſind Aehnlichkeit und Gleichheit unentbehrlich. Nur der Mittelſtand kann aber dieſe geben; alſo muß nothwendig der Staat der glücklichſte und beſte ſeyn, wo ſchon von ſelbſt dieſer Mittelſtand die Glieder deſſelben vereinigt. Auch pflegen diejenigen Bürger, welche in dieſem Mittelſtand ſtehen, gewöhnlich ſich am beſten aufrecht zu erhalten. Denn ſie trachten nicht, wie die Armen pflegen, nach anderer Leute Güter, noch ſtreben Andere nach dem Ihrigen, wie die Armen nach dem Ueberfluß der Reichen zu ſtreben pflegen. Da ſie nun ſo weder Andern nachſtellen, noch ſelbſt Nachſtellung von Andern zu beſorgen haben, bringen ſie ihr Leben ohne Gefahr durch. Und deßwegen ſagt Phocylides richtig: Der Mittelſtand iſt der beſte; in dem wünſch' ich zu leben! 93)

Nehmen wir nun dieſes Alles zuſammen, ſo iſt auch der Staat der beſte, der auf dem Mittelweg ſteht. Und nur diejenigen Staaten können gut regiert werden, in welchen der Mittelſtand der ſtärkſte, und mächtiger iſt, als die entgegen geſetzten beyden, wenigſtens ſtärker, als einer von dieſen. Denn wenn er in dem Fall ſich zu den Schwächern ſchlägt, kann er dem Stärkern die Spitze bieten und den Umſturz hindern. Das iſt alſo ein großes Glück für einen Staat, wenn diejenigen, welche ihn verwalten, genug zu leben haben, und nicht zu wenig, noch

---

93) Phocylides, ein Zeitgenoſſe des Socrates, aus Milet, ein bekannter Gnomiker. Daß die Gedichte, welche man unter ſeinem Nahmen jezt noch herum trägt, untergeſchoben ſind, iſt die gemeine, wahrſcheinlichſte Meinung. Die Alten achteten ſie ſo ſehr, daß ſie dieſelben bey ihren Mahlzeiten abzuſingen pflegten, wie Athenäus S. 650 erzählt.

zu viel. Da aber, wo Viele ſehr reich, und Viele ſehr arm ſind, da muß, je nachdem die Macht auf der einen oder auf der andern Seite das Uebergewicht erhält, entweder ein Pöbel-Regiment, oder eine unbeſchränkte Oligarchie, oder eine Tyranney entſtehen. Denn aus einer bübiſchen Demokratie kann eben ſo wohl eine Tyranney entſtehen, als aus der Oligarchie. Aber viel ſchwerer aus einer Mittelform, oder einer ſolchen, die dieſer nahe kommt. Die Gründe dieſer Behauptung werde ich nachher darlegen, wenn ich von Staats-Revolutionen reden werde. So viel iſt indeſſen doch ſchon klar, daß die Mittelform die beſte iſt. Sie allein iſt am wenigſten dem Aufruhr ausgeſetzt. Denn wo zwiſchen den Extremen der Spielraum am größten iſt, da iſt Aufruhr und Empörung am wenigſten zu beſorgen.

Die größten Städte aber ſind, eben wegen dieſer Urſache, auch am wenigſten dieſen Gefahren ausgeſetzt, weil gewöhnlich in ihnen der Mittelſtand der größte iſt. 94) Aber in kleinen ziehen entgegen geſetzte Parteyen leicht Alles an ſich, weil der Mittelleute weniger, und Alle entweder Reiche ſind oder Arme. So ſind auch die Demokratien ſicherer und dauerhafter als die Oligarchien, weil in ihnen der Spielraum zwiſchen Armen und Reichen größer iſt. Denn in der Demokratie ſind der Mittel-Vermöglichen mehr, die an dem Regiment und den Ehrenſtellen Theil haben, als in der Oligarchie. Denn wenn die Menge der Armen, welche an dieſen Stellen keinen Antheil haben, zu groß wird, dann fängt der Staat an zu wanken und kann ſich nicht lange mehr halten.

---

94) Daß in Paris der Aufſtand der Armen erkauft worden, und nicht von ſelbſt entſtanden iſt, daran zweifelt wohl Niemand mehr.

Auch kann man die Richtigkeit dieſer Beobachtung daher abnehmen, weil die guten Geſetzgeber immer nur aus dem Mittelſtande geweſen ſind. Dergleichen waren Solon, wie man aus ſeinen Verſen abnehmen kann,[95] und Lycurg, (denn dieſer war nur Geſetzgeber, nicht König,) und Charondas, und beynahe alle andere.[96]

Eben daher iſt es auch begreiflich, woher es kommt, daß die meiſten Staaten entweder demokratiſch oder oligarchiſch ſind. Denn da in dieſen Staaten gewöhnlich der Mittelſtand nicht ſehr zahlreich iſt, ſo pflegen die Extreme, entweder die Reichen, wenn ſie die Mächtigern werden, oder die Armen, wenn ſie die Oberhand erhalten, eben weil ihre Menge die Anzahl der Mittelmäßigen übertrifft, den Staat an ſich zu reißen: ſo daß er nun entweder demokratiſch oder oligarchiſch werden muß. Denn wenn unter dieſen Umſtänden ein Aufruhr und ein Streit zwiſchen den Reichen und den Armen entſtehen, ſo pflegt hernach der

---

95) A. zielt vielleicht auf die Verſe des Solon, welche Plutarch, im Leben des Solon, K. 3, anführt:

Reich ſind Viele der Böſen, und arm ſind Viele der Guten,
Aber immermehr täuſchet mein männlicher Wunſch
Tugend gegen das Gold; die Tugend allein iſt beſtändig.
Schnelle von Hand zu Hand wandelt das flüchtige Gold.

Wenigſtens ſchließt Plutarch aus dieſen Verſen auf ſeine Vermögensumſtände, und da er die Schulden der Armen tilgte, hatte er mehr nicht als fünf Talente, ungefähr ſiebenthalb tauſend Thaler, ausſtehen.

96) Von Charondas Privat-Umſtänden iſt wenig mit Sicherheit zu ſagen. Lycurg wird aber wohl übel zum Beyſpiel angeführt, denn er war doch aus der königlichen Familie, und ſogar vermuthlicher Kronerbe. Zwiſchen dem Königsſtand aber und dem Mittelſtand iſt noch Vieles in der Mitte.

Theil, welcher obſiegt, nicht mehr gleiches Recht und eine gemeinſchaftliche Regierung einzuführen, ſondern jeder ſieht dann die Obergewalt als den Preis ſeines Sieges an, und macht nun den Staat entweder oligarchiſch oder demokratiſch.

Und eben ſo haben auch diejenigen Griechiſchen Staaten, welche ehemahls an der Spitze der Nation ſtanden, nach dem Muſter ihrer eignen Regierungen, bald Oligarchien, bald Demokratien in den Städten eingeführt: nicht, weil ſie glaubten, daß dieſen Städten dieſes Regiment oder jenes nützlicher wäre; ſondern weil ſie dabey irgend einen eignen Vortheil im Auge hatten. Daher kommt es denn, daß entweder nie oder doch ſehr ſelten und nur bey wenigen eine Mittelform eingeführt wurde. Denn nur ein einziger Mann unter denen, welche ehemahls an der Spitze ſtanden, ließ ſich überreden, eine ſolche Ordnung einzuführen. 97) In der That haben auch die meiſten Bürger in den Staaten eine ſolche Denkungsart angenommen, daß ſie ſelbſt die Gleichheit nicht mehr verlangen, ſondern entweder nach der Oberherrſchaft trachten, oder ſich geduldig unterwerfen.

Aus dem allen nun iſt klar, welche Staatsform die beſte iſt, und aus welchen Gründen ſie das iſt. Ferner iſt hieraus abzunehmen, welche unter den verſchiedenen Arten der Demokratie und der Oligarchie, deren wir gedacht haben, die beſte iſt, welche die nach beſte, und ſo weiter; indem, wenn man einmahl die Idee der beſten Form gefaßt hat, es nicht ſchwer iſt, einzuſehen, daß diejenige,

---

97) Wahrſcheinlich Solon, deſſen ganze Geſetzgebung darauf zielte, den Mittelſtand empor zu bringen.

welche dieſer am nächſten kommt, die nach-beſte, die aber, welche von ihr, alſo vom Mittelweg, am weiteſten entfernt iſt, die ſchlimmſte ſey: es wäre denn, daß man die Frage bloß nach den Umſtänden beurtheilen wollte. Denn es iſt freylich möglich genug, daß eine in ſich beſſere Form dieſem oder jenem Staat weniger angemeſſen iſt, als eine ſchlechtere.

Zwölfter Abſchnitt.

Inhalt.

Die Betrachtungen des vorigen Abſchnitts werden noch weiter entwickelt, und es wird gezeigt, wie aus jeder Art von Uebermacht der Reichen oder der Armen Staatszerrüttungen entſtehen müſſen: weßhalb denn ein guter Geſetzgeber ja keinem Theil zu viel einräumen, ſondern immer am meiſten auf den Mittelſtand ſehen ſoll, welcher zwiſchen den Reichen und den Armen das Gleichgewicht am beſten erhalten kann.

Wir müſſen nun der Ordnung nach noch Einiges über die Frage vortragen, welche Staatsform gewiſſen beſtimmtern Staaten am angemeſſenſten iſt. [98] Erſt müſſen wir den

---

98) Dieſes war das Letzte, was A. in dem 2ten Abſchnitt dieſes Buchs verſprochen hat. Er wollte nämlich 1. die Unterarten einer jeden Form betrachten. Dieſes hat er geleiſtet bis zu dem 6ten Abſchnitt. Nachher wollte er 2. angeben, welches die beſten Formen nach den regelmäßigen wären. Dieſes iſt ſehr dürftig in dem 7ten Abſchnitt geſchehen. 3. Wollte er unterſuchen, ob es eine gute, anwendbare Ariſtokratie gäbe, und wie dieſe beſchaffen ſeyn müſſe. Dieſes hat er, indem er dieſe Ariſtokra-

allgemeinen Grundſatz voraus ſchicken, daß die Claſſe von Bürgern, welche den Staat in ſeiner jedesmahligen Verfaſſung erhalten will, ſtärker ſeyn müſſe, als diejenigen, welche mit dieſer Verfaſſung nicht zufrieden ſind, ſondern eine andere verlangen. [99]

Man muß die Claſſen der Bürger nach ihren Eigenſchaften und nach ihrer Zahl betrachten. [100] Unter Eigen-

---

tie und ſeinen Bürgerſtaat zuſammen faßte, geleiſtet in dem 8ten und 9ten Abſchnitt. Alsdann ſchaltet er in dem 10ten eine kurze Betrachtung über die Tyranney ein; kommt aber im 11ten wieder auf das, was er zum dritten abhandeln wollte, zurück. Endlich wollte er 4. lehren, welche von den andern Formen jedem Staat am meiſten angemeſſen wäre. Er giebt ſich auch hier in dieſem Abſchnitt das Anſehen, als ob er das thun wolle. In der That thut er aber etwas gar Anderes. Denn er zeigt nur, daß in jeder andern Verfaſſung, in welcher auch bey Vergebung der Regiments-Stellen auf das mittlere Vermögen nicht geſehen wird, doch die Geſetzgebung immer ihr Augenmerk auf den Mittelſtand richten müſſe. Er bedient ſich dabey wieder einiger Umſchweife, weßhalb ich den Zuſammenhang wieder angeben werde.

[99] 1. Giebt A. einen Grundſatz der Geſetzgebung an, deſſen Richtigkeit in die Augen fällt. Der Sinn deſſelben geht aber dahin, daß der Mittelſtand, welcher immer die Conſtitution am liebſten erhalten möchte, wenn ſie erträglich iſt, weil er bey jeder Veränderung Etwas zu verlieren, und nie zu gewinnen hat, dem Staatsgeſetzgeber am meiſten wichtig ſeyn müſſe.

[100] 2. Sucht nun A. die beyden Aeußerſten in dem Staat auf, nämlich die Armen und die Reichen, oder ſonſt durch ihre Eigenſchaften Wichtigen, und bemerkt, daß, wenn auch ſchon jener mehr wären, doch dieſe bisweilen ſelbſt durch den Vorzug ihrer Eigenſchaften wichtiger ſeyn und mehr Einfluß auf den Staat haben können. So kann der Reichthum oder der

ſchaften verſtehe ich ihre perſönliche Freyheit, ihr Vermögen, ihre Geburtsvorzüge, ihre Kenntniſſe und ihren Verſtand; unter Zahl, die Menge der Köpfe, die zu Einer Claſſe gehören.

Nun kann es kommen, daß ein Theil des Staats gewiſſe Eigenſchaften beſitze, ein anderer Theil zahlreicher ſey: z. B. daß der Vornehmern weniger wären, als der Geringern, der Reichen weniger als der Armen; daß aber doch dieſe nicht in eben dem Verhältniß zahlreicher wären, in welchem jene an ihren Eigenſchaften vorzüglicher ſind. Es müſſen alſo beyde in ihrem Verhältniß gegen einander verglichen werden.

Wo nun die Armen, ſelbſt nach dem Verhältniß, von welchem wir eben geſprochen haben, die Reichen übertreffen, da entſteht eine Demokratie; nämlich, wenn etwa das Landvolk ſtärker wäre, eine Bauern-Demokratie, oder überhaupt eine Demokratie, welche der Lebensart des Volkes analog iſt, in welchem ſich ſo Etwas ereignet. Und in dem Fall, wenn es das Landvolk wäre, das die Demokratie bildete, ſo wäre das die Demokratie der erſtern Art; die der letztern Art wäre, wenn die Handwerker und Tagelöhner in den Fall kommen: und eben ſo würden die Mittelarten der Demokratie entſtehen, je nachdem die Lebensart der Völker beſchaffen iſt, die zwiſchen der Bauern- und Tagelöhner-Claſſe ſtehen können.

Da aber, wo die Reichen oder Angeſehenen im Staat durch ihre Eigenſchaften die größere Menge der Armen

Adel ſich Anhang ſchaffen: die Gelehrten und Klugen können durch ihre Kenntniſſe und Intriguen den großen Haufen oft überwiegen.

überwiegen, da entſteht eine Oligarchie, und zwar, je nach der Beſchaffenheit dieſer Claſſe, die verſchiedenen Arten von Oligarchie. [101]

In allen Formen muß nun aber der Geſetzgeber immer den Mittelweg zu treffen ſuchen. [102] Wenn er für die Oligarchie Geſetze giebt, muß er ſolche geben, welche auf den Mittelſtand hinzwecken, und eben das muß er vor Augen haben, wenn er der Demokratie Geſetze vorſchreibt. Denn wo der Mittelſtand der Zahl nach größer iſt, als beyde, oder doch wenigſtens als eines der Extreme, da wird die Verfaſſung ſich immer erhalten können. Denn das hat man wohl nie zu beſorgen, daß die Reichen ſich gegen dieſe Mittelbürger mit den Armen verſchwören ſollten, da weder dieſe noch jene jemahls eine Verfaſſung verlangen werden, in welcher Eins von dem Andern abhängig würde. [103] Wollen ſie aber eine, in welcher ſie gemeine Rechte

---

101) Das, was hier von den Demokratien und Oligarchien geſagt wird, bezieht ſich auf die Unterarten dieſer Formen, welche in dem 4ten bis 6ten Abſchnitt dieſes Buchs angegeben worden ſind.

102) 3. Kommt nun A. auf den Hauptzweck dieſes Abſchnitts, wie nämlich in allen Formen, wenn ſie dauerhaft gemacht werden ſollen, auf den Mittelſtand Rückſicht zu nehmen ſey. Die Abſicht des Philoſophen iſt nicht die, daß auf ſolche Weiſe die Formen alle zu Bürgerſtaaten umgeſchmolzen werden ſollten; ſondern ſie acht dahin, daß jede Form den Mittelſtand ſchonen, und, nach dem vorhin angegebenen Grundſatz, dieſen Stand geneigt machen ſoll, die eingeführte Form zu erhalten.

103) Dieſes und das, was nun folgt, gehört unter die Sätze, welchen die Erfahrung widerſpricht. Wenn die Claſſe der Armen die Conſtitution zerrütten will, weil ſie Theil an dem Re-

genießen, ſo werden ſie keine finden, welche ihnen das beſſer gewähren könne, als die, in welcher ſo viel Rückſicht auf den Mittelſtand genommen wird. Auch werden Reiche und Arme nicht wechſelsweiſe regieren, noch die Regierung unter ſich theilen wollen, weil Keiner dem Andern traut. Nur dem unparteyiſchen Schiedsrichter kann man trauen; der iſt aber hier zwiſchen den Armen und den Reichen gerade der Mittelmann.

Je beſſer demnach eine Form vermiſcht wird, deſto bleibender wird ſie; und Viele, welche Ariſtokratien einführen wollten, haben gerade darin gefehlt, daß ſie nicht allein den Reichen zu viel einräumten, ſondern auch ſogar das Volk noch drückten.[104] Denn aus dem ſcheinbaren Vortheil des Augenblicks muß mit der Zeit ein wahres Uebel entſtehen, da zumahl die Anmaßungen der Reichen dem Staat gefährlicher ſind, als das Um ſich greifen des Volks.

---

giment verlangt, ſo iſt der Satz richtig: wenn ſie aber nur überhin gehende Vortheile ſucht, ſo kann die Oligarchen-Claſſe den Pöbel auch wohl erkaufen.

[104] Dieſes war der Fall in Athen vor dem Solon, in Rom, in vielen kleinen Italiäniſchen Oligarchien. Auch in Frankreich war das offenbar eine von den Haupturſachen des allgemeinen Ariſtokraten-Haſſes.

Dreyzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt werden die Anſtalten betrachtet, wodurch die Oligarchiſch-Geſinnten die Demokratien zu untergraben, und dieſe ſich gegen die Eingriffe der Oligarchen zu ſichern trachten. Alsdann wird gezeigt, wie man durch Vermiſchung beyder mehrern Nachtheilen entgehen, und eine dritte, beſſere Verfaſſung zu Stande bringen könne.

105) Die Oligarchen pflegen zur Beſchönigung ihrer Anmaßung fünferley dem Volk ſcheinbar-günſtige Anordnungen zu treffen, um dieſes zu überliſten. Dieſe Anordnun-

---

105) Dieſer Abſchnitt iſt bloß eine Folge des vorigen. A. hatte nämlich in dem vorigen Abſchnitt bloß die Methode angegeben, wie man die Oligarchie und die Demokratie ſo mit einander vermiſchen könne, daß eine Form entſtehe, welche dem Mittelſtaat, das iſt: ſeinem Bürgerſtaat, am nächſten komme. Er hatte ſchon einige Beyſpiele angegeben, wie die in jenen beyden Formen beſtehenden Geſetze in dieſer Abſicht zu mildern und auf den Mittelſtand hinzulenken wären. Nun denkt er ſich eine Demokratie, in welcher immer beyde Theile, die Reichen und die Armen, dahin trachten, den Staat auf ihre Seite zu ziehen; er führt alſo die Mittel an, wie die Oligarchiſch-Geſinnten dieſes, nach der Bemerkung, die er ſchon in dem vorigen fünften Abſchnitt dieſes Buchs gemacht hatte, unmerklich und mit ſcheinbarer Beybehaltung der Form zu Stand zu bringen trachten, wie aber die Demokratiſch-Geſinnten dieſen Schlingen aus dem Weg zu gehen ſuchen. Nach dieſen Betrachtungen aber lehrt er, wie man zwiſchen dieſen beyden Mitteln, welche auf Errichtung einer reinen Oligarchie oder auf die Erhaltung

gen betreffen die Volksverſammlungen, die Staatsämter, die Gerichte, die Bewaffnung, die Kriegsübungen.

Sie verordnen nämlich, daß Alle zu den Volksverſammlungen Zutritt haben ſollen, daß aber die Reichen, entweder allein unter Strafen angehalten werden ſollen, dabey zu erſcheinen, oder daß ihnen doch wenigſtens, wenn ſie nicht erſcheinen, größere Strafen angeſetzt werden, als den Andern.

Ferner, daß die Reichen, wenn ſie ein gewiſſes Maaß von Vermögen haben, die Staatsämter annehmen müſſen, die Armen ſich davon losmachen können.

Weiter, daß die Reichen bey Strafe die Gerichte beſetzen müſſen, die Armen ſich entſchuldigen dürfen, wenigſtens, daß jene, wie in dem Geſetz des Charondas enthalten iſt, ſtärker geſtraft werden ſollten als dieſe, wenn ſie ſich des Beyſitzes bey den Gerichten entziehen wollten. 106) Bisweilen zwar wird allen denen, welche ihre Nahmen angeben wollen, bey der Volksgemeinde und den Gerichten zu erſcheinen verſtattet; aber ſie ſetzen ſo große Strafen darauf, wenn Jemand ſeinen Nahmen angiebt, und nicht erſcheint, daß Viele abgehalten werden, ſich aufſchreiben zu laſſen,

---

einer reinen Demokratie abzwecken, durch Vermiſchung derſelben ſich der Form des Bürgerſtaats nähern könne. Dieſe Abſicht hat A. nicht nur in dieſem, ſondern in den meiſten folgenden Abſchnitten, und man darf ſie nie aus dem Geſicht verlieren.

A. braucht hier das Wort σοφίζονται, welches, wie bekannt iſt, alle Art von Kunſt anzudeuten pflegte, nachher aber bloß auf die Künſte der Liſt beſchränkt worden iſt. Ich habe daſſelbe deßwegen durch überliſten überſetzt.

106) Dieſes Geſetz des Charondas beruht, ſo viel man weiß, bloß auf dieſer Stelle. S. Heyne Opp., Vol. II p. 115.

und dann bleiben dieſe von den Volksverſammlungen und den Gerichten ausgeſchloſſen. 107)

Eben eine ſolche Verordnung pflegen ſie in Anſehung der Bewaffnung durch ihre Geſetze einzuführen, indem ſie die Reichen bey Strafe anhalten, ſich Waffen anzuſchaffen, den Armen aber es frey ſtellen, ob ſie das thun wollen oder nicht. Auch müſſen die Reichen ſich bey Strafe in den Waffen üben, die Armen aber dürfen dieſe Uebungen ungeſtraft verſäumen. Dadurch wollen ſie es alſo dahin bringen, daß die Reichen allein Waffen führen, die Armen nicht, weil jene eine Strafe zu fürchten haben, dieſe keine.

Das ſind ungefähr die Scheinanſtalten, mit welchen die Oligarchen durch ihre Geſetze die Demokratie untergraben.

Die Demokraten ſuchen durch ähnliche ſcheinbare Anordnungen den Eingriffen der Oligarchen zu entgehen. Sie erlaſſen nämlich den Reichen zwar die Strafe, wenn ſie ſich den Gerichten oder der Gemeindsverſammlung entziehen; aber ſie geben dagegen den Armen für ihren Beyſitz bey den Gerichten und für ihre Anweſenheit bey den Volksverſammlungen einen Lohn.

Will nun ein Geſetzgeber beyde Formen gut zuſammen miſchen, ſo iſt klar, daß er den Armen den Lohn geben muß, damit ſie erſcheinen, und die Reichen muß er ſtrafen, damit ſie nicht ausbleiben; denn ſo allein wird er Alle zu-

---

107) Man ſieht leicht, daß alle dieſe Geſetze bloß die Abſicht haben, die Armen zu veranlaſſen, daß ſie ſich von ſelbſt der Staatsverwaltung und den Gerichten entziehen.

ſammen bringen, da im andern Fall die Staatsverwaltung immer nur Einem Theil zufällt. [108]

Ferner muß zwar die Regierung bloß bey dem Theil der Bürgerſchaft ſtehen, welcher Waffen hat: [109] aber, wenn man, um dieſen Theil auszufinden, eine Summe des

---

[108] Hier vermuthet Conring eine Lücke, und Alles, was nun folgt, ſcheint ihm mit dem Vorher-gehenden nicht zuſammen zu hängen. In der That aber dünkt mich, daß Alles wohl zuſammen hängt, und ich finde nur eine kleine, vielleicht nicht ſchwer zu ergänzende, Lücke.

Alle die fünf Mittel, welche die Oligarchen erdenken, um die Staatsgewalt an ſich zu reißen, laſſen ſich auf die zwey Haupt-Claſſen der Regierung: die Friedensgeſchäfte und die Kriegsſachen, zurück führen. Zu jenen gehören: die Volksverſammlung, alſo die Hauptregierung, die Gerichte, die bürgerlichen Aemter; zu dieſen: die Kriegsübung und die Kriegerüſtung. Wie in Anſehung jener die demokratiſchen und oligarchiſchen Anſtalten auf einen Mittelweg zu führen wären, iſt bisher verhandelt worden. Nun folgt, wie die Kriegsanſtalten auch, nach eben dieſem Grundſatz, zu mildern wären. In Anſehung dieſer ſetzt nun A. voraus, daß, wer die Waffen nicht führen dürfe, auch keinen Antheil an der Regierung haben könne; und dieſes iſt allerdings nach dem Begriff von den Volksſtaaten richtig, obgleich umgewandt der Satz nicht allgemein ſeyn kann. Nun iſt alſo die Frage: Wie beſtimmt man ſo wohl in dieſer Rückſicht als auch in Rückſicht auf die übrigen Gegenſtände der Staatsverwaltung die Schätzung? das iſt: nach ſeinen Grundſätzen, das mittlere Vermögen. Sieht man die Gedankenfolge des A. in dieſem Zuſammenhang, ſo wird man hier zwar einen ſchroffen Uebergang, aber doch keine Lücke finden.

[109] Auch hier ſoll eine Lücke ſeyn, nach Conring; aber nach der eben vorher gegangenen Bemerkung wird man wohl nicht genöthigt ſeyn, eine anzunehmen.

Vermögens feſt ſetzen will, ſo darf man dieſe nicht im allgemeinen beſtimmen, und etwa nur ſagen: ſo und ſo viel muß einer verſchätzen; ſondern man muß ſehen, wie groß das Vermögen des größten Theils der Bürger iſt, und dann muß man das Geſetz ſo einrichten, daß der größte Theil der Bürgerſchaft Antheil am Regiment habe. Die ganz Armen ſind, wenn ſie auch ſchon von der Regierung und von den Staatsämtern ausgeſchloſſen ſind, doch immer ruhig und zufrieden, wenn ſie nur nicht gedrückt werden, ſondern bey dem, was ſie haben, ſicher ſind. Aber ſelbſt das iſt nicht leicht zu hoffen! denn nicht immer ſind die, welche an der Spitze ſtehen, billig und honett genug. 110) Und deßwegen pflegen die Armen, wo ein Krieg einfällt, mißvergnügt zu werden, wenn man ihnen den nöthigen Unterhalt nicht reicht; haben ſie aber den, dann ſind ſie bereit und willig. 111)

110) Hier vermuthe ich mit Conring allerdings eine, obgleich kleine, Lücke. Es mag etwa der Gedanke ausgefallen ſeyn: daß die Oligarchen gewöhnlich alle Vortheile des Staats allein ziehen und alle Laſten deſſelben den armen Bürgern aufzuladen ſuchen.

111) Man ſagt, die Carier wären die Erſten geweſen, welche den Soldaten einen Sold gegeben hätten. Vermuthlich verſteht man aber darunter bloß die Bürgerſoldaten. In Athen veranlaßte Pericles zuerſt dieſe Anſtalt. Potters Ueberſ., Th. II. S. 20. Daß die Römer erſt in der langen Belagerung von Veji dieſe Beſoldung der Bürgerſoldaten eingeführt haben, iſt bekannt. Dieſe Einrichtung iſt aber doch immer der erſte Anlaß geweſen, daß der Bürger ſich in den Soldaten verloren hat, und daß die Kriege häufiger wurden, länger dauerten, und Anlaß zur Unterdrückung der Bürger gaben; denn der Uebergang vom Bürger-Lohnſoldaten zum fremden Lohnſoldaten war ſehr leicht.

In manchen Staaten haben nicht allein diejenigen, welche noch die Waffen führen können, Theil am Regiment, ſondern auch die, welche ſchon ausgedient haben. Bey den Maleern [112] waren eigentlich bloß die Letztern die Oberhäupter des Staats, und aus den Andern, die noch im Krieg dienen konnten, beſetzten ſie die Aemter. Bey den ältern Griechen ſtand, nachdem ſie die königliche Würde abgeſchafft hatten, die Regierung bloß bey den Waffenfähigen, und zwar im Anfang bloß bey denen, welche zu Pferd dienten, weil damahls die vornehmſte Stärke eines Volks in der Reiterey beſtand. [113] Denn ohne tactiſche

---

[112] Sie wohnten am Maleiſchen Buſen bey dem Ausfluß des Strymons. Von ihrer innern Einrichtung iſt mir Nichts bekannt.

[113] Dieſe Bemerkung ſcheint, da Griechenland, wenn man Theſſalien ausnimmt, zur Pferdezucht wenig geſchickt war, nicht ganz richtig. In dem Trojaniſchen Krieg wurde gar keine Reiterey gebraucht, wenn man die Wagen nicht dahin rechnen will, und in Athen waren noch zu den Zeiten des Mediſchen Kriegs kaum hundert Reiter in der Stadt, endlich wuchſen ſie an bis auf 1200. S. Potter, Th. II, S. 31. Vielleicht hat jedoch dieſes Zeugniß des Ariſtoteles den Lucretius, in der von Potter angeführten Stelle, veranlaßt, den Krieg zu Pferd für älter zu halten, als den zu Fuß. Darin irrt aber A. wohl, wenn er behauptet, die Alten hätten von der Tactik gar Nichts gewußt. Es kommen mehrere Stellen im Homer vor, welche das Gegentheil beweiſen; und waren ſchon die ältern Griechen mit dieſer Kunſt nicht ſo bekannt, wie ſie es nachher wurden, ſo ſchlugen ſie ſich doch nicht in unordentlichen Haufen. In dem Mittelalter nach Chriſti Geburt war bekanntlich die ſchwer bewaffnete Reiterey auch in den Kriegen am wichtigſten, und die Europäiſchen ſo genannten Ariſtokratien ſind wohl aus dieſer Art, Krieg zu führen, vornehmlich entſtanden. Die politiſchen

Ordnung iſt das Fußvolk unnütz; und eine ſolche Ordnung hatten die Alten noch nicht, ſie mußten ſich alſo bloß auf die Reiterey verlaſſen. Als aber nachher die Staaten größer; und auch diejenigen, welche zu Fuß dienten, wichtiger und ſtärker wurden, da erhielten Mehrere Theil an der Staatsgewalt. 114) Deßwegen waren die alten Demokratien das, was wir nun Bürgerſtaaten nennen. Und natürlich iſt es, daß ihre meiſten Verfaſſungen Oligarchien oder Königsſtaaten waren. Denn bey ihrer geringen Bevölkerung konnte kein großer Mittelſtand unter ihnen ſeyn, und eben wegen dieſer kleinen Anzahl des Volks und wegen der Ordnung der Stände 115) trug das Volk ſeine Obern in Geduld.

Betrachtungen des Ariſtoteles ſind allerdings richtig, wenn gleich die Thatſachen, auf welche er ſich bezieht, einigen Zweifeln ausgeſetzt ſeyn ſollten.

114) Ich ſehe hier keinen Grund, warum Conring eine Lücke vermuthet. Mich dünkt, A. will ſagen, daß, ſo wie das Fußvolk im Krieg gebraucht wurde, nach und nach die mittlern Bürger, die zwar nicht vermöglich genug waren, zu Pferd zu dienen, doch Rüſtung zum Dienſt zu Fuß anſchaffen konnten, das Volk, im Gegenſatz gegen die Reichen, die zu Pferd dienten, ausmachten, die Andern aber, die auch nicht ſo viel vermochten, gar nicht gerechnet wurden. In einem der folgenden Abſchnitte ſpricht er noch ein Mahl von dieſem Unterſchied der ſchwer und der leicht bewaffneten Infanterie, und denkt ſich unter dieſer bloß die armen Bürger. Das eigentliche Volk, der δῆμος jener Zeiten, war alſo Mittelſtand, folglich das Volks-Regiment das, was er den Bürgerſtaat nennt.

115) καὶ κατὰ τὴν σύνταξιν. Dieſe Worte kann ich nicht anders verſtehen, als: *nach oder wegen der Ordnung der Stände*. Die Ueberſetzer ſagen entweder: et ordine de-

Wir haben nun die Urſachen ausgeführt, warum es verſchiedene Staatsformen geben muß; auch haben wir gezeigt, woher es komme, daß es außer den bemerkten Grundformen noch viel andere geben könne, denn es giebt mehrere Arten von Demokratie, ſo auch von den übrigen Formen. Ferner haben wir die Unterſchiede aller dieſer Formen dargelegt und die Gründe dieſer Verſchiedenheiten betrachtet. Endlich haben wir auch angegeben, welche Staatsform, wenigſtens im Durchſchnitt genommen, die beſte ſey, und welche von den übrigen, unter gegebenen Umſtänden, für die ſchicklichſte zu achten ſeyn möge.

Vierzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt ſetzt der Philoſoph zuerſt drey Hauptgegenſtände der Staatsgeſchäfte aus einander, worunter der erſte iſt: die Berathſchlagung in Staatsſachen. Hierauf zeigt er, wie dieſe in den Demokratien und den Oligarchien verſchiedener Art gehalten zu werden pflegen, giebt auch Vorſchläge, wie es etwa damit gehalten werden ſollte, um die äußerſte Strenge in dieſen Formen zu mäßigen und ſie ſeiner Idee eines guten Bürgerſtaats näher zu bringen.

Laßt uns nun abermahls ſämmtliche Verfaſſungen einzeln und zuſammen genommen durchgehen, und das, was nun der Ordnung nach noch zu erörtern iſt, betrach-

---

ſcriptione, oder: propter ordinem, oder, wie Ramus: moderationis ordine. Einige müſſen gar das κατὰ für contra verſtanden haben, und überſetzen: et ii inordinati. Selbſt ten. 116) Wir wollen von dem anfangen, was ihnen eigen iſt. 117)

Die Regierung hat drey Haupttheile, für deren geſchickte Einrichtung zum Beſten des Ganzen ein jeder Geſetzgeber beſorgt ſeyn muß. Sind dieſe drey Stücke gut eingerichtet, ſo muß der Staat nothwendig gut regiert werden; und wie dieſe in verſchiedenen Staaten verſchieden ſind, ſo werden die Staaten ſelbſt unter ſich verſchieden ſeyn.

Das erſte dieſer drey Stücke der Regierung betrifft die Berathſchlagungen über das gemeine Beſte.

Heinſius ſagt in ſeiner Umſchreibung: cum ordine descerentur. Mich dünkt, A. will ſagen, daß die Art, Krieg zu führen, in dieſen alten Staaten gewiſſe Unterſchiede der Stände eingeführt habe, und daß er dieſe Ordnung der Stände σύνταξιν nennt.

116) A. hatte bisher nur die Regierungsformen überhaupt, in ſo fern man auf die Claſſe der Bürger Rückſicht nimmt, welche Theil an der Regierung nehmen ſollen, betrachtet; nun will er noch die nähern Beſtimmungen angeben, wie ſich der regierende Staatstheil wirkſam zeigt.

117) λαβόντες ἀρχὴν τὴν προσήκουσαν αὐτῶν. Nach dem Sinn des Worts προσήκων, nach welchem daſſelbe Alles bedeutet, was ſich zu einer Sache ſchickt, hätte man zwar vermuthen ſollen, daß A. nun Vorſchläge, wie die Leitung der Geſchäfte, die zu der Regierung gehören, bey jeder Verfaſſung einzurichten ſey, angeben werde: da er aber nur anfängt, zu erzählen, was in jeder gebräuchlich iſt; ſo hoffe ich, daß ich dem Wort προσήκουσαν, deſſen Bedeutung ſehr ſchwankend iſt, und dieſer ganzen Redensart keine Gewalt anthue. Und ſchwerlich würde man mich verſtanden haben, wenn ich nach den Worten: und den ihnen ſchicklichen Anfang nehmen, überſetzt hätte.

Das zweyte begreift die Staatsämter, nämlich: welche Aemter das Ganze verwalten ſollen; was jedes unter ſich haben ſoll; und wie diejenigen, welche ſie bekleiden, gewählt werden ſollen. Das dritte begreift die Verwaltung der Gerechtigkeit.[118]

Das Haupt des Ganzen liegt in der Berathung in Regierungsſachen, nämlich über Krieg und Frieden, Bündniſſe und Staatsvergleiche, Geſetze, Todesſtrafen, Landesverweiſungen, Confiſcationen, Rechenſchaftsablegung der Staatsbedienten.

In jeder Staatsverwaltung muß nun nothwendig die Beurtheilung aller dieſer Dinge entweder allen oder nur einigen Bürgern zukommen: und zwar in dieſem Fall entweder alle Einem Staatsbedienten oder mehrern; oder einigen dieſes, andern ein anderes; oder auch Einiges allen, Anderes nur etlichen.

Wenn alle dieſe Gegenſtände von Allen erörtert werden müſſen; ſo iſt die Form demokratiſch. Denn das Volk will eben gerade, daß in dieſem Stück Alle gleiche Rechte haben ſollen. Aber auch das kann auf verſchiedene Weiſe Statt finden.[119]

---

118) Da die ausübende Gewalt in dem Kreis der Beamten liegt, ſo begreift dieſe Eintheilung wirklich Alles, was zu der Staatsverwaltung gehört: nämlich das erſte, die beſchließende Gewalt in Staatsſachen; das dritte, die beſchließende oder entſcheidende Gewalt in Privat-Sachen; das mittlere, die ausübende Gewalt in beyden.

119) Nun fängt A. an, vier Arten herzuzählen, nach welchen die Demokratien zu regieren pflegen. Da dieſe vier Arten, wie ich glaube, nicht ſo deutlich aus einander geſetzt ſind, daß man

Eine Art wäre, wenn zwar Alle, aber theilweiſe, und nicht in einer vollen Verſammlung, ſondern in einzelnen Geſellſchaften dieſe Dinge verhandelten, wie z. B. in des Telecles, des Mileſiers, Politik. 120) In einigen Staaten kommen bloß die Staatsbeamten zu den Berathſchla-

---

ihre Unterſchiede leicht bemerken kann, ſo will ich ſie hier kürzer zuſammen ſtellen.

Die erſte Art iſt: 1. wenn zwar Alle über Alles entſcheiden, aber nicht in Einer Verſammlung, ſondern theilweiſe, etwa nach Zünften, wo dann die meiſten Stimmen Einer Zunft nur Eine Stimme aller Zünfte oder der ganzen Gemeinde machen; oder 2. es werden gewiſſe Sachen von Allen beſchloſſen, das Uebrige wird den Staatsdienern überlaſſen, aber ſo, daß Alle nach der Reihe Staatsdiener werden.

Die zweyte Art iſt: wenn gewiſſe Dinge der ganzen Gemeinde überlaſſen bleiben, andere den Staatsdienern, welche dann durchgehends alle gewählt oder alle durch das Loos ernannt werden.

Die dritte iſt: wenn es dabey eben ſo wie bey der zweyten Art gehalten wird, nur mit dem Unterſchied, daß zu gewiſſen Aemtern die Beamten bloß aus den fähigen und geſchickten Bürgern gewählt werden müſſen.

Die vierte iſt die gemeine, reine Demokratie, wo das Volk über Alles entſcheidet und beſchließt.

120) Das κατὰ μέρος heißt ſonſt theilweiſe, ſtückweiſe, und in eben der Bedeutung kommt es gleich wieder vor. Die Ausleger ſagen: ſinguli viciſſim, oder: per vices, oder: diviſi. Ich kann hier nun keinen andern Sinn finden, als den, daß die Volksabſtimmungen, etwa wie es in Rom gehalten wurde, oder wie an dem Reichstag die Grafen und Prälaten, dergeſtalt durch Zünfte geſammelt werden, daß alle Glieder Einer Zunft zuſammen nur eine Curial-Stimme ausmachen. Wenn man mehr Nachrichten von der Einrichtung des Telecles in Milet

gungen zuſammen, aber alle Zünfte, und alle, auch di geringſten Glieder des Staats kommen nach und nach z den Staatsämtern, bis dieſe Stellen unter Allen herum ge kommen ſind. Aber wenn Geſetze zu geben ſind, oder wen ſonſt Etwas vorfällt, das den ganzen Staat betrifft, dan kommen Alle zu den Berathſchlagungen zuſammen; ſo w auch dann, wenn die Staatsbeamten Etwas bekannt z machen haben.

Noch andere Staatsformen fordern die Zuſammenkun der ganzen Gemeinde nur dann, wenn die Aemterwahle vorgenommen werden, wenn neue Geſetze gegeben we den ſollen, wenn über Krieg oder Frieden ein Schluß g faßt, oder Rechnung abgelegt werden ſoll. Alles Uebri beſorgen aber die durch Loos oder Wahl beſtellten Staat diener ſelbſt, jeder in ſeinem angewieſenen Kreis.

Andere Formen wollen, daß nur dann die Bürger z ſammen berufen werden ſollen, wenn die Staatsdiener wählen, Rechenſchaft abzulegen haben, und über Krieg, Fr den oder Bündniſſe ein Schluß zu faſſen iſt. Dieſe Staat geben dann das Uebrige den Staatsdienern heim, wel ſie, wo es die Umſtände fordern, nämlich bey denjenig Stellen, welche Vorkenntniſſe und Geſchick erfordern, du Wahl beſtellen.[121])

---

hätte, ſo würde die Meinung des Philoſophen klärer ſeyn; habe ſelbſt den Nahmen deſſelben nur hier gefunden.

121) Dieſe Art iſt von der vorigen, ſo viel ich einſehe, nur d verſchieden, daß in der zweyten Art alle Magiſtraten loſen gewählt werden, in dieſer diejenigen, von welchen Geſchick, higkeit und Wiſſenſchaft gefordert wird, gewählt werden mü A. Ausdruck: ὅσας ἐνδέχεται, ſcheint mir falſch. Denn

Die vierte Art ſolcher Formen iſt: wenn Alle zu Allem, was die Regierung fordert, zuſammen berufen werden müſſen, und in welcher die Staatsbedienten nur den Vortrag haben, aber kein Recht, eine Entſchließung zu faſſen. Dieſes iſt die höchſte Stufe der Demokratie, wie ſie nun beſchaffen iſt; und dieſe ſcheint mir mit der oligarchiſchen Dynaſtie und der tyranniſchen Monarchie ganz parallel zu laufen.

Dieſes ſind denn nun alle die Einrichtungen, welche die Demokratien in dieſem Punct getroffen haben.

Da, wo nur Einige über Alles, was in Regierungsſachen vorkommt, entſcheidende Schlüſſe faſſen können, iſt die Form oligarchiſch. [122] Aber auch da ſind verſchiedene Beſtimmungen zu merken. Denn da, wo diejenigen, wel-

---

können gewählt werden. Ich glaube, es ſollte dieſe Stelle etwa ſo heißen :] κληρωτὰς οὔσας ἐνδέχεται αἱρετὰς δὲ, ὅσας οὐκ ἐνδέχεται. Alsdann käme der Sinn heraus: daß bey der zweyten Gattung alle Obrigkeiten gewählt, oder alle durch das Loos beſtellt würden, daß man aber bey der dritten einen Unterſchied mache, und nur die Stellen verloſe, welche Jedermann verſehen kann, zu denen aber wähle, welche eine beſondere Fähigkeit fordern.

[122] Auf eben die Art, wie bey der Demokratie, werden nun auch die Fälle in der Oligarchie beſtimmt.

Man muß aber hier einen Hauptunterſchied merken, welcher bey der Demokratie nur die Gattungen, hier die Geſchlechter der Form ſelbſt bezeichnet. Dort nämlich blieb der Staat demokratiſch, wenn gleich Einiges den Obrigkeiten überlaſſen wurde. Hier unterſcheidet Ariſtoteles, und nennt das oligarchiſch, wo nur einige Ausgewählte Alles regieren; aber den Staat, wo einige Magiſtraten Einiges über ſich haben, und Einiges von Allen entſchieden wird, nennt er ariſtokratiſch.

Bey der Beſchreibung der oligarchiſchen Geſchäftsverwaltung wiederhohlt er in der That nur das, was er in dem 5ten A.

che dieſes Recht haben ſollen, nur ein mäßig beſtimmte
Vermögen brauchen, um erwählt zu werden, wo alſo Vie
zu dieſem Recht der Stimmgebung gelangen, und wo da
Geſetz beobachtet wird, und jeder Stimmfähige Theil a
der Regierung erhält; da iſt zwar eine Oligarchie, ab
eine republikaniſche, dem Bürgerſtaat verwandte, Oliga
chie, weil ſie die Mittelſtraße hält. 123) Auch da, w
zwar nicht Alle über die Staatsangelegenheiten berat
ſchlagen dürfen, aber doch diejenigen, welche dieſes Rec
haben ſollen, gewählt werden; da iſt, wenn auch d
wie vorhin geſagt wurde, die Grundgeſetze beobachtet we
den, die Form oligarchiſch. Auch da iſt ſie gewiß oliga
chiſch, wo entweder die, welche die Regierung in Händ
haben, ſich ſelbſt wählen, oder wo der Sohn immer
die Stelle des Vaters einrückt, und wo es von einer ſ

---

dieſes Buchs geſagt hatte, nämlich: daß in dieſer Form e
weder alle die, welche das ſtatutenmäßige mittlere Vermö
haben, zu allen Stellen wählen; oder daß nur Einige
regierenden Staatsdiener wählen, aber aus Allen, welche
ſtatutenmäßige größere Vermögen beſitzen; oder endli
daß ſich die Regenten durch Erbrecht folgen. Dieſe ganze
handlung iſt aber nichts weniger als beſtimmt oder mit
Grundbegriffen zuſammen hängend ausgeführt.

123) Bey dieſer oligarchiſchen Verwaltung iſt gar nicht au
druckt: wer wählen ſoll; noch: wozu. Ich glaube,
bloß die Wahl zu dem Recht der Stimmgebung verſtan
wird, aber dann ſchickt ſich das Wort αἱρεται nur ſo w
daß doch eine Erklärung dazu gehört, wer die Stimme ge
ſoll. Will man aber Aemterwahlen verſtehen, ſo iſt der F
daß die, welche wählen, ſich ſelbſt übergehen ſollten, ka
zu denken.

chen Regierung abhängt, mit den Grundgeſetzen zu verfahren, wie ſie will.

Wo hingegen über Krieg und Frieden, und über die Rechenſchaftsablegung der Aemter zwar Alle, über das Andere aber nur gewiſſe gewählte, oder durch das Loos feſt geſetzte Vorſteher rathſchlagen; da iſt die Form ariſtokratiſch. [124]

---

[124] Dieſe Beſchreibung einer ariſtokratiſchen Geſchäftsverhandlung iſt wieder ſehr unbeſtimmt ausgedruckt. Soll ſie mit der Ariſtoteliſchen Idee von der Ariſtokratie vereinbarlich ſeyn, ſo muß man unter Alle nur diejenigen verſtehen, welche, nach dem im 7ten K. dieſes Buchs gemachten Unterſchied, die Regierung in der Hand haben; alſo nur die, welche entweder Bürgerrecht, Reichthum und perſönlichen Werth, oder das Erſtere und Leztere beſitzen, und für Theilhaber an der Regierung erklärt worden ſind. Ob aber eine ſolche Erklärung von dem ganzen Volk herkommen ſoll, läßt A. unbeſtimmt. Daß hier in der Stelle: Ὅταν δὲ τινῶν τινὲς, das τινὲς eingeſchoben worden, und nicht ächt ſey, wird überall bemerkt. Dieſes Wort läßt ſich aber doch auch vertheidigen. Denn wenn man ſagte: Daß aber über einige Dinge Einige, (nämlich über Krieg u. ſ. w. Alle;) aber über u. ſ. w. Einige beſchließen; ſo läßt ſich das, nach der Schreibart des A., wohl erklären. Ich habe indeſſen das Wort, weil es doch die Periode verwickelt, übergangen.

Der folgende Satz enthält keine neue Gattung der ariſtokratiſchen Regierungsweiſe, ſondern nur eine Beſtimmung des vorher gehenden. Denn da in dem vorher gehenden Satz Einiges der ganzen Ariſtokraten-Gemeinde überlaſſen, Einiges aber beſtimmten Staatsdienern heimgegeben wird; ſo läßt ſich A. jezt näher über die Art, wie dieſe beſtellt werden ſollen, heraus.

Er ſezt nämlich drey Fälle dieſer Aemterbeſtellung aus einander, bey welchen allen das Loos den Ausſchlag giebt, Da aber, wo über einige Gegenſtände nur gewählte, über andere, durch das Loos ernannte Staatsdiener entſcheiden; oder wo die durch das Loos Ernannten entwede aus Allen oder aus einer beſtimmtern Auswahl ernann werden; oder endlich, wo Einige durch die Wahl, Ander durch das Loos beſtellt werden, und jene und dieſe zuſammen die Aemter verwalten: da iſt die ariſtokratiſche un die republikaniſche Form vermiſcht.

Und das wären denn die verſchiedenen Einrichtunge dieſes Punctes der Staatsverwaltung, nach den vorhi aus einander geſetzten Formen derſelben.

Der Demokratie, welche man zu unſern Zeiten fü eine vorzüglich ächte Demokratie halten will, derjenige nämlich, in welcher das Volk regiert und ſelbſt Herr de Grundgeſetze iſt, wird es ſehr nützlich ſeyn, wenn ſie ih Regierungsart in dieſem Punct ſo einrichtet, wie man i den Oligarchien die Gerichte beſtellt. In der Oligarch pflegt man nämlich diejenigen, welche zu Richtern ernann worden ſind, wenn ſie nicht bey Gericht erſcheinen, zu beſtrafen, wogegen in der Demokratie nur die Armen für ihren Beyſitz belohnt werden. Es ſollte alſo dieſe Dem

---

oder die Wahl. 1. Geradezu, wenn das Loos einige Bean te zu einigen Aemtern, die Wahl einige zu andern beſtimm 2. wenn das Loos durchaus entſcheidet, aber nicht immer a Allen, ſondern bisweilen nur aus einer beſtimmten Anzahl d Candidaten; 3. wenn durch das Loos und durch die Wa Ernannte zuſammen die Aemter verwalten.

Ich habe ſchon in dem Vorigen bemerkt, daß, wenn ſagt: es iſt Etwas ariſtokratiſch, oligarchiſch u. ſ. w., er nicht von den Grundbegriffen dieſer Formen, ſondern bloß v ihrer Art, zu regieren, verſtanden werden muß.

kratie auch diejenigen ſtrafen, welche den Volksverſammlungen ſich entziehen. Denn wenn Alle zuſammen, nämlich das gemeine Volk zugleich mit den Vornehmern, alſo dieſe mit jenen rathſchlagen; ſo rathen ſie beſſer.[125])

Auch würde es beſſer ſeyn, wenn zu den Berathſchlagungen nur eine gewiſſe gleiche Anzahl von Bürgern aus allen Claſſen gewählt oder durch das Loos ernannt würde.

Endlich wird es auch gut ſeyn, wenn in dem Fall, wo des Pöbels mehr iſt als der angeſehenen Bürger, nicht Allen, ſondern nur etwa ſo Vielen ein Sold gegeben würde, als nöthig ſeyn möchte, die Angeſehenern im Gleichgewicht zu halten, oder daß man durch das Loos die Ueberflüſſigen ausſchlöſſe.

In den Oligarchien wird es rathſam ſeyn, Einige aus dem Volk auszuwählen, oder gewiſſe Magiſtraten zu beſtellen, dergleichen man in einigen Staaten unter dem Titel: Geſetzwächter, oder: Vorberather, hat, welche denn die Sachen, über welche die Oligarchen ihre Schlüſſe faſſen, vorbereiten. Denn durch dieſe Einrichtung wird doch dem Volk auch einiger Antheil an der Regierung gegeben, ohne zu beſorgen, daß die Grundgeſetze ſeiner Willkühr hingegeben würden.

Oder, daß dem Volk zwar die Beſtätigung der Rathſchlüſſe heimgegeben, demſelben aber nicht die Gewalt, Etwas dagegen zu verordnen, eingeräumt werde.

Oder, daß den Oligarchen allein das Recht, zu beſchließen, vorbehalten, dem Volk aber das Recht, zu berathen, gegeben werde.

---

125) Dieſes iſt eine bloße Wiederhohlung deſſen, was ſchon in dem 9ten Abſchnitt geſagt worden iſt.

Oder, daß man das Gegentheil von dem, was nun in den meiſten Staaten gebräuchlich iſt, einführe, und dem Volk zwar verſtatte, loszuſprechen, aber nicht zu verurtheilen ohne Vorbehalt der Berufung an die Obern. Alſo gerade anders, als es in den Staaten gewöhnlich gehalten zu werden pflegt, indem da die Senate zwar losſprechen, aber nicht verurtheilen können, ſondern, wenn ſie verurtheilen wollen, die Sache an das Volk bringen müſſen.[126]

Das wäre es alſo, was über den erſten Punct der Staatsverwaltung, nämlich über die Berathſchlagung in Staatsſachen, zu ſagen iſt.

---

126) Alle dieſe Vorſchläge zu Verbeſſerung oder Milderung der Oligarchie ſcheinen mir zwecklos, und ganz gemacht, Aufruhr und Mißvergnügen in dem Volk zu erregen. Der letzte iſt vielleicht noch der beſte, obgleich auch bey dieſem ſehr zu fürchten iſt, daß auf der einen Seite die Oligarchen ihre Günſtlinge nicht verdammen, auf der andern das Volk die Seinen immer werde losſprechen wollen. Mir ſcheint jede Oligarchie eine unheilbare Staatskrankheit zu ſeyn.

Funfzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Hier wird zuerſt unterſucht: was denn eigentliche Staatsämter ſind. Alsdann wird weitläuftig aus einander geſetzt: wie die Aemter auf verſchiedene Art beſetzt werden können, und welche Art der Beſetzung jeder Form am gemäßeſten iſt.

Nun müſſen wir von dem zweyten Gegenſtand der Staatsgeſchäfte, nämlich von der Art, wie die Aemter beſetzt werden, reden; denn auch damit wird es ſehr verſchieden gehalten. Es kommt nämlich bey dieſem Punct darauf an: wie vielerley Aemter beſtellt werden ſollen; was jedes unter ſich hat; wie lange der Beſtellte bey dem Amt bleiben ſoll: denn manche ändern die Aemter alle halbe Jahre, andere noch öfter, bey manchen iſt Ein Jahr geſetzt, bey verſchiedenen noch eine längere Zeit. Es iſt alſo zu unterſuchen: ob die Aemter auf lebenslang vergeben werden ſollen, oder auf lange Zeit, oder auf kurze: ferner: ob der nämliche Mann öfter, oder nur zwey Mahl, oder nur Ein Mahl zu einem Amt gelangen kann: endlich, was die Beſtellung ſelbſt betrifft: wer amtsfähig ſeyn ſoll; wer die Fähigen auswählen ſoll; wie ſie beſtellt werden ſollen. Alles das, und wie das Alles einzurichten ſey, muß nun unterſucht werden; und dann muß noch gezeigt werden, welche Einrichtung ſich auf jede beſondere Form am beſten ſchicke.

Was man nun eigentlich Staatsämter nennen ſoll, iſt ſchwer zu beſtimmen, denn ein jeder Staat braucht viel Diener. Deßwegen kann man aber nicht alle die, welche etwa durch Wahl oder Loos ein Amt im Staat erhalten, Staatsdiener im engern Verſtand oder Obrigkeiten nennen. So kann man zum Beyſpiel die Prieſter nicht unter die Staatsdiener rechnen, denn dieſe haben kein politiſches Amt. Eben von der Art ſind die Choregen,[127] oder die Ausrufer, oder die Geſandten; denn auch die werden gewählt. Außer dem giebt es noch Staatsdiener, welche alle zwar auch Staatsämter tragen und, zum Theil, alle Bürger unter ihren Befehlen haben, aber ſo, daß ſie ſich dieſer Rechte nur zu einem gewiſſen beſtimmten Zweck bedienen können, wie z. B. der Feldherr, der auch über alle Soldaten gebietet; oder es ſtehen nur einige Claſſen von Bürgern unter ihnen, wie die Weibervögte oder die Aufſeher über die Kinderzucht. Andere haben bloß mit öconomiſchen-Sachen zu thun, wie die Korn- und Fruchtmeſſer: manche ſind nur Diener der Obrigkeiten; und dieſe Stellen pflegen die Staaten, die das Vermögen dazu haben, den Knechten zu übertragen.

Eigentliche Staatsbeamte ſind aber nur die, deren Amt es iſt, in Sachen des gemeinen Weſens zu rathſchlagen, Schlüſſe zu faſſen, und ſonderlich Anordnungen zu treffen. Denn dieſes Letztere iſt der wichtigſte Character des obrigkeitlichen Amts. Doch, alles das iſt in der Anwendung ſo gut als gar nicht verſchieden. Denn noch iſt kein Streit über bloße Nahmen entſchieden worden. Hier bekümmern wir uns mehr um den practiſchen Begriff der Nahmen.

---

[127] Die Choregen mußten den Aufwand bey den feyerlichen Spielen beſorgen und herſchießen; ſie gehörten zu den Liturgen, deren bey der zwey und dreyßigſten Anmerkung zu dieſem Buch gedacht worden iſt, alſo zu den Dienſten, welche die dazu Ernannten aus ihrem Vermögen beſtreiten mußten.

Welche Staatsämter nun, und wie viel, ein ächter Staat, der dieſen Nahmen verdient, nothwendig haben müſſe, und welche zwar nicht unentbehrlich, aber doch in einem wohl geordneten Staat nützlich ſind; das iſt ſo wohl überhaupt in der Politik, als auch insbeſondere, wenn man nur von kleinen Staaten ſpricht, nicht ſo leicht auszumachen. Denn in großen Staaten iſt es möglich, und auch nöthig, daß jeder beſondere Gegenſtand auch ſeinen eignen **Vorſteher** habe, indem da unter ſo vielen Bürgern auch Leute genug zu Beſetzung der Aemter zu finden ſind, ſo daß Manche ſehr lange ganz ohne Amt ſeyn können, Manche nur Ein Mahl in ihrem Leben zu einem Staatsdienſt gelangen. Und beſſer iſt es, wenn Jeder ſeine ganze Sorgfalt, wie ſie jedes Amt erfordert, auf dieſes allein verwenden kann, als wenn er ſie durch mehrere Geſchäfte zerſtreuen laſſen muß. In kleinen Staaten aber müſſen die Aemter zuſammen gezogen werden. Denn weil der Bürger nicht viel ſind, ſo können auch nicht Viele zu den Aemtern gezogen werden: oder ſollten jederzeit Viele in den Aemtern ſtehen; wer bliebe noch übrig zum Wechſeln?

Doch auch kleine Staaten müſſen oft manche Aemter und manche Geſetze eben ſo anordnen, wie die größten. Aber darin bleibt immer ein Unterſchied, daß jene oft die nämlichen Männer wieder zu Aemtern beſtellen müſſen, welches dieſen nur ſelten begegnet. Deßwegen hindert auch Nichts, daß kleine Staaten dem nämlichen Mann mehrere Aemter auftragen, denn es wird doch keins dem andern Eintrag thun. Ihre Diener ſind alſo, weil ſie wenig Menſchen haben, wie die Bett-Tiſche, eine Sache zu verſchiedenem Gebrauch!

Wer nun voraus ſagen kann, welche Beamtung in jedem Staat nothwendig ſeyn müſſe, und welche gerade nicht unentbehrlich iſt, aber doch da ſeyn ſollte, der wird leicht angeben können: welche Aemter mit einander verbunden werden können. Doch muß man auch in ſolchen Fällen wohl darauf Acht haben: welche Aemter zuſammen geſchlagen werden können, und welche einzeln bleiben müſſen: ob zum Beyſpiel auf dem öffentlichen Markte ein eigner Polizeymeiſter, und für andere Orte wieder andere zu beſtellen ſeyen, oder ob der nämliche Mann die Aufſicht über die Polizey eines ganzen Staats auf ſich haben könne: ferner: ob man die Aufſicht über irgend eine Sache nach den Gegenſtänden, oder nach den Perſonen, die mit dieſer Sache umgehen, abzutheilen habe; etwa einen Aufſeher über die Weiber, einen über die Kinder. Auch in Rückſicht auf die Staatsformen kann dieſer Punct in verſchiedenen Geſichtspuncten betrachtet werden: ob nämlich in den Monarchien, Ariſtokratien, Demokratien und Oligarchien einerley Staatsbeamte zu beſtellen ſeyen, und ob ſie aus der nämlichen, oder aus ähnlichen, oder aus ganz verſchiedenen Claſſen genommen werden ſollten; etwa in den Ariſtokratien aus den Geſitteten, in der Oligarchie aus den Reichen, in der Demokratie aus den Freygebornen.

Dieſe verſchiedenen Formen haben ſelbſt einen Einfluß auf das verſchiedene Anſehen und Gewicht, das den Aemtern beyzulegen iſt. In einigen können die nämlichen Aemter hierin einander ganz ähnlich ſeyn, in andern müſſen ſie verſchieden ſeyn. Hier kann Ein Amt groß und wichtig ſeyn, das dort geringe und unbedeutend iſt. Ja, einige Formen haben ſogar gewiſſe Aemter, die nur ihnen eigen ſind. Zum Beyſpiel: Einen Staatsvorſteher kann die Demokratie 128) nicht haben; aber einen Senat muß ſie haben. Denn in dieſer Staatsverfaſſung muß Jemand ſeyn,

---

128) A. bedient ſich hier abermahls des Worts πρόβουλος. Dieſes Wort ſollte, ſeiner Bedeutung nach, mehr nicht heißen, als ein Vorberather, der ſelbſt kein Recht, zu entſcheiden, hätte. Ariſtoteles braucht dieſes Wort, als Zeitwort, προβουλευειν, gleich in den nächſten Zeilen von dem demokratiſchen Senat. Alſo in dieſem Sinn, denn der demokratiſche Senat hat nur eine conſultative Stimme. Er hat das Wort πρόβουλος ſogar erſt in dem vorher gehenden Abſchnitt auch in dieſem Sinn gebraucht, da, wo er vorſchlägt, daß die Oligarchen einen ſolchen Vorberather aus dem Volk nehmen ſollten, deſſen Entſcheidung ſie nicht bindet; auch iſt bekannt, daß in Athen die Vorſchläge von neuen Geſetzen, welche der Senat dem Volk machte, ehe das Volk entſchieden hatte, προβουλεύματα hießen. Deſſen ungeachtet braucht A. hier und an mehrern andern Orten eben dieſes Wort bloß für einen oligarchiſchen Magiſtrat, und ſetzt den πρόβουλος dem Senat entgegen. Er giebt alſo dieſem Amt wenigſtens mehr Recht als einer bloßen Vorbereitung der Rathſchläge. So unterſcheidet er ſonderlich am Ende des ſechſten Buchs den Geſetzwächter für die Ariſtokratie; πρόβουλον für die Oligarchie; und den Senat für die Demokratie. Doch giebt er auch wieder in der Demokratie dem, welcher das Volk zuſammen beruft und die Verhandlungen dirigirt, den Nahmen eines προβούλου, nur mit dem Zuſatz, daß doch in den Demokratien die Senate gewöhnlicher wären, im 8ten A. des 6ten B.

Bey dieſer verſchiedenen Bedeutung dieſes Worts ſcheint es mir, daß da, wo dieſes Amt bloß für oligarchiſch aus den Oligarchen angegeben wird, demſelben der Vortrag, und etwa bey einer Stimmengleichheit die Entſcheidung zukommen

der die Vorträge vorher bereite und die Geſchäfte vor
überlege, damit das Volk bey den Verſammlungen ni
zu lange von ſeinen Geſchäften abgehalten werde.

Sind der Staatsvorſteher wenig, ſo iſt der St
oligarchiſch. Es können aber deren nur wenig ſeyn, a
iſt dieſe Anſtalt oligarchiſch. Und wenn beyde Aem
irgend wo Platz finden, nämlich ein Senat und ein Sta
vorſteher, dann iſt der Vorſteher nur als Vorſitzer
Senats anzuſehen. Denn der Senat iſt der demokr
ſchen Form, der Vorſteher der oligarchiſchen eigen. A
der Senat wird aber wenig Gewicht in einer Demokr
haben, wo das Volk ſelbſt zuſammen kommt und ü
Alles entſcheidet. Und das pflegt immer in den Staa
der Fall zu ſeyn, wo die meiſten Bürger wohlhabend ſi
oder wo ſie einen Sold für das Erſcheinen bey der V
ſammlung erhalten. Denn weil alsdann die Bürger w
Zeit haben, werden ſie fleißig erſcheinen, und dann wer
ſie bald Alles ſelbſt erörtern.

Das Amt der Weiberaufſeher und der Knabenau
her, und wenn ſonſt noch ein Amt dieſe Gegenſtände un
ſich hat, dieſe alle ſind ariſtokratiſch: nicht demokratiſ
denn in den Demokratien werden die Weiber der Arm
nicht in ihre Häuſer eingeſchloſſen werden können. N
ſind ſie oligarchiſch; denn die Weiber der Oligarchen pfleg
wenig auf Zucht und Ordnung zu ſehen. Und das iſt, w
ich hiervon zu ſagen denke.

ſell. Hier wußte ich daſſelbe nicht beſſer als durch Vorſteh
zu überſetzen: etwa was man in den Reichsſtädten Schulth
ßen zu nennen pflegt, und wenn ihrer mehrere ſind, den klei
Rath einiger Schweizer-Regierungen.

Was nun die Beſtellung der Aemter betrifft, darüber will ich verſuchen, von Anfang an das Nöthige aus einander zu ſetzen. 129)

---

129) Alles, was nun vorkommt, iſt durch die Kürze des Ausdrucks, vielleicht auch durch manche Unrichtigkeit in dem Text, ſehr verwirrt und nicht wohl zuſammen paſſend.

Der ganze Inhalt dieſer Aufzählung der Wahlarten läßt ſich etwa ſo ins Kurze faſſen:

Auf drey Dinge iſt in der Aemterbeſtellung Acht zu geben:

1. Wer beſtellt die Aemter?
2. Aus wem werden ſie beſtellt?
3. Wie werden ſie beſtellt?

Die zwey erſten Rückſichten können auf dreyerley Weiſe verſchieden gedacht werden.

Die erſte:
a. ob Alle wählen;
b. ob Einige wählen;
c. ob Alle zu einigen Aemtern, Einige zu andern wählen.

Die zweyte:
a. ob aus Allen, den Köpfen oder den Zünften nach, gewählt wird;
b. ob nur aus Einigen;
c. ob einige Aemter aus Allen, andere aus Einigen beſtellt werden.

Jede dieſer Arten der Aemterbeſtellung kann wieder auf zweyerley Weiſe geſchehen: nämlich entweder durch das Loos oder durch die Wahl. Das ſind zwölf Arten der Aemterbeſtellung.

Endlich kann aber auch bey jeder dieſer Art der Beſtellung wieder nach der Verſchiedenheit der Aemter Alles verſchieden gehalten werden.

Unter dieſe Rubriken läßt ſich, wie ich glaube, Alles bringen, was Ariſtoteles in dem Folgenden ſagt.

Die Aemterbeſtellung kann in drey Rückſichten verſchieden ſeyn; und wenn wir alſo dieſe mit einander combiniren, werden wir das Ganze erſchöpfen.

Die erſte dieſer Rückſichten betrifft die Frage: we
die Beamten beſtellen ſoll; die zweyte, aus welcher Claſſ
der Bürger ſie beſtellt werden ſollen; die dritte, auf welch
Art die Beſetzung der Aemter vorgenommen werden ſoll.

Jeder dieſer drey Puncte kann auf eine dreyfach verſchiedene Weiſe eingerichtet werden. 130) In Anſehung de
erſten haben entweder alle Bürger, oder nur einige da
Recht dieſer Wahlen: in Anſehung des zweyten könne
diejenigen, welche dieſes Recht haben, entweder aus Allen
oder nur aus einigen Erleſenen wählen, ſey's nun, da
dieſe nach einer gewiſſen Schätzung des Vermögens, ode
nach dem Adel, oder nach ihrem perſönlichen Verdienſt z
dieſer Wahlfähigkeit gelangen; wie z. B. in Megära, w
nur diejenigen, welche aus dem Exilium zurück gekomme
waren und gegen das Volk die Waffen geführt hatten, fü
wahlfähig geachtet wurden. 131) Oder endlich kann d
Aemtervergebung ſelbſt durch Wahl oder durch das Loo
geſchehen.

---

130) A. giebt hier vorläufig nur zwey Weiſen an; aber er ſe
gleich nachher die dritte bey. Die zwey Weiſen ſind: Bey d
erſten: Alle wählen oder Einige; die dritte: zu einigen Aemtern Alle, zu einigen Einige. Bey der zweyten: es wi
gewählt aus Allen oder aus Einigen; die dritte: zu einig
Aemtern aus Allen, zu andern aus Einigen. Bey der dritte
das Amt wird beſtellt durch Loos oder durch Wahl; oder: eini
Aemter werden beſetzt durch Loos, andere durch Wahl.

131) Ariſtoteles führt dieſen Vorfall noch ein Mahl umſtändlich
an. Die Geſchichte ſelbſt erzählt Thucydides, B. IV. K. 7

Alles dieſes kann nun wieder auf eine doppelte Art gedacht werden. Nämlich ſo, daß einige Aemter nur von Einigen; andere von Allen beſetzt werden: einige aus Allen, andere nur aus Einigen; einige durch Wahl, andere durch das Loos.

Jede von den gedachten Wahlarten läßt ſich nun vier Mahl verändern. 132). Denn entweder

1. wählen Alle aus Allen, durch die Wahl; oder
2. Alle beſtellen die Aemter aus Allen, durch das Loos; oder die Aemter werden zwar
3. aus Allen beſtellt, doch nur nach und nach, ſo daß die Wahl unter den Zünften, Geſellſchaften, Quartieren herum geht, bis Alle zu den Aemtern gelangt ſind; oder
4. immer aus Allen; und dann
5. theils auf die eine

---

132) Nämlich es wählen: Alle, Einige, durch Loos, durch Wahl: es wird gewählt: aus Allen, aus Einigen, durch Loos, durch Wahl: endlich: es wird durchaus gewählt, durchaus geloſ't; oder gewählt und geloſ't, nämlich unter den Gewählten; oder gewählt oder geloſ't, nämlich zu einigen Aemtern gewählt, zu andern geloſ't.

Ich habe die nun folgende Aufzählung, um, ſo viel möglich, alle Verwirrung zu vermeiden, mit Zahlen unterſchieden. Es ſollen, nach A. ausdrücklicher Bemerkung, zwölf Arten entſtehen, ohne die weitern Combinationen, nach welchen zu einigen Aemtern von Verſchiedenen, nämlich von Allen, zu andern von Einigen, oder Einige aus Allen, Einige aus Einigen gewählt werden, in Anſchlag zu bringen. Es hat ſich aber der Philoſoph entweder in den Angaben betrogen, oder der Text iſt nicht richtig.

6. theils auf die andere Art. [133]

Wieder, wenn nur Einige wählen, wählen ſie:

7. entweder aus Allen durch die Wahl; oder
8. aus Allen durch das Loos; oder
9. aus Einigen durch die Wahl; oder
10. aus Einigen durch das Loos;

---

[133] Die Nummern: 3, 4, 5, 6, ſind unrichtig. Conring vermuthet eine Lücke. Und wenn der Philoſoph nicht geirrt hat, iſt wohl auch eine Lücke. Denn No. 3 iſt von 1 und 2 verſchieden; aber No. 4 iſt von 1 und 2 nicht verſchieden. Und auf was das τὰ μὲν οὕτω, τάδε ἐκείνως gehen ſoll, iſt nicht klar. Es kann auf Loos und Wahl, es kann aber auch auf die Unterſchiede unter den Aemtern gehen. Ich glaube, man muß beyde Bedeutungen zuſammen nehmen, weil A. am Ende der Aufzählung der Wahl von Einigen ſich ſelbſt erklärt, und weil nach dieſer Erklärung No. 3, 4, 5, 6 mit No. 9, 10, 11, 12 ſtimmen.

Wenn es erlaubt wäre, eine Conjectur zu wagen, ſo würde ich bey ὡς ἀνὰ μέρος das ἢ weglaſſen, und bey ἀεὶ ἐξ ἁπάντων, das ἀεὶ in οὐκ verwandeln, alſo ſo leſen:

3. καὶ ἢ ἐξ ἁπάντων ὡς ἀνὰ μέρος· u. ſ. w.
4. ἢ οὐκ ἐξ ἁπάντων· καὶ
5. τὰ μὲν οὕτω, (i. e.: κλήρῳ.)
6. τὰ μὲν ἐκείνως. (i. e.: αἱρέσει.)

Auf dieſe Weiſe würde No. 4 einen Fall ausdrucken, der in dieſer Aufzählung gar nicht enthalten iſt; nämlich: daß Alle aus Einigen zu allen Aemtern wählen. Mit dem Allen iſt aber doch nicht zu überſehen, daß alsdann noch zwey Claſſen fehlen. Denn No. 3 und 4 können auch durchaus durch Wahl oder durchaus durch Loos vergeben werden. Die Sache iſt jedoch im Grund nicht ſo gar wichtig.

Ich werde, um die Parallele zwiſchen der Art, wenn Alle wählen, und wenn Einige wählen, deutlicher zu machen, ſie nachher deutlicher gegen einander ſetzen.

oder bald auf dieſe, bald auf jene Weiſe. Nämlich

11. zu einigen Aemtern aus Allen durch die Wahl, und
12. zu einigen, (aus Einigen,) durch das Loos. 134)

Alſo giebt es zwölferley Arten von Aemterbeſtellung, ohne der oben bemerkten Verdoppelung zu gedenken. 135)

Unter dieſen allen ſind zwey Formen der Aemterbeſtellung demokratiſch: nämlich daß Alle aus Allen, entweder durch Wahl oder durch Loos, wählen; oder bey einigen Aemtern durch Wahl, bey andern durch Loos. 136)

---

134) Conring vermuthet hier eine Lücke, die ich nicht finde. Die Hauptunterſchiede der Wahlarten, ob Alle wählen oder Einige, laufen nun ſo gegen einander:

Alle wählen	Einige wählen
1. Aus Allen durch Wahl;	1. Aus Allen durch Wahl;
2. Aus Allen durch Loos;	2. Aus Allen durch Loos;
3. Aus Zünften, aber ſo, daß Alle nach und nach zur Wahl kommen;	3. Aus Einigen durch Wahl;
4. Aus beſtimmten Zünften mit Ausſchluß der andern;	4. Aus Einigen durch Loos;
5. Zu einigen Aemtern aus Allen durch Wahl, zu andern durch Loos;	5. Zu einigen Aemtern aus Allen durch Wahl, zu andern durch Loos;
6. Zu einigen Aemtern aus Einigen durch Wahl, zu andern durch Loos.	6. Zu einigen Aemtern aus Einigen durch Wahl, zu andern durch Loos.

135) Nämlich mit Rückſicht auf die Verſchiedenheit der Aemter, z. B. daß zu einigen Aemtern Alle aus Allen, zu andern nur Einige aus Allen; oder zu einigen Aemtern Alle aus Einigen zu Andern Einige aus Einigen wählen können; u. ſ. w.

136) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil das γινεσθαι ſich auf Nichts beziehe, und die zwey Arten der Beſtellung nicht deutlich, vielmehr ſogar drey angegeben würden. Ich glaube,

Republikaniſch wird die Beſtellung, wenn nicht Alle zugleich das Wahlrecht haben, aber doch aus Allen gewählt wird, oder aus Einigen, ſey's durch Loos, oder Wahl, oder, je nach Verſchiedenheit der Aemter, durch beydes; oder wenn ſie einige Aemter aus Allen, einige aus Einigen, ſey's nun durch Loos oder Wahl, beſtellen. [137] Oligarchiſch iſt es, wenn nur Einige das Recht der Wahl haben, ſey es aus Allen oder aus Einigen, es ſey nun durch Wahl, oder Loos, oder beydes, und zwar iſt letzteres, die Beſtellung durch Loos und Wahl, ſtrenger oligarchiſch.

Wenn einige Aemter aus Allen, einige aus Einigen beſetzt werden, ſo iſt die Wahlform republikaniſch-ariſtokratiſch; ſey es auch, daß einige durch Loos, andere durch Wahl beſetzt werden. [138]

Haben nur Einige das Recht, nur aus Einigen zu wählen, ſo iſt die Form oligarchiſch, auch wenn die Wahl durch

---

daß das Wort καταστάσεις bey γίνεσθαι zu wiederhohlen iſt, und daß das αἱρέσει ἢ κλήρῳ für Eine Art zu nehmen iſt, weil A. insbeſondere auf das πάντας ἐκ πάντων ſieht.

[137] Wenn bey den andern Formen, die nicht demokratiſch ſind, Alle geſagt wird; ſo ſind natürlich nur alle Stimmfähige dieſer Formen zu verſtehen.

Conring vermuthet hier eine Lücke, weil es oligarchiſch wäre, wenn nicht Alle, alſo nur Einige aus Einigen wählten. Mich dünkt aber, A. hat deßwegen das ἅμα, zugleich, hingeſetzt: und daß gerade Alle das Recht, gewählt zu werden, haben müſſen, iſt dem Bürgerſtaat nicht weſentlich; ſondern daß nur Alle Theil an den Gemeindsverſammlungen haben, iſt genug.

[138] Nämlich weil alsdann nicht Alle, die das mittlere Vermögen haben, zu allen Aemtern kommen können.

das Loos, oder durch Loos und Stimmen geſchieht. 139) Aber wenn Einige aus Allen wählen, das iſt nicht oligarchiſch; hingegen iſt es ariſtokratiſch, wenn Alle aus Einigen wählen durch Stimmen, ohne Loos.

Dieſes nun iſt Alles, was die Wahlrechte und Aemterbeſtellung nach den verſchiedenen Formen betrifft. Auch iſt nun klar, was für eine Beſtimmung des Wahlrechts jeder Form nützlich iſt und wie die Beſtellung der Aemter und ihre Amtsgewalt beſchaffen ſeyn ſollen, und was für Aemter hier in Betrachtung kommen. Unter Amtsgewalt verſtehe ich aber die Obergewalt über die Einkünfte, über die Sicherheit des Staats, und dergleichen. Denn es giebt noch eine andere Gattung von Amtsgewalt, nämlich z. B. die Gewalt der Heerführer, die Markt-Polizey-Gewalt, u. ſ. w., die nicht hierher gehören. 140)

---

139) Hier ſteht noch in dem Text: μὴ γινόμενον ὁμοίως. Sylburg bemerkt, nach Camerarius, daß dieſe Worte in einem ältern Codex oder Exemplar fehlen. Sie haben in der That auch, ſo viel ich ſehe, keinen Sinn, und Lambinus hat ſie in ſeiner Ueberſetzung übergangen, mit der Bemerkung: Melior pars Interpretum haec non agnoſcit. Ich laſſe ſie alſo auch auf ſich beruhen. Sollten dieſe Worte aber richtig und ächt ſeyn; ſo würde ich das Semicolon vor dieſe Worte ſetzen, und hinter dieſelben ein Comma, alsdann aber das γινόμενον auf das vorhergehende τὸ ziehen, folglich etwa ſo überſetzen: Wenn es aber nicht bey allen Aemtern gleich gehalten wird, ſo iſt auch das oligarchiſch, daß die Beſtellung durch Loos und Wahl geſchehe.

140) Hier ſoll, nach Conring, Einiges fehlen, weil noch nicht klar wäre, daß dieſe Aemter keine Regierungsämter wären. Aber theils iſt das ſchon in dem Anfang dieſes Kapitels geſagt worden, theils iſt es an ſich klar, daß dieſe Aemter bloß untergeordnet ſind.

Sechzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Hier werden die verſchiedenen Gerichte nach ihren Objecten aus einander geſetzt, und hierauf die verſchiedenen Arten der Richterwahl, und endlich wird ihre Beziehung auf die verſchiedenen Staatsformen angegeben.

Es iſt nun noch das Dritte, nämlich die Rechtspflege, übrig. Wir müſſen nun, nach eben den Grundſätzen, auch hiervon die verſchiedenen Gattungen betrachten.

Die Gerichtshöfe ſind auch nach drey verſchiedenen Rückſichten zu betrachten; nämlich: in Anſehung der Glieder, aus welchen ſie beſetzt werden ſollen; dann: in Anſehung der Gegenſtände, welche von ihnen behandelt werden; und endlich in Anſehung der Form ihrer Beſetzung.

Was den erſten Punct betrifft, werden auch ſie entweder aus allen Bürgern beſetzt, oder nur aus einer gewiſſen Claſſe. Bey dem zweyten Punct muß man die verſchiedenen Gattungen der Gerichte betrachten, und bey dem dritten die Beſtellung der Richter, ob ſie nämlich durch Stimmen oder durch das Loos ernannt werden.

Wir wollen zuerſt ſehen, wie vielerley Arten der Gerichtshöfe es gebe. Es laſſen ſich aber deren acht denken. Erſtens: eins, vor welchem die Staatsdiener Rechenſchaft ablegen müſſen; zweytens: das, welches über Staatsverbrechen richtet; drittens: das Polizeygericht; viertens: das, welches über die Geldſtrafen, ſo wohl der Obrigkeiten als der Privat-Perſonen, erkennt; fünftens: das Gericht über Contracte und Verträge, die von einiger Bedeutung ſind; ferner ſechstens: das Gericht über Mord und Todtſchlag; ingleichen ſiebentens: das Gericht über die Prozeſſe mit Fremden. Die verſchiedenen Todtſchlagsfälle werden nun bisweilen vor Einem, bisweilen vor mehrern Gerichten abgehandelt; manchmahl, je nachdem der Mord vorſätzlich oder nur zufällig und unwillkührlich war; oder wenn die That klar iſt, und nur unterſucht werden ſoll, was darüber nach dem Recht zu verfügen wäre; oder endlich viertens: wenn Einer, der eines Mordes beſchuldigt wird, zurück gekommen iſt, und ſeine Sache gerichtet wird, wie das Gericht, welches in Phreattys zu Athen angeordnet iſt. Doch ſelbſt in den größten Städten ſind dergleichen Fälle nicht häufig.

Auch das Gericht über die Streitigkeiten der Fremden hat ſeine Verſchiedenheiten: nämlich, wenn Fremde unter ſich oder Fremde mit Bürgern richten. 141)

Außer dieſem Allen kommen noch achtens die kleinen Prozeſſe in Betrachtung, die etwa nur einige Drachmen

---

141) Dieſen Abtheilungen der Gerichte ſieht man es an, daß A. dabey mehr auf die Athenienſiſche Einrichtung als auf den Zweck der Sache und ihr Erforderniß geſehen hat. Das Gericht, das in Phreattys gehalten wurde, war von beſonderer Art. Wenn nämlich Einer, eines zufälligen Mordes wegen, vertrieben worden war, und noch nicht zurück kommen durfte, inzwiſchen aber wegen eines andern Mordes wieder verklagt wurde; dann mußte er von dem Schiff aus vor den Richtern, welche in dem Piräeus am Ufer saßen, ſich verantworten. Würde er nun losgeſprochen, ſo ging er wieder fort; fand man ihn aber dieſes Mordes ſchuldig, dann litt er deßwegen ſeine Strafe. Das Gericht, oder vielmehr der Plaz, wo daſſelbe gehalten wurde, ſoll von einem Heroen Phreattys benannt worden ſeyn. S. Meurſii Areop., C. XI.

betreffen, und die denn doch auch einen Richter fordern, wenn gleich kein ganzes Gericht.

Von allen Gerichten dieſer Art aber, auch vom Gericht über Blutſchulden und fremde Sachen, brauchen wir hier nicht zu reden: 142) ſondern bloß von denen, welche mit Staatsſachen zu thun haben; denn wo dieſe nicht gut eingerichtet ſind, da pflegen die Bürger aufgebracht zu werden, und dann entſtehen leicht Aufruhr und Tumulte.

In Anſehung der Gerichtsbeſtellung richten nun entweder alle durch Wahl oder Loos beſtellte Richter über alle die vorhin aus einander geſetzten Vorfälle: oder Alle, aber ſo, daß die Richter aus Allen theils durch Wahl, theils durch Loos gewählt werden: oder es richten über beſtimmte Sachen einige durch Wahl, einige durch das Loos beſtellte Richter. Dieſes ſind denn nun wieder vier verſchiedene Arten der Gerichtsbeſtellung.

Eben ſo viel giebt es dann wieder in dem andern Fall, wenn nur Einige zum Gericht fähig ſind. Denn wieder werden bisweilen die Richter über Alles nur aus Einigen

---

142) Nicht als ob A. dieſe Gerichte beſonders durchgehen wollte; ſondern er will nur ſagen, daß man ſeine Bemerkungen bloß von dieſen verſtehen müſſe, indem bey den andern Gerichten die Staatseinrichtung weniger Einfluß habe. In der That hat er aber hierin Unrecht. In Rom wenigſtens war der Patricier Gewalt am meiſten auf die Gerichte gebauet, und das Geheimniß, mit welchem ſie dieſe im Anfang trieben, hatte einen ihrer Abſicht ſehr gemäßen Grund. Auch iſt es eine ſehr richtige Bemerkung, daß Solon vorzüglich die Athenienſiſchen Oligarchen und Optimaten dadurch gedemüthigt, und die Einführung der Demokratie begünſtigt hat, daß er die Gerichte dem Volk übergab; wie A. im 2ten Buch ſelbſt bemerkt hat.

durch Stimmen oder durch das Loos, oder zum Theil auf dieſe, zum Theil auf jene Art beſtellt; oder es werden beſtimmte Gerichte zu beſtimmten Sachen auf dieſe beyden Arten beſetzt.

Dieſes ſind nun die Gattungen der Beſetzung der Gerichte, und jede von dieſen kann wieder zu zwey und zwey combinirt werden. Nämlich: einige aus Allen, einige aus beſondern Claſſen; einige theils aus allen Claſſen, theils aus einigen, wenn z. B. in dem nämlichen Gericht Einige aus der ganzen Bürgerſchaft, Einige aus beſondern Zünften beſtellt werden müſſen. Dieſe oder jene können nun aber durch die Wahl der Stimmen oder das Loos, oder durch beyde beſtellt werden.

Dieſes wären denn nun alle mögliche Arten, wie die Gerichte beſtellt werden können. Die erſten derſelben ſind demokratiſch; nämlich die, wenn die Richter in allen Sachen aus Allen erwählt werden. Die zweyte Art dieſer Beſtellung iſt oligarchiſch; wenn nur aus Einigen Richter, die über Alles abſprechen dürfen, ernannt werden. Die dritte Art iſt ariſtokratiſch und republikaniſch; wenn nämlich einige Gerichte aus Allen, einige nur aus Einigen beſetzt werden.[143]

[143] Conring vermuthet auch hier eine Lücke am Schluß dieſes Buchs, weil A. ſeinen gewöhnlichen Schluß der Materie nicht angehängt, und weil er die Anwendung der Gerichtsbeſtellung auf die verſchiedenen Staatsformen nicht weiter ausgeführt habe. Ich glaube, er wollte, daß man ſeine Bemerkungen aus dem vorigen Abſchnitt noch hier anwenden ſollte. Vielleicht aber war er auch dieſer Aufzählungen eben ſo überdrüſſig, als es ſeine Leſer ſeyn werden.

Fünftes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

Die Urſachen der Rebellionen in den Staaten werden vornehmlich darin geſucht, daß die Verhältniſſe der Rechte gegen den Werth, den ein Jeder zu haben glaubt, nicht gehörig anerkannt werden, vielmehr Einige, wegen einer Gleichheit, Alles gleich, Andere, wegen einer Ungleichheit, Alles ungleich vertheilt haben wollen.

Univ. Bibl. München

Wir haben nun beynahe alles das durchgegangen, was wir uns vorgeſetzt hatten. Nun müſſen wir weiter unterſuchen: was die Urſachen der Veränderungen der Staatsformen zu ſeyn pflegen; wie vielerley dieſe ſind; von welcher Art; was jeder Staat insbeſondere für Urſachen ſeines Umſturzes in ſich hat; wie die verſchiedenen Formen der Staaten in einander übergehen: ferner: wie den Staaten überhaupt, oder einem jeden nach ſeiner eignen Form aufgeholfen werden kann: und endlich: was jeden Staat am beſten zu erhalten pflegt.

Zuerſt müſſen wir bemerken, daß ſo viel Staatsformen entſtanden ſind, weil zwar Alle zugaben, man müſſdie Gerechtigkeit zum Grund jeder Form legen und eine verhältnißmäßige Gleichheit unter allen Staatsbürgern vor Augen haben, doch aber ſo Viele, ob ſie gleich das zugaben, nichts deſto weniger in ihren Begriffen von dieſen Dingen, wie ich ſchon vorhin bemerkt habe, irrig waren.[1] So ſind die Demokratien daher entſtanden, daß man glaubte: wenn die Bürger nur in irgend Etwas einander gleich wären, müßten ſie es in Allem ſeyn: alſo, weil alle gleich frey wären; ſo wäre da die Gleichheit vollkommen, und weiter auf kein Verhältniß zu ſehen.

Die Oligarchien entſtanden, weil ſie glaubten: wegen eines Unterſchiedes in Einem dürfte nun Nichts mehr gleich ſeyn: weil nämlich ihr Reichthum größer iſt; ſo glauben ſie: wer ihnen darin nicht gleich ſey, ſey es in Nichts.

---

[1] A. kommt nun zum dritten Mahl auf ſeinen Unterſchied zwiſchen der Gerechtigkeit unter Gleichen und Ungleichen. Das erſte Mahl ſprach er von dieſer Materie in dem 9ten Abſchnitt des 3ten Buchs; hernach im 11ten Abſchnitt eben dieſes Buchs: das erſte Mahl, um zu zeigen, daß die Reichen wegen ihres Reichthums kein ausſchließendes Recht zu der Regierung hätten; das andere Mahl, um die Vorzüge auszuzeichnen, auf welche man ſehen müſſe, wenn man nach denſelben die Staatsgewalt austheilen wolle. Schon damahls bemerkt er, wie unſicher dieſe Grundſätze wären. Nun wiederhohlt er dieſe Bemerkung, um ſie anzuwenden, indem er beobachtet, daß, wenn gleich dieſe Grundſätze in ſich richtig ſind, doch ihre falſche Anwendung die Urſache von vielen Staatszerrüttungen wäre. Er hat ſchon in dem 9ten Abſchnitt des 3ten Buchs darauf gedeutet, als er dort ſagte, daß die Menſchen in ihrer eignen Sache ſchlecht zu richten pflegen. Es wird ſchwer, zu begreifen, wie ein Philoſoph, der ſich ſonſt ſo ſehr, und oft bis zur Dunkelheit kurz zu faſſen pflegt, nun einerley Sache ſo oft, gleich weitläuftig, wiederhohlen konnte.

So wie man nun von beyden Seiten auf dieſe Weiſe dachte, ſo glaubten jene: weil Alle gleich wären, müßten ſie auch an Allem gleichen Antheil haben: dieſe aber meinten: weil ſie in Etwas von den Andern verſchieden wären, dürften ſie ſich auch in Allem eines Mehrern anmaßen; denn Mehr iſt ungleich.

Beyde dieſe entgegen geſetzten Grundſätze haben Etwas vom Recht auf ihrer Seite. Aber will man ſie allgemein, ohne alle Beſtimmung, annehmen, ſo ſind ſie unrichtig. Dennoch pflegen beyde Parteyen, wenn ſie das nicht erhalten, wozu ſie nach dieſen ihren vorgefaßten Meinungen ein Recht zu haben glauben, ſich aufzulehnen und Aufruhr im Staat zu erregen.

Diejenigen würden nun am billigſten ſich auflehnen können, welche ihre Anſprüche an größere Rechte auf die Vorzüge ihres größern Werthes und ihrer beſſern Tugend gründeten. Allein dieſe ſind dazu gerade am wenigſten geneigt, ob ſie gleich eigentlich allein vernünftiger Weiſe, und von allen andern Rückſichten unabhängig, ein größeres Maaß verdienten.

Dagegen giebt es aber ſo viele Andere, welche ſich einbilden, daß, weil ſie in dem Adel ihrer Geburt Vorzüge haben, ſie bloß dieſerwegen auch in allem Andern auf mehr anſprechen könnten. Adelig ſcheinen aber die zu ſeyn, deren Vorfahren Werth der Tugend und des Reichthums beſeſſen haben.

Dieſes wären denn die gewöhnlichſten Keime und Quellen der Rebellionen. Deßwegen ſind nun auch die Staats-

Revolutionen von zweyerley Art. 2) Denn manche haben die Abſicht, daß die jetzt beſtehende Form geändert und eine andere angenommen werde: nämlich: entweder ſtatt der demokratiſchen eine oligarchiſche, oder jene ſtatt dieſer; oder ſtatt der einen oder der andern eine Republik oder eine Ariſtokratie; oder endlich: ſtatt einer von dieſen eine von jenen.

2) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil er keinen Grund in dem Vorher-gehenden einſieht, warum deßwegen die Revolutionen von zweyerley Art ſeyn ſollten. Allein es läßt ſich wohl ein ſolcher Grund finden. Denn A. will in der Folge angeben, daß diejenigen, welche Revolutionen veranlaſſen, entweder die Abſicht hätten, den ganzen Staat umzuſtoßen, oder ſich an die Stelle der Regenten zu ſetzen; beydes in der Abſicht, um die Vorzüge zu erhalten, auf welche ſie anſprechen.

In dieſer Stelle leſen Einige, wie Lambinus, δικαίως, mit Recht, Andere, wie Victorius, διχῶς, von zweyerley Art. Beyde Lesarten haben in Anſehung des Sinnes einige Schwierigkeiten.

Aus dem Zuſammenhang kann man nicht vermuthen, daß A. die Rebellionen billige, welche auf eine oder die andere Gleichheit abzwecken; alſo iſt das δικαίως wohl nicht wahrſcheinlich. Aber da A. mehr als zwey Urſachen ſolcher Rebellionen anführt, ſo iſt auch das διχῶς nicht ſicher. Ich halte jedoch die letztere Lesart, nach dem Zuſammenhang zu urtheilen, für ſchicklicher, denn die drey letzten Abſichten der Rebellionen kommen alle darin überein, daß nur eine Aenderung in dem Staat geſchehen ſolle. Es ſind alſo wirklich nur zwey Haupt-Rubriken, unter welche alle Revolutionen gebracht werden können: die erſte: Umſchmelzung der ganzen Form; die andere: Aenderung der Regierung mit Beybehaltung der Form. Letztere aber kann auf die drey Weiſen gedacht werden, welche A. anführt.

Manchmahl aber entſtehen auch Revolutionen, in welchen die Aufrührer nicht ſo wohl die Form ändern, als vielmehr, bloß mit Beybehaltung derſelben, ſich an die Stelle derer, die den Staat regieren, etwa der Oligarchen oder des Monarchen, ſetzen wollen. Oder ſie wollen nur entweder eine ſtrengere oder eine gemäßigtere Form einführen: die Oligarchie oligarchiſcher oder weniger oligarchiſch, die Demokratie noch freyer oder mehr beſchränkt machen; und ſo auch den übrigen Formen Etwas zuſetzen oder von ihnen abſchneiden. Bisweilen wollen ſie auch nur Einen Theil an der Staatsverfaſſung reformiren: etwa ein neues Amt einführen, oder ein eingeführtes abſchaffen; ſo wie z. B. Lyſander in Sparta ſoll vorgehabt haben, die Königswürde abzuſchaffen,[3] oder Pauſanias das Ephorat. [4] So wurde auch in Epidamnus die Staatseinrichtung nur in Einem kleinen Stück geändert, indem man ſtatt der Zunftmeiſter den Senat einführte. [5] So müſſen auch noch in Athen, ganz nach der vormahls eingeführten Weiſe, die alten Magiſtraten, wenn eine Obrigkeitsſtelle vergeben wird, in der Heliäa erſcheinen. [6]

---

[3] Man weiß aus Diodor, B. XIV, S. 649, und wohl am zuverläſſigſten aus Plutarch, V. Lyſ., C. 24, und aus mehrern Stellen dieſes fleißigen und genauen Schriftſtellers, daß Lyſander das Königsthum in Sparta nicht abſchaffen, ſondern daß er nur die Erblichkeit der beyden Heraclidiſchen Stämme aufheben, ein Wahlkönigreich einführen, und alle Spartaner wahlfähig machen wollte. Indeſſen ſtimmt doch die Erzählung dieſes Vorfalls bey dem Cornelius, im Leb. des Lyſander, K. 3, mit dieſer Stelle des Ariſtoteles überein. Und da der Verfaſſer dieſer Lebensbeſchreibung noch außer dem angiebt, daß Lyſander ſtatt der Könige nur Kriegsoberſten aus allen Spartanern zu wählen vorgeſchlagen habe; ſo wird auch dieſe Erzählung nicht unwahrſcheinlich. Nun iſt zwar Ariſtoteles in ſeinen hiſtoriſchen Ausführungen eben nicht immer zuverläſſig; aber da ſein Zeugniß in einer Sache, die er ziemlich genau wiſſen konnte, mit der Nachricht, welche Cornelius doch auch aus glaubwürdigen Schriften gezogen zu haben ſcheint, überein ſtimmt, ſo wird doch die eigentliche Abſicht des Lyſander immer zweifelhaft bleiben.

---

[4] Im Griechiſchen ſteht: Παυσανίαν τὸν βασιλέα. Wenn unter dieſem der Pauſanias, der Sohn Cleombrots, verſtanden werden ſoll; ſo iſt der Irrthum doppelt. Denn dieſer war nicht König, ſondern Vormund des Königs. Auch wollte dieſer nicht das Ephorat abſchaffen, ſondern er wollte ſich ſelbſt zum König von ganz Griechenland machen, wie Thucydides, B. I, K. 128 u. f., und, aus ihm, Cornelius Nepos erzählen. Iſt aber der Pauſanias, der Sohn des Pliſtoanax, gemeint, der wirklich König war; ſo iſt dieſe Anecdote von ihm wenigſtens nur durch dieſe Stelle zu beweiſen, denn ſeine Flucht aus Sparta nach der Schlacht bey Haliarte, wo Lyſander fiel, war durch keine Verſchwörung gegen die Ephoren veranlaßt worden, ſondern er floh, weil die Lacedämonier ihn wegen der Niederlage des Lyſander und wegen ſeiner Schonung der Athenienſer zum Tod verurtheilt hatten. Xenoph. Hiſt. Graec., L. III, C. 5 ſeq.

[5] A. hat ſchon im 16ten Abſchnitt des 3ten Buchs der Epidamnier gedacht, und angegeben, daß dort eine beſchränkte Monarchie Platz gefunden habe. Er gedenkt dieſes kleinen Staats noch ein Mahl. Ich habe aber keine beſtimmtern Nachrichten von der innern Geſchichte deſſelben gefunden, welche dieſe Stelle erklärten.

[6] Dieſe Heliäa war eine der vornehmſten Verſammlungen der Athenienſiſchen Richter oder Volks-Magiſtraten. Es wurden oft mehrere Tribunale zuſammen gezogen, um einen Conſeß von 1500 Männern zuſammen zu bringen. Sigonius, (de Republ. Ath., L. I, C. 3.) Stephanus, (de Iurisd. vet. Graecorum,

Auch iſt der Archon oligarchiſch, da ehemahls nur Ein Archon dem Staat vorſtand. 7)

C. 5.) und Potter, (B. I, S. 232,) auch Blanchard, haben Alles geſammelt, was man von dieſem Conſeß bey den Alten findet. In Hißmanns Phil. Mag., B. VII, S. 151, ſteht ein Auszug von Letzterm, und bey dieſem allein habe ich eine, aber ſehr dürftige, Deutung auf dieſe Stelle des Ariſtoteles angetroffen; und doch wäre ſie nicht unwichtig, weil, wie mich dünkt, aus ihr erhellet, daß die Anſtalt irgend eines Heliaſten-Conſeſſes älter als Solon geweſen ſeyn muß, wie denn auch ſchon behauptet wird, daß Piſiſtratus vor dieſem Conſeß ſeinen erſten Schritt zu Errichtung ſeiner Alleinherrſchaft gewagt habe. Gewöhnlich ſieht man dieſen Conſeß als ein bloßes Gericht an. Allein es erhellet auch aus dieſer Stelle, und insbeſondere aus dem Eid, den die Heliaſten ſchwören mußten, daß ſie auch bey der Wahl der durch das Loos zu vergebenden Aemter groſen Einfluß hatten. Denn ſie mußten unter andern ſchwören: „Ich „will Keinen zu einem öffentlichen Amt erwählen, beſonders „keinen Archon, Hieromnemon, Geſandten, Herold, oder „Synedrus ernennen, noch darein willigen, daß Jemand zu irgend einem ſolchen Amt, das durch das Loos an eben dem Tag „mit den Archonten zugleich beſetzt wird, zugelaſſen werde, „wenn er nicht von dem Amt, welches er vorher verwaltet hat, „Rechenſchaft abgelegt hat; noch will ich zugeben, daß Einer „zwey Mahl zu dem nämlichen Amt gewählt werde, oder in dem „nämlichen Jahr zwey Aemter auf ſich habe.“ Demoſthenes gegen den Timocrates, p. 747 Ed. Reisk. Nimmt man dieſe Stelle des Heliaſten-Eides mit dem, was A. hier ſagt, zuſammen; ſo wird man leicht einſehen, warum alle Magiſtraten, jedes Mahl, wenn die Heliaſten Aemter zu beſetzen hatten, in der Heliäa erſcheinen mußten. Dieſe Stelle des Ariſt. iſt aber von den Ueberſetzern, welche ich zu Rath ziehen konnte, meiner Einſicht nach, übel verſtanden worden. Das ſind die Worte: Εἰς δὲ τὴν Ἡλιαίαν ἐπάναγκες ἐστιν, ἔτι τῷ αὐτῷ πολιτευ-

Immer entſteht alſo der Aufruhr wegen der Ungleichheit, weil nämlich die, welche Vorzüge haben, nicht

---

ματι, βαδίζειν τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐπιψηφίζεται ἀρχή τις. Dieſes ſoll nach dem Lambinus heißen: In Heliaeam neceſſe eſt etiam nunc Magiſtratus, ex iis, qui in reipublicae adminiſtratione verſantur, pervenire, quum aliquis iudex in demortui locum ſuffragio ſufficiendus eſt. Victorius ſagt: In Heliaeam autem neceſſe eſt adhuc accedere Magiſtratus, qui ſunt in republica, cum plebiſcito creetur Magiſtratus aliquis. Heinſius ſagt: Ad Heliaeam autem, Magiſtratus cum ſuffragio creantur; ex his etiam nunc creari neceſſe eſt, qui rempubl. adminiſtrant. Ja, eben dieſe Idee paraphraſirt er auch ſo: In Heliaea id, quod olim, cum adhuc in ea imperarent pauci, ibi obtinebat, et nunc obſervatur, hoc eſt: ut ſuffragiis creantur, qui in ea iudicant. Ramus ſagt auch: Neceſſe eſt, eos Magiſtratus aſſumi, qui adhuc in republica verſantur. Alle dieſe Erklärungen ſcheinen das τῷ αὐτῷ πολιτεύματι zu ἀρχάς zu ziehen. Ich ſehe aber auf keine Weiſe, wie dieſe Conſtruction zu rechtfertigen wäre; und Conring, der nach einer ſolchen Ueberſetzung weder Zuſammenhang noch Zweck dieſer Stelle einſieht, vermuthet hier, nach ſeiner Gewohnheit, eine Lücke. Mich dünkt, die Worte: τῷ αὐτῷ πολιτεύματι, ſollen heißen: eodem rempublicam adminiſtrandi modo. Daß πολίτευμα dieſe Bedeutung leide, beweiſ't Stephanus. Die ganze Stelle hätte folglich ſo überſetzt werden ſollen: In Heliaeam autem oportet adhuc, ſecundum priſtinum morem, omnes Magiſtratus adeſſe, quando novus cooptandus eſt. Man kann alsdann leicht einſehen, daß A. ſagen will: ſo ſehr der Staat von Athen ſich verändert habe; ſo ſey er doch nicht ganz umgeſchmolzen worden, wie dieſe alte Gewohnheit beweiſe. Wahrſcheinlich würden Victorius und Lambinus anders überſetzt haben, wenn ſie nicht ſtatt: τῷ αὐτῷ πολιτεύματι, geleſen hätten: ὅτι τῶν ἐν τῷ πολιτεύματι.

ihrem Verhältniß nach geſetzt werden. So, z. B., ſtehen gegen den König, der lebenslang allein herrſcht, wenn er unter den Bürgern ſeines Gleichen neben ſich hat, dieſe Alle nicht in ihrem Verhältniß. 8) Immer iſt es alſo Gleichheit, was die Aufrührer verlangen.

Nun giebt es aber eine doppelte Gleichheit: Gleich nach der Zahl, und gleich im Werth. Das, was in der Menge oder im Maaß gleich iſt, nenne ich gleich an der Zahl; das aber, was nach einem gedachten Verhältniß gleich iſt, nenne ich gleich im Werth. So iſt das Verhältniß: Drey zu zwey, wie zwey zu eins; arithmetiſch gleich: denn die Drey iſt eben ſo gut gegen die Zwey nur um eins größer, als die Zwey gegen die Eins; die Vier aber iſt, (dem Werth nach,) eben ſo gut das Doppelte von zwey, als die Zwey das Doppelte von eins iſt.

---

7) Soll dieſe Stelle hier mit Zweck eingefloſſen ſeyn, ſo muß nach ὁ ἄρχων ein Comma geſetzt werden. Das ὁ ἄρχων kann hier nicht von den Medonitiſchen Archonten verſtanden werden, ſondern von dem ἐπώνυμος, dem erſten der neun Archonten. Denn A. will ein Beyſpiel von einer Staatsveränderung geben, in welcher noch die alte Form Spuren zurück gelaſſen hat. Verſteht man alſo die Medonitiſchen Archonten, ſo ſagt er Nichts, denn unter dieſen, und auch nachher bis auf den Solon, war die ganze Verfaſſung von Athen oligarchiſch.

Hier ſoll eine Lücke ſeyn, nach Conring, weil das Folgende mit dieſer Stelle nicht zuſammen hängt. Allein dieſe und einige vorher gehende Stellen ſind nur eingeſchaltete Beyſpiele; alſo hängt das Folgende, womit A. wieder zu ſeinem erſten Satz zurück kehrt, mit dieſem wohl zuſammen.

8) Auch hier will Conring Etwas vermiſſen; aber auch hier iſt nur ein Beyſpiel eingeſchaltet.

Nun geben zwar Viele zu, daß Etwas, an und für ſich ſelbſt betrachtet, gerecht ſey; aber das wollen ſie, wie ich vorhin ſchon ſagte, nicht einräumen, daß es auch eine Gerechtigkeit gäbe, die auf das Verhältniß des Werthes der Gegenſtände Rückſicht nehmen müſſe. Sie glauben, daß, wenn ſie nur in einem Punct mit Andern gleich wären, ſie es in allen ſeyn müßten: wogegen Andere behaupten, daß ſie auf ganz andere Rechte anſprechen könnten, wenn ſie nur in einem Punct anders wären als Andere. 9) Und aus dieſer verſchiedenen Meinung ſind eben vornehmlich die zwey Formen der Oligarchie und der Demokratie entſtanden. Adel und Tugend ſind in Wenigen; aber die andern Eigenſchaften, auf welche die Demokratie ſich gründet, ſind häufig. Von Adeligen, die zugleich gut wären, trifft man in manchen Staaten kaum hundert an, aber an Armen iſt überall ein Ueberfluß. Wer nun überhaupt überall die Gleichheit nach irgend einer ſolchen Eigenſchaft abmeſſen wollte, würde ſehr übel urtheilen. Das rechtfertigt auch die Geſchichte. Denn ein Staat, der ſo Etwas einführt, beſteht nicht lange. 10) Und die Urſache iſt leicht

---

9) Auch hier ſoll, nach Conring, eine Lücke ſeyn, weil der folgende Satz nicht ſo deutlich aus dem vorher gehenden fließe, daß das διὸ an ſeinem Platz wäre. Allein A. ſetzt mit Bedacht μάλιστα dazu, weil die Vertheidiger dieſer Formen vornehmlich über gleiche und ungleiche Rechte ſtreiten.

10) Wenn A. die Anlage des Römiſchen Staats gekannt hätte, und wenn er den Gang deſſelben, bis alle curuliſche Magiſtraten mit den Plebejern gemein gemacht wurden, hätte verfolgen können; ſo würde er vielleicht anders geurtheilt haben. Gerade das erhielt dieſen Staat ſo lange, daß die große Ungleichheit ſeiner Glieder nur nach und nach gemildert, und Alle auf

einzuſehen, weil, wenn der Fehler an den erſten Grundſätzen liegt, das Ende nothwendig übel ausſchlagen muß.[11] Es muß alſo nur zum Theil dem Verhältniß der Vertheilung nach der Zahl Platz gegeben werden; zum Theil aber muß man auch auf den Gehalt der Eigenſchaften ſehen. Mit dem Allen wird jedoch die Demokratie immer ſicherer ſeyn und weniger von dem Aufruhr zu beſorgen haben, als die Oligarchie. Denn in dieſer kann ſo wohl unter den Oligarchen ſelbſt Aufruhr des Einen gegen die Andern entſtehen, als auch gegen das Volk. In der Demokratie kann aber nur gegen die, welche ſich einer oligarchiſchen Gewalt anmaßen wollen, Aufruhr erregt werden, unter ſich ſelbſt aber wird da das Volk keinen wichtigen Aufruhr anfangen.

Der Bürgerſtaat aber, welcher auf den Mittelſtand gegründet iſt, kommt der Demokratie näher als der Oligarchie; dieſer iſt alſo immer unter allen dieſen Formen die ſicherſte.[12]

---

gleiche Linie gebracht wurden. Als die Patricier Nichts mehr zu geben, und das Volk Nichts mehr zu verlangen hatte, da erſt hat dieſer Staat, der lehrreichſte in der ganzen Politik, zu wanken angefangen.

[11] Hier ſoll wieder eine Lücke ſeyn, nach Conring, es iſt aber keine. Denn eben die Vernachläſſigung dieſes Unterſchiedes will A. hier als einen Hauptfehler in der erſten Anlage anſehen.

[12] Die ſicherſte gegen Empörungen, von welchen hier allein die Rede iſt; aber die unſicherſte gegen Anarchie. Und iſt auch oder wird ein Staat, der dieſe Form hat, zu groß, dann kann er ſich am wenigſten erhalten.

Wie Conring auch hier eine Lücke vermuthen konnte, da offenbar ein leicht zu faſſender Zuſammenhang in die Augen fällt, ſehe ich nicht ein.

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

Es wird nun im allgemeinen aus einander geſezt: wie diejenigen geſinnt zu ſeyn pflegen, welche Rebellionen erregen; was ſie dazu verleitet; und wie die Rebellionen ſelbſt gewöhnlich anfangen. Es wird aber dieſe Eintheilung und deren allgemeine Erklärung erſt in den folgenden Abſchnitten deutlicher werden.

Nachdem wir nun unterſucht haben, woher die Rebellionen und die Revolutionen der Staaten zu entſtehen pflegen, müſſen wir noch betrachten, was denn überhaupt die Rebellionen für Urſachen haben und wie ſie anfangen.

Es ſind nun aber hier drey Dinge zu betrachten, welche wir nun zuerſt allgemein angeben wollen. Nämlich: erſtens: wie diejenigen geſinnt ſind, welche den Aufruhr anfangen; zum andern: welche Abſichten ſie dabey haben; und drittens: wie ſich die Unruhen und Rebellionen im Anfang zu äußern pflegen.

Was nun das Erſte betrifft, ſo haben wir in dem Vorigen ſchon beynahe alle die Urſachen angegeben, woher es komme, daß die Bürger manchmahl geneigt gemacht werden, Aufruhr und Empörungen zu erregen. Nämlich Einige werden ſchwierig, wenn ſie unter denjenigen, welchen ſie ſich gleich glauben, nicht gleiches Recht haben, und auf dieſes gegen ihre um ſich greifenden Mitbürger nun anſprechen wollen; Andere, welche ſich höher achten als ihre Mitbürger, werden aufgebracht, wenn ſie dieſen in dem Recht gleich ſtehen, oder wohl gar unter ſie herab geſetzt werden, und nun nach größern Rechten ſtreben.

Jn ſolchen Fällen haben nun bisweilen Beyde Recht, bisweilen Beyde Unrecht. Denn diejenigen, welche geringer gehalten werden, fangen an, nur gleiches Recht zu verlangen; haben ſie aber das, dann greifen ſie ſelbſt nach Mehrerm. Das iſt alſo die Stimmung der Gemüther zum Aufruhr.

Die Beweggründe des Aufruhrs ſind: Hoffnung auf Gewinn an Gelde oder an Ehre; oder Verdruß, das Eine oder das Andere entbehren zu müſſen. Denn ſo entſteht oft in den Staaten ein Aufruhr, wenn Einige Schande oder Geldſtrafen für ſich oder für ihre Freunde fürchten.

Sind nun die Gemüther auf dieſe Weiſe und durch ſolche Geſinnungen zum Aufruhr geſtimmt, dann laſſen ſich verſchiedene Urſachen und Anläſſe des wirklichen Ausbruchs aufrühriſcher Bewegungen bemerken. Man kann deren ſieben annehmen; es giebt aber wohl noch mehr. Vorhin haben wir ſchon von zwey ſolchen Anläſſen geſprochen; aber dieſe äußern ſich bisweilen auf verſchiedene Art. Nämlich, Geld und Ehre reitzen nicht immer ſo, daß die Aufrührer Eins oder das Andere ſelbſt beſitzen möchten; von welchem Fall ich vorhin geſprochen habe: ſondern es begiebt ſich auch oft, daß die Leute zum Aufruhr bewegt werden, wenn ſie nur ſehen, daß Andere zu viel von dieſen Glücksgütern an ſich gezogen haben, ſey's nun mit Recht oder mit Unrecht. Ferner wird aber der wirkliche Ausbruch der Rebellionen aus folgenden Urſachen veranlaßt: nämlich wegen Gewaltthätigkeiten, oder aus Furcht, wegen der Uebermacht, aus Verachtung, aus unverhältnißmäßiger Vergrößerung einiger Staatstheile. Endlich ſind auch oft die Zänkereyen der Factionen an ſolchen Ausbrüchen der Rebellionen ſchuld; oder die Nachläſſigkeit und

Mangel an Aufſicht; oder es kommen zu viel arme und geringe Leute zu dem Regiment; oder die Einwohner eines Staats ſind in ihren Sitten und Geſinnungen zu ſehr von einander verſchieden.[13]

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

Alle dieſe Veranlaſſungen und Bewegurſachen der Rebellionen werden weiter entwickelt und mit Beyſpielen erläutert.

Daß Gewinnſucht und Gewaltthätigkeit Veranlaſſungen zum Aufruhr ſeyn können, und wie, das fällt von ſelbſt in die Augen. Denn wenn die, welche an der Regierung ſind, gewaltthätig regieren und immer mehr Vortheil an ſich reißen; dann iſt es natürlich, daß ſie theils unter einander ſelbſt uneinig werden, theils gegen die Staatsform ſich auflehnen, aus welcher eine ſolche Uebermacht entſtehen konnte. Die Gewinnſucht kann ſich aber entweder am Vermögen des Staats oder an dem Eigenthum der Bürger vergreifen.

---

[13] Ich habe die ſehr unbeſtimmten Worte am Schluß dieſes Abſchnitts, nach dem Sinn, welcher denſelben in dem folgenden Abſchnitt gegeben wird, ein wenig umſchrieben. Das Wort ἐριθεία haben, wie Stephanus bey dem Wort ἐριθεύω bemerkt, Einige für **Tagelöhner-** oder **Handwerksart**, mercenarium vitae genus, nehmen wollen, weil in dem folgenden Abſchnitt, in welchem A. ſagt, daß in Heräa wegen dieſer ἐριθεία Aufruhr entſtanden wäre, ὅτι ᾑροῦντο τοὺς ἐριθευομένους ſteht. Mich dünkt aber, es folgt aus dieſer Stelle gar nicht, daß man nur ſchlechte Leute in Heräa gewählt habe, ſondern daß man nach den Factionen gewählt habe. Und das wird um deſto deutlicher, weil die Verbeſſerung, die gegen dieſes Uebel erdacht wurde, nicht darin beſtand, daß man die Claſſe der Arbeiter ausgeſchloſſen hätte; ſondern darin, daß man die Verloſung der Aemter einführte. Ich habe deßwegen die gewöhnliche Bedeutung dieſes Worts beybehalten und daſſelbe durch **Zänkereyen der Factionen** überſetzt.

Eben ſo leicht iſt einzuſehen, wie der Ehrgeitz Anlaß zu ſolchen bürgerlichen Unruhen geben und welchen Einfluß er darauf haben kann. Denn ſo wohl die, welche der Stolz der Vornehmen mit Verachtung drückt, als diejenigen, welche alle Ehre und alles Anſehen im Staat immer in fremden Händen ſehen, werden gegen dieſe gereizt: und zwar freylich mit Unrecht, wenn Ehre und Schande immer dem Würdigen zugetheilt werden; aber mit Recht, wenn ſie Unwürdigen und Unverdienten zu Theil werden.

Um der Uebermacht einiger Bürger willen entſtehen Revolutionen, wenn Einer oder Mehrere größere Macht und Gewalt haben, als ihnen nach dem Verhältniß des Staats und deſſen Einrichtung gebührt. Aus einer ſolchen Uebermacht entſteht gewöhnlich eine Monarchie, oder eine unbeſchränkte Oligarchie, weßwegen auch bisweilen der Oſtracismus eingeführt worden iſt, wie zu Argos und zu Athen. Doch iſt es beſſer, gleich im Anfang zu verhüten, daß ein Bürger nicht ſo groß werde, als, wenn Einer es geworden iſt, dem Staat durch ſolche Mittel zu helfen.

Die Furcht erregt dann einen Aufruhr, wenn irgend einige Verbrecher ihrer Strafe entgehen, oder Andere, ehe ſie das Verbrechen begehen, der Strafe, die ſie treffen könnte, vorkommen wollen: ſo wie zu Rhodus der Adel ſich gegen das Volk auflehnte, um ſich gegen die Beſchuldingungen, die ihm gemacht wurden, in Sicherheit zu ſetzen. 14)

Aus der Verachtung entſtehen Nachſtellungen und Rebellionen, wenn z. B. in den Oligarchien die Anzahl derer, welche keinen Theil an der Regierung haben, zu groß iſt. Denn dieſe glauben dann, daß ſie wegen ihrer Menge den Uebrigen überlegen wären. In Demokratien geſchieht eben das, wenn die Reichen die Unordnung und die Anarchie des Pöbel-Regiments verachten, wie zu Theben, wo, nach der Schlacht bey Oenophyta, die Demokratie,

---

14) Nach Thucydides ſind die Rhodier im erſten Jahr der 92ſten Olympiade von den Lacedämoniern überredet worden, die Partey der Athenienſer zu verlaſſen, um ſich mit den Peloponneſiern zu vereinigen, B. VIII, K. 44. Als nachher Conon die Flotte der Peloponneſier geſchlagen hatte, überredete er im erſten Jahr der 96ſten Ol. die Rhodier, ſich wieder mit den Athenienſern zu vereinigen. Pauſ., L. VI, p. 470; Diod. Sic., L. XIV, p. 703. Vielleicht ſorgten alſo die Vornehmſten, welche es mit den Spartanern hielten, daß nun das Volk ſie, wegen ihres vorigen Abfalls von Athen, zur Verantwortung ziehen würde. Sie rotteten ſich alſo im erſten Jahr der 97ſten Ol. zuſammen, und trieben das Volk, welches die Partey der Athenienſer ergriffen hatte, aus der Stadt, ſuchten auch Hülfe bey den Lacedämoniern. Diod. Sic., L. XIV, p. 716. Xenophon erzählt die Geſchichte ein wenig anders, denn nach dieſem ſcheinen diejenigen, welche es mit Sparta hielten, alſo die Vornehmern, aus der Stadt vertrieben worden zu ſeyn. Hiſt. Gr., L. IV, C. 8, N. 20, Ed. Zeun. Da er aber doch auch bemerkt, daß es das Volk mit den Athenienſern gehalten habe, ſo iſt auch dieſe Erzählung hinlänglich, dieſe Stelle zu erklären. Es kann jedoch auch das ἐπιφερομέναι δίκαι von dem Vorfall verſtanden werden, welcher weiter unten, im 5ten Abſchn. dieſes Buchs, in der 55ſten Anmerk., angeführt wird.

in welcher der Staat ſo übel war verwaltet worden, ſehr geſchwächt wurde. [15] Auch ereignete ſich das zu Megara,

---

15) Die Thebaner wollten ſich zu Herren von Böotien machen, und die Lacedämonier halfen ihnen dazu. Als aber dieſe nach einem Sieg bey Tanagra wieder nach Hauſe gekehrt waren, konnten die Thebaner das Land nur ſo lange behaupten, bis Myronides mit einer Athenienſiſchen Armee in Boötien einfiel. Dieſer ſchlug die Thebaner bey Oenophytus, und eroberte ganz Boötien, außer Theben. Thucyd., L. I, C. 108; Diod. S., L. XI, p. 466. Dieſes ereignete ſich im letzten Jahr der 80ſten Olympiade. Wenn man der Rede der Thebaniſchen Geſandten bey dem Thucydides, B. III, K. 62, glauben könnte, ſo hätte Theben zu der Zeit des Mediſchen Kriegs, alſo vor dieſer Zeit, in einer Oligarchie geſtanden; aber nach dem, was Herodot, B. IX, K. 87, ſagt, wurde damahls der Staat demokratiſch verwaltet, und die Geſandten ſchützten nur die gewaltſame Oligarchie vor, um die Anhänglichkeit des Staats an die Meder zu beſchönigen. Dieſe demokratiſche Staatsverfaſſung hat vermuthlich bis zu dem Anfang des Peloponneſiſchen Kriegs und bis auf die Eroberung von Platää gedauert. Nachher muß die Stadt oligarchiſch oder politiſch-ariſtokratiſch geworden ſeyn. Denn die eben gedachten Thebaniſchen Geſandten ſagen in ihrer Verantwortung gegen die Platäer, in der 88ſten Olymp., ſie wären zu der Zeit des Mediſchen Einfalls weder nach einer geſetzmäßigen Oligarchie, noch demokratiſch regiert worden, aber nach dem Wegzug der Meder hätten ſie Geſetze feſt geſetzt. Dieſes, und die Geneigtheit der damahligen Regierung, ſich mit den Lacedämoniern zu verbinden, und die vorliegende Stelle des Ariſtoteles, ſammt dem, was er ſchon im 3ten Abſchn. des 3ten B. geſagt hat, begünſtigen dieſe Meinung. Indeſſen ſcheint denn doch ſelbſt in dieſer Zeit die Oligarchie zu Theben unter den Regenten nur durch Factionen wirkſam geweſen und immer ein Hang zu der Demokratie übrig geblieben zu ſeyn. Denn als in der 99ſten Olymp.

als eben die Unordnung und die demokratiſche Anarchie den Staat tief herunter gebracht hatten. [16] So auch in Syra-

---

Phobidas das Schloß zu Theben eroberte, war der, eine Polemarch, Iſmenias, ſammt einem großen Anhang, ganz demokratiſch geſinnt, Xenoph. H. Gr., L. II, C. V; und da Pelopidas den Staat wieder befreyete, wurde derſelbe ſo ſehr demokratiſch, daß Polybius, L. VI, p. 550 Ed. Schweigh., die Thebaniſche Demokratie der Athenienſiſchen gleich ſtellt, Demoſthenes, gegen den Leptines, ſie noch für ärger hält.

Ich überſetze übrigens οἰνοφύτοι nicht: Weinberge, ſondern als Nahme eines Orts, wegen der Bemerkung des Scholiaſten zu dem Thucydides bey der angeführten Stelle; und διεφθάρη ſcheint mir nicht ſo wohl eine ganze Umſtürzung, als nur eine Minderung und Schwächung der Demokratie zu bedeuten.

[16] Das Nöthige hierüber iſt ſchon in der 131ſten Anmerk. zum 4ten Buch angeführt worden.

Die Inſolenz, — (Es macht unſrer Nation Ehre, daß wir kein Wort haben, dieſe Sittenloſigkeit auszudrucken, und ich hoffe, die Braunſchweigiſchen Puriſten werden ſich nicht bemühen, eins dazu zu finden. Man lernt oft die Sache aus Liebe zum Wort, das ſie bezeichnet.) — die Inſolenz des Megariſchen Volks in ſeiner Demokratie belegt Plutarch mit einigen Beyſpielen, welche zu unſrer Zeit lehrreich ſind. Nach dem Theagenes, der um die Zeit des Piſiſtratus gelebt hat und ein großer Demagoge war, und den A. auch in der Folge als Beyſpiel anführt, wurde die Uebermacht des Pöbels bald ſo groß, daß die ſchlechteſten Leute in die Häuſer der reichſten und angeſehenſten Bürger ſtürmten, und ſich dort mit Gewalt auf das koſtbarſte bewirthen ließen. Hernach machten ſie ein Geſetz, daß jedermann die Zinſen, die ehemahls für ſein geborgtes Geld gezahlt worden waren, zurück erhalten ſollte, welches ſie παλιντοκίαν, Zinsrückgabe, nannten. Sie gingen endlich ſo weit, daß ein Haufen betrunkener Megarenſer, als ſie einige

cus, vor der Regierung des Gelon: 17) und Rhodus we
auch vor der Revolution eine Demokratie. 18)

Peloponneſiſche Geſandte, die nach Delphi geſchickt wurden, a
der Straße antrafen, ſie dieſelben ſammt ihren Weibern u
Kindern mit dem Wagen in das Meer warfen; und das zw
nicht aus Bosheit, ſondern nur, um einen artigen Streich
machen, welcher auch der Regierung ſo luſtig ſchien, daß
kaum durch die Amphictyonen genöthigt werden konnte, d
Thäter zu beſtrafen. Plut. Quaeſt. Gr., p. 183 et 213 E
Reisk.

17) Dieſe Geſchichte erzählt Herodot, B. VII. K. 155. Es ha
ten nämlich Knechte und anderes ſchlechtes Volk die begütert
Bürger aus der Stadt gejagt. Dieſe Vertriebenen nennt Her
dot Gomoren oder Geomoren, das iſt: Landbeſitzer, wie Valck
er, ad Eclog. Diod. S., p. 349, N. 67. bemerkt. Sie wa
in vielen Griechiſchen Städten gewöhnlich die Oligarchen. Di
ſe vertriebenen Gomoren wendeten ſich nun an den Gelon, d
damahls ſchon in einem groſſen Anſehen in Sicilien ſtand. U
Gelon führte ſie wieder zurück, hatte auch, da das Volk wah
ſcheinlich inzwiſchen die Aufrührer gebändigt hatte, das Glü
ohne Gewalt nicht allein die Vertriebenen wieder einzuſetze
ſondern auch ſelbſt die Oberherrſchaft über den Staat zu e
halten.

18) Ich habe hiervon ſchon in der 14ten Anmerkung das Nöthi
angeführt. Uebrigens ſcheinen mir dieſe Beyſpiele hier gera
nicht gut gewählt. Denn wenn man die Syracuſaner ausnimm
ſo ſind die andern Revolutionen auf welche A. zielt, nicht
wohl daher entſtanden, daß ein Theil des Staats den ande
verachtet hätte, als daher, weil ſeit der Rivalität der zw
Hauptſtaaten in Griechenland die Parteyen in den ande
Staaten gewöhnlich, je nachdem Athen oder Lacedämon d
Oberhand hatte und ſie ſchützen konnte, das Uebergewicht e
hielten. Die Bemerkung ſelbſt aber iſt richtig; und der Schwa
von Flugſchriften, wodurch, bald mit Recht, bald mit Unrech

Auch werden die Staaten oft geſtürzt, wenn eine Claſſe der Bürger unverhältnißmäßig zunimmt. In einem Körper, der anfangs aus kleinen Theilen zuſammen geſetzt iſt, müſſen dieſe Theile im Verhältniß gegen einander wachſen, damit das Ebenmaaß erhalten werde, indem ſonſt, wenn z. B. der eine Fuß bis auf vier Schuh wüchſe, der andere nur zwey Schuh lang wäre, der ganze Körper zu Grund gehen müßte: ja, es kann ſogar ein Körper in eine andere Thiergeſtalt verwandelt werden, wenn er, ohne Rückſicht auf das Verhältniß, nicht allein dem Maaß, ſondern auch ſeinem Weſen und ſeiner Art nach, wachſen ſollte. 19) Eben ſo geſchieht es auch oft, daß einer der Theile, aus welchen ein Staat beſteht, unvermerkt zu groß wird, wie z. B. die Menge der Armen in einer Demokratie oder Republik. Dergleichen Dinge ſind oft zufällig. So entſtand in Tarent, kurz nach der Zeit der Mediſchen Kriege, eine Demokratie aus der republikaniſchen Form, weil

---

der Adel, der Hof, das Miniſterium und die Geiſtlichkeit in Frankreich der Verachtung hingegeben wurden, hat der Revolution unſtreitig den Weg gebahnt. Bücherverbote ſperren aber dieſen Weg nicht zu. Nur eine weiſe Staatsverwaltung kann gegen den Spott und die Verachtung ſicher ſtellen.

19) Ein ſolcher unverhältnißmäßiger Wachsthum iſt ſelbſt in Anſehung der Aufklärung ſchädlich. Dieſes bemerkte Aepinus ſehr richtig, als vor einiger Zeit die verſtorbene Ruſſiſche Kaiſerinn die Schulen in ihrem Land verbeſſern wollte. Ich weiß nicht, was aus ſeinem Plan geworden iſt. Aber das weiß ich, daß unſre ſo genannten Aufklärer, die Alles, was ſie das Reich des Verſtandes nennen, auf Ein Mahl aufrichten wollen, nicht die rechten Architecten ſeyn können, weil ſie nicht wiſſen, wie ſie das Fundament legen ſollen.

Viele der Reichen und Angeſehenen von den Japygen waren umgebracht worden. 20) So mußten auch die Argiver, als der Cleomenes von Lacedämon viele ihrer Bürger in der Schlacht vom ſiebenten ermordet hatte, einige ihrer Nachbarn in ihre Bürgerſchaft aufnehmen. 21) Eben ſo nahm

---

20) Nach dem Herodot haben die Tarentiner Heria, eine von Cretiſchen Vertriebenen in Japygien, dem heutigen Calabrien, erbauete Stadt, zerſtört. Die Japygier überzogen ſie deßwegen mit Krieg, und ſchlugen ſie und ihre Hülfsvölker ſo ſehr, daß Herodot keiner ſo blutigen Schlacht ſich erinnert. B. VII. K. 170. Eben dieſes erzählt Diodor, B. IX. S. 443, unter dem letzten Jahr der 76ſten Olymp. Die Schlacht bey Salamis fiel im erſten Jahr der 75ſten Olymp. vor. Daß aber Tarent auch als Demokratie ſehr blühend geweſen iſt, bezeugt Strabo, im 6ten Buch, S. 429.

21) Die Argiver hatten einen Krieg mit den Lacedämoniern. Cleomenes der Erſte überfiel ſie durch eine Kriegsliſt und ſchlug eine große Menge von ihnen, die Uebrigen flüchteten ſich in einen benachbarten Hain. Cleomenes ließ ſich von den Gefangenen die Nahmen der Geflüchteten ſagen, und rufte Einen nach dem Andern heraus, unter dem Schein, daß er ſie gegen das gewöhnliche Löſegeld von zwey Minen frey laſſen wolle. Wie aber Einer heraus kam, brachte er ihn um. Endlich als Einige von den Uebrigen auf Bäume ſtiegen und die Treuloſigkeit des Siegers ſahen, erſchien Keiner mehr. Darauf ließ Cleomenes den Wald und die Geflüchteten zuſammen verbrennen. Durch dieſe Grauſamkeit wurde der Staat ſo geſchwächt, daß die Argiviſchen Knechte das Regiment zu führen anfingen, welche aber nachher, da die Söhne der Erſchlagenen heran wuchſen, wieder vertrieben wurden. So erzählt Herodot die Geſchichte, im 6ten Buch, K. 79 und 83. Plutarch aber ſagt, wie hier A., daß Teleſille, ein Argiviſches Weib, welche ſich an die Spitze des kleinen Ueberreſtes der Bürger und der Weiber ſetzte, nicht die Knechte, ſondern die Angeſehenſten aus ihren Nachbarn in ih-

die Zahl der Vornehmen in Athen während des Peloponneſiſchen Kriegs ſehr ab, da dieſe, weil der Staat am Fußvolk ſo viel gelitten hatte, ſich auch nach dem Verzeichniß der Dienſtfähigen aufbieten laſſen mußten. 22) Bis-

---

ren Staat hätte aufnehmen müſſen. De Virt. Mul., Ed. Reisk., Vol. VII, p. 11. Die Worte: ἐν τῇ ἑβδόμῃ, werden von Einigen für Beſtimmung der Zeit, von Andern für Beſtimmung des Orts, oder wohl gar einer beſſern Claſſe von Bürgern gehalten. Zu den beyden letztern Bedeutungen finde ich keinen Grund. Von einer Claſſe oder Würde der Argiver, die Hebdomer geheißen hätte, hat man keine Spur. Auch iſt Nichts, das uns auf den Nahmen eines Orts führen könnte, der Hebdomer geheißen hätte. Nach dem Herodot iſt die Schlacht bey Tiryuth in einem Ort, der Sipia hieß, vorgefallen, und der Hain, in welchem die Geflüchteten umgebracht wurden, war, nach eben dieſem Schriftſteller und dem Pauſanias, B. III. S. 211, dem Argus, einem Sohn der Niobe, geheiligt. Hingegen bemerkt Plutarch daß die Schlacht am 7ten des vierten Monaths, den die Argiver ehemahls Hermeus genannt hätten, vorgefallen wäre, und daß dieſer Tag noch von den Weibern der Argiver gefeyert werde. Es ſcheint alſo dieſe Niederlage vorzüglich die Schlacht vom 7ten geheißen zu haben, und dieſe Zahl Sieben ſcheint Einigen, vermuthlich wegen eben dieſer Benennung, ſo wichtig geweſen zu ſeyn, daß ſie ſogar behaupteten, es wären damahls 7777 Argiver umgekommen, wie ebenfalls Plutarch bemerkt.

22) Bekanntlich mußte in Athen jeder Bürger von ſeinem zwanzigſten Jahr bis zu dem vierzigſten im Krieg dienen, und das Verzeichniß der Dienſtfähigen hieß Catalog. Allein die Ritter, als die zweyte Claſſe des Staats, dienten gewöhnlich zu Pferde; und da vor den vielen Niederlagen in dem Peloponneſiſchen Krieg ſich, wenn ein Kriegszug beſchloſſen war, immer viel Freywillige ſtellten, ſo waren die gezwungenen Aufgebote ſelten

weilen kommen auch die Demokratien in den Fall, doc
ſeltener. Aber wenn es da geſchieht, daß die Zahl de

nöthig, und wer von den Vornehmen nicht zu Pferde dient
blieb gewöhnlich zu Hauſe. Noch kurz vor dem Peloponneſiſche
Krieg, nämlich in der 81ſten Ol., brauchte Tolmides zu ſeine
Zug gegen Sparta 1000 Mann. Er ſtellte den einzelnen Bü
gern vor, daß es ihnen mehr Ehre machen würde, wenn ſie ſi
freywillig anerbieten würden, als wenn ſie, nach dem Catalog ſi
zu ſtellen, angehalten werden ſollten, und es ſtellten ſich 300
von ſelbſt. Diod. S., L. XI, p. 468. Aber ſchon bey dem Sicili
niſchen Zug hatten die Athenienſer ihre kriegeriſchen Bürger
ſehr verloren, daß ſie nach dem Catalog werben mußten, wi
die bekannte Geſchichte des Meton, der nach dem Catalog wa
aufgeboten worden, beweiſet. Plut. V. Nic., C. 13; Aelian.
L. XIII, C. 12. Nachher, als Conon von dem Callicrates wa
geſchlagen worden, und die Athenienſer eine Flotte ausrüſte
mußten, ihn zu retten, zwangen ſie Alle die, welche nach de
Verzeichniß dienſtfähig waren, und ſelbſt die Knechte zu
Dienſt. Xenoph. H. Gr., L. I, C. 6, N. 24, Ed. Zeun. Alle
das mußte freylich die Zahl der angeſehenen Bürger ſchwächen
und da dieſe im Verhältniß immer an der Zahl geringer ſind
ſo iſt jeder Verluſt dieſer Claſſe ihr empfindlicher. Dennoc
ſcheint die Flucht der dreyßig Tyrannen und ihres Anhanges di
ſpätere unbändige Demokratie der Athenienſer, wie ſie zu De
moſthenes Zeiten beſchaffen war, am meiſten empor gebrach
zu haben; denn noch gegen das Ende des Peloponneſiſchen Krieg
entſtand die bekannte Oligarchie der Vier-hundert, und erſt da
als der Spartaniſche König Pauſanias die vertriebenen Athe
nienſer wieder zurück brachte und die Amneſtie angenomme
wurde, wachte die Demokratie in dem Geiſt wieder auf, wi
ſie zu Anfang des Peloponneſiſchen Kriegs wirkſam war. Da
mahls aber waren die Werbungen nach dem Catalog bey wei
tem nicht mehr ſo ſtrenge, indem die Athenienſer ſich um dieſ
Zeit gewöhnlich mit fremden Miethſoldaten behalfen, wie ih

Reichen 23) zunimmt, und das Vermögen der Bürger wächſt, dann arten auch wohl dieſe in Oligarchien und Dynaſtien aus.

Bisweilen ändern ſich die Staatsformen auch ohne Aufruhr, bloß um der Factionen willen. So wurden im Anfang zu Heräa die Staatsdiener durch Stimmen gewählt; da aber ein Jeder nur Leute aus ſeinem Anhang wählte, ſo beſetzten ſie nachher dieſe Stellen durch das Loos. 24)

Aus Nachläſſigkeit fallen die Staaten aus einer Form in die andere, wenn man z. B. zu den oberſten Staatsämtern Leute zieht, welche die Form, die bisher beſtanden hat, nicht leiden mögen. So wurde zu Oreus die Oligar-

---

nen Iſocrates, in der Rede von dem Frieden, p. 247 Ed. Wolf., vorwirft.

23) Viele wollen ἀπόρων ſtatt εὐπόρων leſen, und Conring glaubt, es wäre nicht einzuſehen, wie aus einer Demokratie eine Oligarchie werden könne, wenn Viele reich werden; er ſtimmt alſo nicht allein dem ἀπόρων bey, ſondern er will nachher auch noch ſtatt: οὐσιῶν, ὀλίγων leſen. Ich ſehe aber Ein Mahl nicht ein, wie A. ſagen konnte: τῶν ὀλίγων αὐξανομένων, wenn er ſagen wollte: und Wenige reich werden, wie Conring meint; und dann iſt es doch ſehr begreiflich, daß aus einer Demokratie eine Oligarchie nach dem Sinn des Ariſtoteles entſtehen könne, wenn in einem Staat, in welchem zuvor Alles arm oder von geringem Vermögen war, nun ſo Viele reich werden, daß ſie die Armen an Einfluß übertreffen. Ich habe deßwegen mit Aldus, Lambinus und Giphanius lieber εὐπόρων leſen, als ἀπόρων annehmen wollen, das, um eine unrichtige Idee auszudrucken, noch eine zweyte gezwungene Veränderung in dem Text nöthig gemacht haben würde.

24) Eine Stadt in Arcadien, von deren innerer Einrichtung mir weiter Nichts bekannt iſt.

chie in eine Republik oder Demokratie verwandelt, als Heracleodor unter die Staatsbedienten aufgenommen wurde. [25]

Auch durch das Allzu-Kleine entſteht oft unvermerkt eine große Veränderung in den Grundgeſetzen, wenn man nicht darauf achtet. So war in Ambracien [26] anfangs

---

25) Dieſes Oreus, eine bekannte Stadt in Euböa, war das alte Hiſtiäa, deſſen Homer in ſeinem Catalog gedenkt, V. 537. Strabo meldet zwar, daß Theopompus erzähle, die Stadt habe ehemahls Horus geheißen, und ſey erſt nachher von der Athenienſiſchen Zunft der Hiſtiäer mit dieſem Nahmen benannt worden, B. X, S. 683: allein, da der Nahme Hiſtiäa ſchon zu den Zeiten Homers bekannt war; da Plutarch, als er von Einführung der Athenienſiſchen Colonien nach Hiſtiäa ſpricht, dieſe Stadt Hiſtiäa nennt, Vit. Pericl., C. 23; da Ariſt. ſie hier mit dem neuen Nahmen: Oreus, benennt, nachher aber, als er einen ältern Vorfall in dieſer Stadt anführt, ſich ſelbſt des alten Nahmens bedient; und da endlich ſogar Pauſanias ſelbſt anmerkt, daß man die Stadt Oreus noch zu ſeiner Zeit bisweilen nach ihrem alten Nahmen Hiſtiäa zu benennen pflege, B. VII, S. 592: ſo ſcheint mir Oreus der neue Nahme zu ſeyn. Wer aber der Heracleodor geweſen iſt, deſſen A. hier gedenkt, und die Geſchichte dieſer Revolution, iſt mir unbekannt.

26) Ambracia, eine Stadt in Theſprotien; eben die, in welcher Periander, entweder der Weiſe, der unter den ſieben Weiſen Griechenlands berühmt iſt, oder ein anderer anfangs regierte. In dem folgenden Abſchnitt erzählt A., daß dieſe Stadt nach der Ermordung dieſes Tyrannen demokratiſch geworden wäre. In dem Peloponneſiſchen Krieg war ſie ein Mahl ihrem Untergang nahe, da Demoſthenes beynahe ihre ganze Bürgerſchaft in zwey Treffen zu Grund richtete. Thucyd., L. III, C. 110 ſeqq. Der beſondere Umſtand, auf welchen hier gezielt wird, beruht bloß auf dieſem Zeugniß des Ariſtoteles.

nur ein kleines Vermögen genug, um wahlfähig zu ſeyn; endlich brauchte man gar kein Vermögen mehr, eben als wenn ſehr klein und gar Nichts einerley oder doch wenig verſchieden wäre![27]

Auch iſt ein Staat, der aus verſchiedenen Nationen beſteht, vielen Meutereyen ausgeſetzt, bis ſich die Leute an einander gewöhnt haben. Denn ſo wie ſich der Staat nicht aus einem zufällig zuſammen gelaufenen Haufen bilden kann, ſo hängt es auch nicht von dem Zufall ab, wie bald er ſeine völlige Haltung haben ſoll. Deßwegen ſind diejenigen Staaten, welche zu bald fremde Einwohner oder Hinterſaſſen aufgenommen haben, beynahe immer in innerliche Unruhen verwickelt worden. In dem Fall befanden ſich die Trözenier und Achäer zu Sybaris. Denn da dieſer nachher mehrere wurden, trieben ſie jene aus; und dieſes war die Verſündigung, für welche ſie nachher büßten.[28]

---

27) Hier ſoll, nach Conring, wieder eine Lücke ſeyn. A. hat nämlich am Schluß des zweyten Abſchnitts dieſes Buchs auch die ἀνομοιότης. die Ungleichheit in den Sitten und Gebräuchen, als eine Urſache der Rebellionen angeführt. Dieſe hätte nun, nach Conring, auch hier noch weiter ausgeführt werden ſollen. Conring erkennt aber ſelbſt, daß unter einer aus mehrern Völkerſchaften zuſammen gebrachten Bürgerſchaft immer Ungleichheit genug iſt. Giebt es alſo gleich auch mehrere ſolcher Verſchiedenheiten, ſo iſt doch ein Beyſpiel genug. Ich ſehe alſo hier keine Lücke.

28) Sybaris war, nach Strabo, eine Colonie von lauter Achäern, welche Iſeliccus angeführt hat. B. VI, S. 404. A. giebt hier an, daß in dieſer Colonie auch Trözenier geweſen wären. Beydes läßt ſich wohl vereinigen, weil Trözene gegen die Achäer von geringer Bedeutung geweſen iſt, und, wie Pauſanias, B. VI, K. 30, aus dem Catalog des Homer, Il., B. II, V. 560,

Auch bey den Thuriern und Sybariten, die zuſammen wohnten, äußerte ſich das Nämliche. Denn da dieſe um

---

ſchließt, ſogar nicht einmahl ein freyes Volk, ſondern den Argivern unterworfen war. Nach der Geſchichte ſoll etwa in der 68ſten Olymp. ein Demagoge oder Fürſt der Sybariten, Nahmens Telys, Viele der Vornehmſten aus der Stadt vertrieben haben. Dieſe flohen zu den Crotoniaten; und da die Sybariten denſelben deßwegen den Krieg ankündigten, ſo kam es zu einem Treffen, in welchem die Sybaritiſche Armee, 300,000 ſtark, ganz geſchlagen, und nach welchem die Stadt zerſtört worden iſt. Diod. S., L. XII. p. 483; Herod., L. V. C. 44. Nach der Angabe des Ariſtoteles waren diejenigen, welche Telys vertrieben hatte, Trözenier, und das ἄγος. (die Sündenbüßung.) der Sybariten iſt die Zerſtörung ihrer Stadt geweſen. Mehrere, und auch Heyne, in Opusc., Vol. II. p. 135. N. p, zweifeln, ob dieſe Angabe des Ariſt. auf dieſe Weiſe zu rechtfertigen ſeyn möchte. Und wenn man die Gründung von Sybaris, wie Simſon, in Chronol., freylich nach einer dürftigen Autorität, in das Jahr 3287, und die Zerſtörung der Stadt in das Jahr 3497 ſezt; ſo iſt es ſchwer zu begreifen, daß die erſten Coloniſten in ſo langer Zeit ſich nicht beſſer vereinigt und ihres verſchiedenen Vaterlandes nicht endlich ſollten vergeſſen haben. Eine lange Zeit muß wenigſtens in allen Fällen zwiſchen der Gründung und der Zerſtörung dieſer Stadt verlaufen ſeyn, da dieſelbe bey ihrem Fall zu ſolcher Größe, ſolchem Reichthum und ſolcher Ueppigkeit angewachſen war, daß ſie deßwegen allein allgemein bekannt wurde. Indeſſen haben wir doch auch zu unſrer Zeit an dem unglücklichen Genf ein Beyſpiel geſehen, daß eine unweiſe Einrichtung in der erſten Anlage zwiſchen den Bewohnern der nämlichen Stadt unverſöhnliche Spaltungen erregen kann, und es iſt wahrſcheinlich nur Muthmaßung, daß die Vertriebenen des Telys die Vornehmſten geweſen ſind. Vielmehr iſt zu vermuthen, daß es Leute waren, die ſich der Tyranney oder Obergewalt des Telys und ſeiner Anhänger widerſezt haben.

ſich griffen und das ganze Land in Anſpruch nehmen wollten, wurden ſie verjagt. 29) Eben ſo wurden die Hinter-

---

Man kann alſo, wenn dieſes Beyſpiel von dem A. richtig angeführt worden iſt, etwa ſchließen, daß die Trözenier gleich anfangs mit den übrigen Coloniſten nicht gleich geſtellt worden ſind, und daß Telys und ſein Anhang ſie noch mehr drücken, oder daß dieſe mit den Uebrigen gleiche Rechte verlangen wollten. Wenigſtens macht eine ſolche Vorausſetzung es begreiflich, daß die beyden Nationen nach ſo langer Zeit nicht beſſer in einander geſchmolzen ſind.

Die Worte: ὅθεν ἄγος συνέβη τοῖς Συβαρίταις. habe ich durch *Büßung für eine Verſündigung* überſetzt, nach dem bekannten Sinn des Worts ἄγος, für piaculum. Ich weiß zwar wohl, daß dieſe Idee von Büßung und Verſündigung gegen die Gottheit ſich nicht wohl zu der Theologie des Ariſtoteles ſchickt; allein er ſcheint mir auch nur nach der Volksmeinung auf eine alte Griechiſche, und, wie mich dünkt, nicht unfeine, Legende zu zielen, welche für den Grund des Unglücks der Sybariten gehalten wurde. Sie ſollen nämlich, wie Athenäus, im 12ten Buch, S. 520, erzählt, ein altes Orakel unter ſich gehabt haben, nach welchem ſie ſo lange glücklich ſeyn würden, bis ſie die Menſchen mehr ehren würden als die Götter. Nach einiger Zeit ſoll ein Sybarit ſeinen Knecht ſo gemißhandelt haben, daß derſelbe ſeine Zuflucht bey dem Altar der Juno geſucht hätte. Der grauſame Herr des Knechts habe aber dennoch nicht nachgelaſſen, ihn zu ſchlagen, bis endlich der Knecht zu dem Grabmahl des Vaters ſeines Herrn geflohen wäre. Da erſt hätte dieſer aufgehört. Aber das Bild der Juno habe das Geſicht abgewendet, und von dieſer Zeit an wären die Sybariten unglücklich geweſen. Mich dünkt, dieſes Verbrechen der Sybariten kann eben ſo wohl als jener Uebermuth gegen ihre Mitbürger ſchuld an ihrem Fall geweſen ſeyn. Beydes war ein Beweis der höchſten Sittenloſigkeit.

29) Die aus Sybaris vertriebenen Sybariten, ſo viel deren noch

ſaſſen der Byzantiner, als ſie vorhatten, die Bürger heimlich zu überfallen, und ihr Anſchlag entdeckt wurde, von dieſen überwunden und vertrieben. [30]) Auch die Antiſſäer mußten die Exulanten von Chios, die ſie aufgenommen hatten, mit Gewalt der Waffen vertreiben. [31]) Dagegen

---

übrig waren, baten die Griechen, durch Colonien mit ihnen eine neue Stadt anzubauen. Die Athenienſer warben hierauf Coloniſten, und dieſe, nebſt dem Ueberreſt der Sybariten, erbaueten Thurium. Das Gebiet, auf welchem ſie die neue Anlage gemacht hatten, gehörte ehemahls zu Sybaris. Die Sybariten verlangten alſo da mehr Rechte als die neuen Abkömmlinge. Sie wollten allein die höchſten Magiſtrats-Würden beſetzen, ihre Matronen ſollten bey den Feſten den Vorrang, und ſie Alle wollten die beſten Aecker haben. Das wollten ihre neuen Mitbürger nicht leiden; und da die Anzahl von dieſen die größte war, ſchlugen ſie die Sybariten alle todt, und vertilgten ihren Nahmen. Diod. Sic., L. XII, p. 484.

30) Die nähern Verhältniſſe dieſer Begebenheit ſind mir unbekannt.

Athenäus erzählt, im 6ten B., S. 271, daß die Byzantiner die Bithynier eben ſo gehalten hätten, wie die Lacedämonier die Iloten. Die Byzantiner haben nämlich, nach Diodor, B. XII, S. 536, in der 91ſten Olymp. ſammt ihren Nachbarn, den Thraciern, und den Chalcedoniern, Bithynien erobert. Und wenn ſie gleich nicht, wie dieſer Schriftſteller berichtet, alle ihre Gefangenen umgebracht haben ſollen; ſo ſcheint es doch, nach dem, was Athenäus aus dem Phylarch meldet, daß ſie noch viele mit ſich fortgeführt, und dieſe zu Knechten gemacht haben. Dieſe Leute, welche Ariſtoteles unter den ἐποίκοις zu verſtehen ſcheint, haben alſo vielleicht die fehl geſchlagene Meuterey vorgehabt, auf welche hier gezielt wird.

31) Antiſſa, die nicht unbekannte Stadt in Lesbos. Auch von dieſer Begebenheit iſt mir nichts Beſtimmtes bekannt. Vielleicht iſt die Rede von den Chiern, welche, nach Diodor, B. XIII, S. 593,

wurden die Zancläer aus ihrem eignen Land von den Samiern, welche von ihnen waren aufgenommen worden, vertrieben. 31) In Apollonien an dem Pontus Euxinus ent-

---

durch den Spartaniſchen Nauarchen Chrateſippides wieder nach Chios zurück geführt worden ſind. Vielleicht, und noch wahrſcheinlicher, ſpricht A. von den 600 Vertriebenen, welche, als dieſer Nauarch Chios wiedereroberte, verjagt wurden. Denn dieſe leztern ſollen ſich in Atarne verſchanzt haben, welches, wie Diodor ſagt, auf dem feſten Land gegen Chios über läge. Dieſer Ort aber liegt in Myſien, weit mehr gegen Lesbos über, als gegen Chios. Es kann alſo ſeyn, daß dieſe Vertriebenen ſich erſt nach Antiſſa geflüchtet, nachher, als ſie auch von dort verjagt wurden, ſich auf der Aſiatiſchen Küſte eine Zuflucht ſuchten.

32) Dieſe Geſchichte, welche ein Gewebe von Verrätherey darſtellt, erzählt Herodot weitläuftig in dem 6ten B., K. 23, 24. Es hätten nämlich die Zancläer, eine Cumäiſche Colonie, die nachher Meſſina genannt wurde, zu Calacta gern eine Griechiſche Colonie angelegt. Sie warben in Griechenland Coloniſten, und vorzüglich entſchloſſen ſich die Samier, dahin zu ziehen. Der Beherrſcher von Rhegium, der damahls mit den Zancläern in Krieg verwickelt war, rieth aber dieſen Samiern, zu einer Zeit, als die Zancläer auf einem Zug waren, die leere Stadt zu erobern, und dieſe Leute ließen ſich den Rath gefallen. So bald die Zancläer Nachricht von dieſem Ueberfall erhalten hatten, wendeten ſie ſich an ihren alten Bundesgenoſſen Hippocrates, den Tyrannen von Gela. Dieſer kam auch, unter dem Schein, ihnen zu helfen, machte aber einen heimlichen Vertrag mit den Samiern und verrieth die Zancläer, welche er und mit ihm die Samier in ihre Gewalt brachten und zu Sclaven machten. Nach dieſer Geſchichte iſt der Ausdruck des A.: ὑποδεξάμενοι. nicht ganz an ſeinem Platz. Denn die Zancläer hatten die Abſicht gar nicht, die Samier in ihre Stadt aufzu-

ſtanden ebenfalls immer Unruhen durch die Fremdlinge, welche ſie unter ſich aufgenommen hatten. 33) Und eben das erfuhren die Syracuſaner, als ſie nach der Vertreibung der Tyrannen den Fremdlingen und Lohnſoldaten ihr Bürgerrecht mitgetheilt hatten. 34) So ſahen auch endlich viel Amphipoliten ſich genöthigt, ihr Vaterland zu verlaſſen, da die Chalcedonier, welchen ſie, bey ihnen zu wohnen, erlaubt hatten, ſie vertrieben. 35)

---

nehmen, auch führten dieſe ihr Verbrechen eher aus, als ſie hätten aufgenommen werden können.

33) Von dieſer Geſchichte, welche ohne alle nähere Beſtimmung angedeutet wird, kann ich keine ausführlichere Nachricht geben. Aelian berichtet zwar, daß das Geſez von Vertreibung der Fremden auch in Apollonien wäre eingeführt worden, B. XIII, K. 16; und es könnte alſo ſeyn, daß dieſes Geſez bey dem Anlaß, auf welchen A. deutet, gegeben worden wäre: allein er ſpricht von dem Illyriſchen Apollonien bey Epidamnus; und da er weiter Nichts von der Veranlaſſung dieſes Geſezes ſagt, ſo könnte daſſelbe auch, ſelbſt wenn man eine Verwechſelung beyder Städte annehmen wollte, ſeinen Urſprung aus Corinth, der Mutterſtadt dieſes Illyriſchen Apolloniens, haben.

34) Dieſe Geſchichte erzählt Diodor, B. XII, S. 459 bis 461. Es hatte nämlich Gelon über 10,000 fremde Miethſoldaten nach Syracus gebracht, welchen er das Bürgerrecht gegeben hatte. Von dieſen waren zu den Zeiten des Thraſybul noch 7000 übrig. Die Syracuſaner ließen aber dieſe nicht zu den Verſammlungen der Aemterwahlen, als ſie den Thraſybul vertrieben hatten. Dadurch entſtand ein Aufruhr, in welchem dieſe Geloniſchen Bürger ſich eines Theils der Stadt bemächtigten. Sie wurden aber endlich doch beſiegt und aus der Stadt vertrieben.

35) A. ſcheint hier nicht ganz genau zu ſeyn, und Thucydides, der dieſe Geſchichte erzählt und zugleich ſelbſt damahls eine

In den Oligarchien entſtehen, wie ich vorhin ſchon ſagte, die meiſten Rebellionen dadurch, weil die Bürger

Athenienſiſche Flotte anführte, welche den Amphipoliten zu Hülfe kommen ſollte, ſcheint mehr Glauben zu verdienen, wenn nicht beyde Erzählungen zu vereinigen ſind, wie es mir denn doch ſcheint. Amphipolis lag am Strymon. Es hatte ſich da, nach vielen abwechſelnden Schickſalen, eine Athenienſiſche Colonie feſt geſetzt. In dem achten Jahr des Peloponneſiſchen Kriegs wollte Braſidas, der Anführer der Lacedämonier, ſich dieſer Stadt bemächtigen. Um ſich dieſe Eroberung zu erleichtern, hatte er ein Verſtändniß mit einigen Argiliern angelegt, welche in Amphipolis wohnten, und mit andern Verräthern in der Stadt, welche von dem Perdiccas, dem König von Macedonien, und von den Chalcedoniern waren gewonnen worden. Die Lacedämonier zogen in einer ſtürmiſchen Nacht zu der Stadt, und plünderten die Vorſtädte. Die Amphipoliten, welche Nichts um die Verrätherey wußten, riefen den Thucydides zu Hülfe, und wollten ſich widerſetzen. Aus Furcht vor dieſem Beyſtand ſchlug der Spartaniſche Anführer vor, daß die Stadt ſich übergeben ſollte, wogegen er den Athenienſiſchen Bürgern, welche in der Stadt bleiben wollten, Sicherheit, denen, die ausziehen wollten, freyen Abzug verſprach. Der Athenienſer waren wenig, und auch unter dieſen manche, die bleiben wollten, das übrige Volk in der Stadt war aber aus allerley Nationen zuſammen gelaufen. Die Stadt wurde alſo dem Braſidas übergeben, und wer von den Athenienſern nicht bleiben wollte, zog mit dem Seinigen weg. So erzählt Thucydides die Sache, B. IV. K. 102 u. f. Dieſer Geſchichtſchreiber ſagt nun zwar nur, daß die Chalcedonier die Verräther gewonnen, und daß vorzüglich die Argilier an der Verrätherey Theil genommen hätten: aber da er doch auch außer dieſen noch Verräther in der Stadt andeutet, und überhaupt bemerkt, daß allerley Leute in der Stadt geweſen wären; ſo läßt ſich dieſe Stelle des Ariſtoteles mit dem Thucydides wohl vereinbaren, und man kann annehglauben, daß ſie eben ſo viel Recht an der Staatsverwaltung hätten, als die Oligarchen, und daß ihnen doch kein Theil daran gelaſſen werde. In den Demokratien entſtehen ſie im Gegentheil daher, weil die Vornehmen ſich berechtigt glauben, auf mehr anzuſprechen, und doch mit den Uebrigen gleich gehalten werden.

Auch wegen der Lage der Oerter entſtehen in den Staaten bisweilen ſolche Unruhen. Nämlich, wenn etwa die Natur des Landes nicht ſo beſchaffen iſt, daß die Bürger, welche darauf wohnen, einen einzigen Staat ausmachen können; wie in Clazomene die Bewohner von Chytrus in Anſehung der Inſulaner, 36) oder wie die Colophonier und

---

wen, daß unter dieſen Leuten auch Chalcedonier geweſen wären. Zu einem Beleg des Sazes, den A. anführt, taugt dieſes Beyſpiel indeſſen nicht ſehr viel, weil eine Veranlaſſung von außen zu dieſer Verrätherey Anlaß gegeben hat.

36) Die Clazomenier waren bekanntlich eine Joniſche Colonie. Sie hatten ſich auf der Küſte von Klein-Aſien angebauet, an einem Ort, der entweder Chytron, wie hier ſteht, oder, nach Stephanus, Chyton hieß, oder ſo von ihnen benamt wurde. In dem Perſiſchen Krieg mit den Joniern haben ſie dieſes Chytron verlaſſen, und ſind auf eine gegen über liegende Inſel gezogen. Pauſanias, L. VII. p. 529. Alexander veranlaßte ſie aber nachher, die Inſel mit dem feſten Land zu verbinden. Ungeachtet die Clazomenier auf dieſe Weiſe vor dem Alexander eine Inſel bewohnten, ſo blieben ſie doch in dem Beſiz des feſten Landes; denn nach Thucydides, B. VIII. K. 23, am Ende, hatten ſie da eine Stadt, Nahmens Polichna, erbauet, welche die Athenienſer eroberten, und aus welcher ſie die Clazomenier wieder in ihre Inſel zurück ſchickten. A. zielt alſo, wie es ſcheint, darauf, daß die Clazomenier vor Alexander theils auf der Inſel, theils auf dem feſten Land gewohnt haben; und

Notienſer.[37] Selbſt in Athen iſt nicht Alles gleich, indem die Piräer mehr demokratiſch leben, als die Stadtbür-

---

vielleicht waren es eben die Mißhelligkeiten zwiſchen dieſen beyden Theilen des nämlichen Staats, welche Alexandern veranlaßten, die Inſel mit dem feſten Land zu verbinden. Vielleicht zielt A. aber auch auf die acht kleinen Inſeln, welche, wie Strabo, B. XIV. S. 956, angiebt, zu dieſem Staat gehören, und welche, wie es mir ſcheint, das Ackerland der Clazomenier waren, alſo vielleicht auch bloß von einer Art leibeigner Knechte bewohnt wurden. Beſtimmtere Auskunft über dieſe Stelle habe ich nicht geſunden.

37) Notium war ehemahls eine Stadt und ein Seehafen, welcher den Colophoniern gehörte. Colophon lag landeinwärts, wie Plinius, B. V. K. 29, ſagt, und Notium lag an der See. Cellarius glaubt, Plinius müſſe ſich geirrt haben, weil beyde an der See gelegen geweſen wären; allein aus der Stelle des Thucydides, welche ich gleich anführen werde, iſt klar, daß Plinius Recht hat, denn Thucydides ſagt daſelbſt zwey Mahl, daß Colophon mehr landeinwärts als Notium liege. In dem Anfang des Peloponneſiſchen Kriegs, erzählt Thucydides, wäre in dem alten Colophon ein Aufruhr entſtanden, und eine Partey hätte einige barbariſche Völker zu Hülfe gerufen, die ſich der Stadt bemächtigt hätten. Die andere Partey habe ſich nach Notium geflüchtet. Auch da wären aber bald Streitigkeiten zwiſchen den alten Einwohnern und dieſen Colophoniſchen Flüchtlingen entſtanden. Einige der Leztern hätten es mit den Medern gehalten und unter dem Schutz des Arcadiſchen Anführers Hippias den Staat verwaltet; Andere aber, welche es mit den Athenienſern gehalten hätten, und deßwegen theils heimlich entwiſcht, theils vertrieben worden wären, hätten den Paches, den Athenienſiſchen Anführer, zu Hülfe gerufen. Dieſer habe hierauf durch eine große Treuloſigkeit den Hippias in ſeine Gewalt bekommen und ſich der Stadt Notium bemächtigt. Hierauf hätten die Athenienſer Notium den Colophoniern wiedergege-

ger. 38) Denn ſo wie bey den Armeen die kleinſten Gräben die Phalangen von einander trennen, ſo ſcheint auch in den Staaten jeder Unterſchied eine Trennung zu verurſachen. Der größte Unterſchied iſt jedoch vielleicht der zwiſchen Tugend und Laſter, nachher der zwiſchen Reichthum und Armuth, und ſo fort, zwiſchen Einigen mehr, zwiſchen Andern weniger. Unter dieſen iſt aber auch der Unterſchied, deſſen ich gedacht habe. 39)

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

Es wird durch viel Beyſpiele gezeigt, daß die Rebellionen nicht um kleiner Dinge willen, wohl aber aus kleinen Anläſſen entſtehen.

Der Aufruhr entſteht nun aber nicht um kleiner Dinge willen, ſondern aus kleinen Anläſſen. Die Abſichten der Aufrührer ſind immer wichtig. Und ſelbſt die kleinſten wer-

---

den, und außer den heimlichen Anhängern der Meder alle Colophonier nebſt einer Colonie in die Stadt zuſammen gebracht. Thuc., L. III, C. 34. Auf dieſe innern Factionen zwiſchen den Notienſern und den Colophoniern zielt alſo hier Ariſtoteles, um ſeinen Satz, daß ein Volk, welches durch ſeine Lage getrennt iſt, häufig innern Unruhen ausgeſetzt ſeyn müſſe, zu beweiſen.

38) Dieſes will nicht ſagen, daß die Einwohner im Piräeus mehr Rechte gehabt hätten. Sie waren in ſo fern den übrigen Athenienſiſchen Bürgern ganz gleich, und gehörten zu dem Hippothoontiſchen Stamm. Aber A. will ſagen, daß die Freyheit in dem Piräeus noch ungebundener wäre, als in der übrigen Stadt. Meurſius führt dieſe Stelle im Piräeus, K. 8, an, erklärt ſie aber nicht weiter; auch finde ich ſonſt Nichts, was einen andern Sinn zulieſſe.

39) Nämlich, wie ich vermuthe, der letzte von der verſchie-

n groß, wenn ſie unter den Regenten ſelbſt entſtehen.
ieſes war der Fall der Syracuſaner in den älteſten Zeiten,
s ihre Staatsverfaſſung durch zwey Jünglinge, die in
taatsämtern ſtanden, und die wegen eines Liebeshandels
nen Aufruhr erregten, ganz umgeformt wurde. Denn
ls der eine von dieſen verreiſ't war, hatte einer ſeiner Ka-
eraden ein Mädchen, das der Abweſende liebte, ver-
ihrt. Da nun dieſer zurück kam, entführte er dem An-
ern dagegen, aus Rache, ſeine Frau. Nun rief Jeder den
nhang, den er unter den Staatsbeamten hatte, zu Hülfe,
nd der Aufruhr wurde allgemein. 40) Die Regierung
uß deßwegen auf ſolche Dinge ſehr aufmerkſam ſeyn, und
ie ſich unter ihren Gliedern dergleichen Händel anſpinnen,
uß ſie in Zeiten ſich bemühen, dieſelben beyzulegen.
Denn in dem Anfang wird immer das Meiſte verſehen,
nd man ſagt ja auch im Sprichwort überhaupt, daß der
nfang das halbe Werk ſey. Da alſo der kleine Fehler
n dem Anfang ſchon groß iſt, ſo wird er in ſeinem Fort-
ang in eben dem Verhältniß immer zunehmen. Und
berhaupt, wenn die Großen in einem Staat ſich wider
inander auflehnen, nimmt Alles Antheil. Der Fall er-
ignete ſich in Heſtiäa nach dem Perſiſchen Einfall bey

---

denen Lage der Wohnungen unter Bürgern des nämlichen Staats.

40) Eben dieſe Geſchichte erzählt Plutarch in Praecept. reipubl. ger., Vol. IX, am Schluß, p. 281 Ed. Reisk. Er ſetzt aber noch hinzu, daß Einer von den Alten gerathen habe, Beyde aus der Stadt zu verbannen, und daß die ſchönſte Regierungsform dieſer Stadt, weil man dieſen weiſen Rath nicht befolgt habe, zu Grund gerichtet worden wäre.

Gelegenheit eines Streits zwiſchen zwey Brüdern über die väterliche Erbſchaft. Denn da der eine dieſer Brüder weder die Verlaſſenſchaft ihres Vaters, noch einen Schatz, den derſelbe gefunden hatte, heraus geben wollte, rief der andere, der wenig im Vermögen hatte, das arme Volk zu Hülfe, jener aber, der reich war, zog die Reichen an ſich. 41) In Delphi ſind aus einer Heurathsſache Streitigkeiten entſtanden, welche der Grund von allen nachher erfolgten Händeln geweſen ſind. Denn ein Mann verſtieß ſeine Braut wegen irgend einer übeln Vorbedeutung, die er gehabt haben wollte. Die Verwandten der Braut hielten ſich dadurch beleidigt, und ſteckten ihm ein Mahl, als er opferte, Etwas von den Heiligthümern des Tempels zu. Nachher gaben ſie ihn als einen Tempelräuber an und ſchlugen ihn todt. 42) Zu Mitylene entſtand ein Aufruhr über

---

41) Dieſer Euböiſchen Stadt hat A. ſchon in dem vorigen Abſchnitt unter dem Nahmen: Oreus, gedacht; ſ. Anmerk. 25. Er gab da eine andere Revolution dieſer Stadt an, welche vermuthlich nach der Vertreibung der alten Einwohner vorgefallen iſt. Diejenige, deren er hier gedenkt, ſetzt er aber in die nächſten Zeiten nach dem Perſiſchen Einfall. Beſondere Nachrichten von dieſem Vorfall habe ich nicht gefunden.

42) Dieſe Geſchichte erzählt Plutarch ebenfalls in der vorhin angeführten Abhandlung: Praecept. reipubl. ger., p. 280. Es hatte nämlich ein gewiſſer Crates ſeine Tochter dem Orgilaus verſprochen. Bey dem Verlöbniß ſprang der Becher von ſelbſt von einander. Dieſes ſah der Bräutigam für eine üble Vorbedeutung an. Er hob alſo das Verlöbniß auf und ging mit ſeinem Vater davon. Dieſes verdroß den Crates, der vermuthlich nicht ſo abergläubig war; und um ſich zu rächen, ſteckte er nachher dem Orgilaus Etwas von dem Schatz des Tempels zu, und ermordete deßwegen Vater und Sohn, ohne

ein Paar reiche Mädchen, der unzählige Unfälle nach ſich gezogen, und den Krieg mit den Athenienſern veranlaßt hat, in welchem Paches die Stadt eroberte. Es war nämlich damahls ein gewiſſer reicher Mann, Timophanes, geſtorben, und hatte zwey Töchter hinterlaſſen. Dieſe wollte Doxander ſeinen Söhnen freyen. Da er ſie aber nicht erhielt, wurde er zornig und erregte einen Tumult, reizte auch die Athenienſer auf, mit welchen er in einem Gaſtverbündniß ſtand. 43) Eben über eine ſolche reiche

---

es zu einem Verhör kommen zu laſſen. Er ging hierauf in ſeiner Rache ſo weit, daß er auch die Anverwandten derſelben umbrachte, bis endlich die Delphier ihn ſelbſt todt ſchlugen und aus ſeinem Vermögen einen Tempel baueten. Ein Gegenſtück zu dieſer Geſchichte erzählt Macchiavelli in der Geſchichte von Florenz, wo ein junger Buondelmonti ſeine Verlobte aus dem Haus Uberti verlies, um ein anderes Mädchen zu heurathen, und nachher von dem Uberti getödtet wurde. Die ganze Stadt trennte ſich wegen dieſes Mordes; und da Adel und Bürgerſchaft an dieſem Streit dieſer beyden Familien Theil nahmen, ſo wurde der Staat viel Jahre lang durch denſelben in die größte Verwirrung gebracht. Istor. di Fior., L. II.

43) Dieſe Stelle kann zu einem Commentar über die Erzählung des Thucydides dienen. Dieſer Geſchichtſchreiber ſagt nämlich im 2ten K. des 3ten B., die Lesbier, und ſonderlich die Mitylenäer, hätten ſchon lange von den Athenienſern abfallen wollen, ſie wären aber mit ihren Zurüſtungen noch nicht fertig geweſen. Inzwiſchen hätten die Mitylenäer getrachtet, ganz Lesbos in ihre Stadt zuſammen zu bringen. Das hätten die Methymnäer und einige Privat-Perſonen aus Mitylene, welche mit den Athenienſern in einem Gaſtverbündniß geſtanden hätten, bey Gelegenheit eines Aufruhrs den Athenienſern angezeigt. Dieſe Privat-Perſonen waren alſo Doxander und ſein Anhang, und

Erbinn iſt in Phocäa, wegen des Mnaſea, des Vater des Mneſon, und des Euthycrates, Onomarchus Sohn ein Aufruhr entſtanden, welcher den heiligen Krieg veranlaßt hat. 44) Auch in Epidamnus hat eine Heurath ſache den Staat in eine andere Form gebracht. Denn al ein Bürger ſeine Tochter dem Sohn einer Magiſtrats-Perſo verſprochen hatte, der Vater des Bräutigams aber nach her den Vater der Braut von Amts wegen ſtrafte, wurd dieſer ſo aufgebracht, daß er, um ſich zu rächen, di gemeinen Bürger, welche an der Regierung keinen The hatten, zum Aufruhr reitzte. 45)

Bisweilen wird auch die Staatsform dadurch in ein Oligarchie, Demokratie oder Republik verwandelt, da

---

der Aufruhr in der Stadt iſt auf die Art, welche A. angieb erregt werden.

44) Dieſer Vorfall muß doch wohl nur eine entfernte Urſach dieſes Kriegs geweſen ſeyn; denn daß die Strafe, welche di Amphictyonen den Phocenſern wegen des heiligen Feldes au ſetzten, die eigentliche Urſache dieſes Kriegs war, iſt bekan genug. Daß Onomarchus, ein Bruder des Philomelus, An führer der Phocenſer war, daß dieſer vorzüglich zu dem Krie gerathen hat, und daß er zu den Ruchloſeſten in dieſem Vo gehörte, erzählt Diodor, B. XVI. S. 106. Dieſer Geſchich ſchreiber bemerkt dabey, daß Onomarchus auch perſönlich großen Geldbußen von den Amphictyonen verurtheilt worde wäre. Ob nun dieſe um der Urſache willen, auf welche deutet, angeſetzt worden ſind, iſt mir unbekannt. In de Mém. de l'acad. des inſcriptions, im 10ten und 12ten Th ſtehen genauere Unterſuchungen über dieſen heiligen Krie Ich habe dieſe Sammlung aber nicht bey der Hand.

45) Von dieſer Geſchichte, welche weder Zeit noch Nahmen b ſtimmt, habe ich weiter keine Nachricht finden können.

entweder die Obrigkeiten ſelbſt oder irgend ein Theil des Staats zu einem vorzüglichen Anſehen im Staat gelange. So ſchien es, als ob der Areopagus, welcher nach den Mediſchen Siegen viel anſehnlicher wurde, die Staatsgewalt höher geſpannt habe, als vorher. 46) Und eben ſo wurde die Athenienſiſche Staatsform dadurch demokratiſcher, weil das Schiffsvolk durch ſeinen Sieg bey Salamis dem Staat die Anführung des Griechiſchen Bundes zur See und das Uebergewicht auf der See erworben hatte. 47) Auch zu Argos wollte der Adel wegen des

---

46) Zu den Zeiten des Mediſchen Kriegs war das Anſehen des Areopagus ſo groß, daß dieſe Verſammlung, neben ihrer Gerichtsbarkeit, auch ſogar ein ſehr weit ausgedehntes Cenſor-Amt auf ſich hatte, und ſelbſt in Staats- und Finanz-Sachen Verordnungen machen konnte, wie Meurſius, Areop., C. 9. und die von demſelben auch angeführte Stelle aus des Iſocrates Areopagitica beweiſen. Dieſes Gericht erhöhte in dem Mediſchen Krieg ſogar den Lohn der Soldaten, wie Plutarch, im Leben des Themiſtocles, K. 10, auf das Zeugniß des Ariſtoteles, erzählt. Daß Pericles dieſes Anſehen des Areopagus gemindert habe, iſt ſchon bemerkt worden. Es ſcheint alſo, daß daſſelbe dem Volk anfing in eben dem Grad läſtig zu werden, in welchem die Sitten anfingen, ſich zu verſchlimmern.

47) Dieſes veranlaßte Ariſtides. Als, ſagt Plutarch, im Leben des Alcibiades, K. 22, das Volk wieder nach Athen zurück kam, merkte Ariſtides, daß daſſelbe eine Demokratie einführen wollte. Da er es nun für billig hielt, daß man ein Volk, das ſich ſo tapfer gezeigt hatte, in Ehren halte, und da er zugleich wohl empfand, wie ſchwer es ſeyn würde, Leuten, welche die Waffen in der Hand hatten und ſtolz auf ihre Siege waren, mit Gewalt in Schranken zu zwingen; ſo ſchlug er vor, daß die Archonten aus dem ganzen Volk gewählt werden ſollten.

Ruhms, den derſelbe in der Schlacht gegen die Lacedämonier bey Mantinea erworben hatte, die Volksherrſchaft abſchaffen.[48] Auch in Syracus ſchaffte das Volk, dem der Senat ſeinen Sieg über die Athenienſer zu danken hatte, die

---

Ein Umſtand, den Plutarch, im Leben des Ariſtides, K. 13, erzählt, mag jedoch zu dieſer Entſchließung ebenfalls nicht wenig beygetragen haben. Es hatten nämlich viel vornehme und reiche Athenienſer, als die Meder einfielen, das Ihrige verloren. Dieſe ſahen ſich nun in die geringſte Claſſe verſetzt und von allen Aemtern ausgeſchloſſen, und fingen in der Armee eine Meuterey an. Ariſtides war ſo glücklich, dieſe durch Beſtrafung einiger Wenigen, welche die größte Schuld auf ſich hatten, zu erſticken; aber vermuthlich ſah er wohl voraus, daß die Uebrigen und diejenigen, welche in gleichem Fall wären, wenn man ihnen nicht den Zutritt zu allen Staatsämtern eröffnete, nie ruhig ſeyn würden.

[48] Dieſe Geſchichte erzählen Diodor, B. XII, S. 534, und Thucydides, B. V, K. 65 u. f. Die Argiver hatten nämlich tauſend ihrer tapferſten Jünglinge auserleſen und ſie, frey von allen andern bürgerlichen Laſten, bloß zum Krieg beſtimmt und erziehen laſſen. Dieſe zogen mit den Bundesgenoſſen von Arges bey Mantinea gegen die Lacedämonier. Die Spartaner ſiegten bald gegen die Uebrigen, aber die tauſend Argiver ſchlugen den Theil der Truppen, welcher gegen ſie geſtellt worden war. Da ſie aber von ihren Freunden verlaſſen worden, war ihre Zahl ihren Feinden nicht mehr gewachſen; dennoch wollten ſie ſich nicht ergeben, und die Spartaner wagten es nicht, mit dieſen tapfern und zur Verzweiflung gebrachten Jünglingen zu ſtreiten. Sie ließen ſie alſo freywillig abziehen und machten mit den Argivern Frieden. Dadurch wurde nun dieſe Argiviſche Bande ſo ſtolz, daß ſie mit Hülfe der Spartaner alle die Volksobrigkeiten umbrachte und die Argiviſche Demokratie in eine Oligarchie verwandelte. Sie behauptete ſich auch in dieſer Form acht

republikaniſche Verfaſſung ab, und führte die Demokratie ein. 49) In Chalcis bemächtigte ſich das Volk der Regierung, nachdem daſſelbe den Phoxus, ſeinen Tyrannen, und die Vornehmſten im Staat aufgerieben hatte. 50) Auch in Ambracien verjagte das Volk den Periander, ſeinen Tyrannen, ſammt den Verſchwornen, und maßte ſich der Regierung an. 51) Ueberhaupt muß man bemerken, daß,

---

Monathe lang. Endlich aber vereinigte ſich das Volk wieder gegen ſie, brachte alle dieſe Oligarchen um, und führte die alte Demokratie wieder ein.

49) Dieſes geſchah durch den Diocles, den bitterſten Feind der Athenienſer. Diodor erzählt, B. XIII, S. 568, daß ſeine Geſetze genau, dunkel und ſehr ſtrenge geweſen wären. Von der Veränderung der Staatsform in Syracus ſagt er aber nicht mehr, als daß Diocles die Vergebung der Aemter durch das Loos eingeführt habe. Es ſcheint alſo, daß es in Syracus gegangen ſey, wie in Athen; nämlich, daß vor dem Diocles ein Bürgerſtaat da geweſen iſt, in welchem die Aermern von den Staatsämtern ausgeſchloſſen waren, daß aber unter ihm jeder Bürger, nach dem Loos, Zutritt zu dieſen Aemtern erhielt.

50) Dieſe Geſchichte beruht, ſo viel ich weiß, auf dem bloſen Zeugniß des Ariſtoteles. Vermuthlich ſpricht er aber von dem Euböiſchen Chalcis.

51) Ob dieſer Ambraciſche und der Corinthiſche Tyrann zweyerley Perſonen waren, ſcheint mir zweifelhaft. Nach Strabo, B. VII, S. 500, iſt Ambracien vom Tolgus, einem Sohn des Cypſelus, angebauet und mit einer Colonie bevölkert worden. Es iſt alſo möglich, daß Tolgus einen Sohn hinterlaſſen habe, der Periander hieß; aber es kann auch ſeyn, daß Periander, Cypſelus Sohn, ſelbſt zugleich von Corinth und von Ambracien Regent war. Die Urſache, aus welcher die Verſchwörung gegen den Periander entſtanden iſt, erzählt A. in dem

wer immer einem Staat ſeine Uebermacht verſchafft, Privat-Bürger, Regenten, Zünfte, oder welcher Theil des Staats es ſey, daß der immer zum Aufruhr Anlaß giebt. Denn wenn dieſe in Ehren gehalten werden, ſo reitzt der Neid die Uebrigen, ſich gegen ſie aufzulehnen, oder ſie ſelbſt fühlen ihre Vorzüge zu gut, als daß ſie noch mit den Uebrigen ſich gleich wollten halten laſſen.

Ein Staat wird auch dadurch erſchüttert, wenn einige ſeiner Theile, welche einander entgegen ſtehen, zu gleich an Kräften ſind, z. B. die Reichen und das gemeine Volk, voraus geſetzt, daß die Mittelmäßigen in demſelben wenig oder ſo gut als gar Nichts vermögen. Denn hätte ein Theil ein vorzügliches Uebergewicht, ſo würde ſich der allzu ſchwache nicht in Gefahr ſtürzen wollen. Deßwegen pflegen auch die Vorzüglich-Guten beynahe niemahls einen Aufruhr anzufangen, denn ihrer ſind immer wenig gegen

---

10ten Abſchnitt dieſes Buchs, und an beyden Orten ſagt er nur, daß der Tyrann aus der Stadt vertrieben worden wäre. Iſt aber die Erzählung des Plutarch, Amat., Vol. IX. p. 79. richtig, ſo muß der Ambraciſche Periander ein anderer Mann geweſen ſeyn, als der Corinthiſche. Denn nach Plutarch wurde Jener von dem Jüngling, den er beleidigt hatte, umgebracht; von dem Corinthiſchen Periander aber iſt bekannt, daß er ſich freywillig hat umbringen laſſen. Indeſſen werden jedoch Beyde immer unterſchieden, und man ſtreitet nur darüber, welcher der Weiſe geweſen iſt. Wahrſcheinlich hat Plato Recht, wenn er Keinen von Beyden unter die Weiſen zählt. Diog. Laërt. Vit. Periander., L. I. p. 98. 99. ibique Caſaub. et Menag. Ob übrigens das ἐπιτιθεμένοις auf diejenigen zu ziehen iſt, welche dem Tyrannen, oder auf die, welche der Stadt nachſtellten, kann ich nicht entſcheiden.

Viele. Aus dieſen Urſachen alſo und aus dieſen Quellen pflegen die Rebellionen und die Staats-Revolutionen zu entſpringen.

Die Mittel, ſie in Gang zu bringen, ſind manchmahl Gewalt, manchmahl Betrug. Die Gewalt iſt entweder gleich im Anfang wirkſam, oder ſie kommt erſt am Ende dazu. Durch Liſt und Betrug wird dieſer Endzweck auf doppelte Art erreicht. Ein Mahl: wenn die Häupter der Rebellionen erſt die Bürger durch betrügeriſche Vorſpiegelungen bewegen, ihre Regierungsform zu ändern, und dann erſt, wenn ſie es ſo weit gebracht haben, ſie mit Gewalt zu ihren Abſichten zwingen. So wurde zur Zeit der Vier-hundert in Athen dem Volk die Meinung beygebracht, der König in Perſien werde Geld hergeben, um die Lacedämonier zu bekriegen. [52] So wie ſie aber durch dieſe falſche Angabe das Volk einmahl gewonnen hatten, da fingen ſie erſt an, daſſelbe mit Gewalt unter ſich zu bringen. Zum andern aber wird bisweilen das Volk zwar auch im Anfang mit Liſt überredet; und hat dieſe zum erſten Schritt geholfen, dann wird wieder eine neue Intrigue geſpielt, um die Leute zur freywilligen Unterwerfung zu bewegen.

Gewöhnlich werden alſo auf die bisher beſchriebene Weiſe die Staatsformen verändert.

---

52) Dieſen Kunſtgriff des Alcibiades und ſeiner Freunde erzählt Thucydides, B. VIII, K. 47, 48. Die Franzöſiſche Revolutions-Geſchichte iſt voll von ähnlichen Beyſpielen.

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

Von den Veränderungen einer jeden Staatsform, insbeſondere 1. von der Demokratie.

Wir müſſen nun die Staatsformen einzeln betrachten, und unterſuchen: wie jede ſich verändert.

Die Demokratien werden am meiſten durch die Verwegenheit der Demagogen geſtürzt. Denn bald ſuchen dieſe die Reichen in ihrem Privat-Vermögen durch unaufhörliche Händel, in die ſie ſie verwickeln, zu Grund zu richten; [53] und wenn denn nun alle die Reichen gleiche Gefahr fürchten, ſo vereinigen ſich bald ſelbſt die ärgſten Feinde: bald ſuchen die Demagogen das ganze Volk gegen die Bemittelten nur aufzureitzen.

Das haben wir ſchon oft in vielen Staaten geſehen.

So wurde in Cos die Demokratie geſtürzt, als viel böſe Demagogen ſich da hervor thaten. Denn nun rotteten ſich da die Vornehmen wider ſie zuſammen. [54] In Rhodus fingen die Demagogen an, ſelbſt die Soldaten zu beſolden, und wollten den Trierarchen das, was ihnen gebührte, nicht zahlen laſſen. Da nun dieſe hierauf überall gerichtlich belangt und verfolgt wurden, blieb ihnen Nichts mehr übrig, als ſich mit einander zu verbinden und dem Volks-Regiment ein Ende zu machen. [55] Auch in Heraclea wurde,

---

[53] Ein Beyſpiel dieſer demagogiſchen Sycophantien und ein ſehr artig erfundenes Gegenmittel wider ſie erzählt Xenophon, Mem. Socr., L. II, C. 9. Der reiche Crito nämlich wurde auf eben dieſe Weiſe verfolgt und geplagt. Socrates rieth ihm, einen andern Sycophanten ſich zum Freund zu machen, und durch dieſen ſeine Feinde eben ſo plagen zu laſſen. Er folgte dieſem Rath, und Niemand wagte ſich mehr an ihn.

[54] Dieſe berühmte Inſel des Aegäiſchen Meeres, das Vaterland des Hippocrates, ſtand kurz vor dem Einfall der Meder noch

---

unter Tyrannen. Der letzte derſelben, Cadmus, dankte freywillig und, wie Herodot ſagt, aus Rechtſchaffenheit ab, und überließ den Bürgern die Regierung. Gelon von Syracus brauchte ihn nachher bey dem Perſiſchen Einfall. Herodot., L. VII, C. 164. Die beſondere Geſchichte, auf welche A. zielt, beruht aber, ſo viel ich weiß, bloß auf dieſem Zeugniß.

[55] Von dieſer Revolution in Rhodus iſt ſchon in der 14ten Anmerkung zu dieſem Buch Meldung geſchehen. Die beſondere Veranlaſſung derſelben, welche hier angeführt wird, giebt Thucydides nicht an, nur meldet er in der ſchon angeführten Stelle, (B. VIII, K. 44.) daß die vornehmſten Rhodier die Lacedämonier angelockt und den Abfall von den Athenienſern veranlaßt hätten. Es iſt alſo wohl ſehr möglich, daß dieſe Freunde der Lacedämonier ſich auf dieſe Weiſe den Verfolgungen der Demagogen haben entziehen wollen.

Aus der vorliegenden Stelle des Ariſtoteles iſt vielleicht zu erklären, was A. vorhin, (ſiehe die 14te Anmerkung,) durch ἐπιφερομέναι δίκαι hat ſagen wollen. Wenn die Rhodier eben die Einrichtung hatten wie die Athenienſer; ſo waren ihre Trierarchen nicht ſo wohl Schiffs-Capitäne, als vielmehr Leute, welche Vorſchüſſe zu Ausrüſtung der Schiffe thun mußten. Zu dieſen Vorſchüſſen mußten nun Mehrere den Trierarchen beytragen. In dieſer Vorausſetzung ſcheint es nun, daß die Rhodiſchen Demagogen diejenigen, welche den Trierarchen Beyträge leiſten ſollten, davon losgeſprochen haben, und doch die Trierarchen zu Ausrüſtung der Schiffe zwingen wollten, und daß alſo das, was A. von den Klagen ſagt, welche dieſe Leute beſorgten, auf die gleich nachdem ſich die Coloniſten da feſt geſetzt hatten, durch die Demagogen die Demokratie geſtürzt. Denn da die Vornehmen durch dieſe Volksverführer gedrückt wurden, verließen ſie anfangs die Stadt, bald hernach aber ſammelten ſie ſich wieder, und kamen zurück, und riſſen dem Volk die Gewalt wieder aus den Händen. [56] Beynahe auf eben dieſe Art ſind auch die Megarenſer um ihre Demokratie gebracht worden. Denn die Demagogen vertrieben dort Viele der Vornehmſten, um ihre Güter confiſciren zu können. Es wurden aber bald der Vertriebenen ſo viel, daß dieſe ſich wieder ſammeln und, nachdem ſie das Volk überwunden hatten, mit Gewalt in die Stadt dringen konn-

---

Verantwortung zielt, welche die Trierarchen auf ſich hatten, wenn ſie die Schiffe nicht ausrüſteten. Waren aber die Rhodiſchen Trierarchen wirkliche Schiffs-Capitäne; ſo würden dieſe Klagen nur darauf zu ziehen ſeyn, daß ihnen und ihren Schiffsleuten keine Zahlung geleiſtet wurde, und ſie alſo auch ihre Gläubiger nicht bezahlen konnten.

56) Vermuthlich iſt hier von dem Heraclea in Phthiotis die Rede, wo die Lacedämonier, auf Bitten der Einwohner, eine Colonie angelegt haben, wie Thucydides erzählt, B. III, K. 93. Dieſe Colonie war kaum etliche und zwanzig Jahre angelegt, als der Aufruhr, deſſen vermuthlich A. hier gedenkt, entſtand. Die Lacedämonier halfen ihrem Anhang in der Stadt, und tödteten Viele von dem Volk. Diod. Sic., L. XIV, p. 672. Nur wenig Jahre hernach wurden aber die Lacedämoniſch-Geſinnten wieder, ſammt den Lacedämoniern, durch die Böotier vertrieben, welche die über die Härte der Lacedämoniſchen Magiſtraten aufgebrachten Bürger heimlich in die Stadt geführt hatten. Diod. Sic., L. XIV, p. 706. Den letztern Fall ſchreibt Thucydides dieſer Strenge der Lacedämonier zu; von dem erſtern ſpricht aber wohl Ariſtoteles.

ten, wo ſie dann die Oligarchie einführten. 57) Auch zu Cumä hat Thraſymachus auf die nämliche Weiſe die Demo-

---

57) Von dieſem Megara iſt ſchon in der 131ſten Anmerkung zum 4ten und in der 16ten Anmerkung zu dieſem fünften Buch Einiges erwähnt worden. Da aber A. den Vorfall, worauf er zielt, hier weiter ausführt und alle Schuld auf die Demagogen ſchiebt, ſo will ich die Geſchichte in ihrem Zuſammenhang darlegen. Vor dem Peloponneſiſchen Krieg, alſo vor der 87ſten Olympiade, hatte ſich, nach vielen Veränderungen, Megara, aus Furcht vor den Corinthiern, mit den Athenienſern vereinigt und Beſatzung von ihnen angenommen. Nicht lange hernach, zu den Zeiten des Pericles, fielen die Megarenſer wieder ab, und traten zu den Peloponneſern über, indem ſie mit ihren natürlichen Feinden, den Corinthiern, ſich verglichen hatten. Dieſer Abfall verdroß die Athenienſer ſo ſehr, daß ſie, wie Plutarch, im Leben des Pericles, K. 30, erzählt, ihre Feldherren ſchwören ließen, jährlich zwey Mahl das Gebiet der Megarenſer zu plündern. Außer dem waren auch bey ihrem Abfall von den Athenienſern viel Bürger vertrieben worden, welche in die Nachbarſchaft, nämlich in die kleine Stadt Pega, die zu dem Megarenſiſchen Gebiet gehört hatte, geflüchtet waren, und welche nun Alles um die Stadt herum unſicher machten. Das Volk von Megara wurde durch dieſe Beſchwerlichkeiten weit mehr als durch ſeine Demagogen veranlaßt, ſich wieder von den Lacedämoniern und den übrigen Peloponneſiern loszumachen und auf die Athenienſiſche Seite zurück zu treten. Sie brachten es auch ſchon ſo weit, daß die Athenienſer die lange Mauer vor der Stadt, welche Niſäa, wo die Megarenſer ihre Schiffe liegen hatten, mit der Stadt verband, und Niſäa ſelbſt beſetzten. Allein die Peloponneſier kamen der Stadt zu Hülfe; und da die Athenienſer kein Treffen gegen dieſe wagten, diejenigen aber, welche es mit ihnen hielten, ihnen nicht helfen konnten, ſo zogen dieſe wieder ab, und auch die Peloponneſier verließen die Stadt. Da nun die Freunde der Athenienſer ſich verlaſſen ſahen,

kratie aufgehoben. 58) Und wer die Revolutionen, welche ſich in andern Demokratien ereignet haben, unterſuchen

---

flohen auch ſie heimlich davon, und die Uebrigen machten mit den Vertriebenen zu Pega Frieden und ließen ſie wieder in die Stadt. Kaum aber waren dieſe wieder da, als ſie, gegen die Bedingniſſe, ihre Feinde anklagten, und das Volk nöthigten, dieſe zum Tod zu verurtheilen, worauf ſie eine vollkommene Oligarchie einrichteten, auch endlich die Athenienſer ſogar von Niſäa wegtrieben, und ſelbſt die lange Mauer wiedereroberten, die ſie hernach ganz wegriſſen. Thucyd., L. I, C. 103, 114; L. IV, C. 66 seq. Nach dieſer ſehr glaubwürdigen Erzählung ſind die Vertriebenen nicht mit Gewalt in die Stadt gedrungen; auch ſcheint es, daß es nicht ſo wohl die Demagogen, als vielmehr entweder die Furcht vor den Corinthiern oder vor den Athenienſern war, welche die Verjagung der nachher ſo mächtig gewordenen Oligarchen veranlaßt hat. Doch kann es auch ſeyn, daß dieſe Vertreibung gerade ſchuld an dem Corinthiſchen Krieg geweſen iſt.

58) Wenn A. von dem Aeoliſchen Cumä, dem Vaterland des Heſiodus, ſpricht; ſo iſt mir von einer dort erregten Revolution eines Thraſymachus Nichts bekannt. Spricht er aber von dem Cumä in Italien, ſo muß wohl ſtatt: Thraſymachus, Ariſtodemus geleſen werden. Denn dieſer hat wirklich den Staat, der vordem ariſtokratiſch-demokratiſch regiert wurde, erſt zu einer reinen Demokratie, und nachher ſich ſelbſt zum Herrn des Staats gemacht. Dieſer Ariſtodemus war ein gemeiner, aber ein tapferer Bürger, und hatte ſich in einer ſehr gefährlichen Schlacht gegen einige barbariſche Völker ſehr hervor gethan. Ein anderer vornehmer Bürger, Hippometon, hatte ebenfalls viel zu dem Sieg beygetragen. Jener wurde von dem Volk, dieſer von den Optimaten unterſtützt, und es ſchien, daß ein Aufruhr zu beſorgen wäre. Man verglich ſich aber, und Beyde wurden gekrönt. Nun fing Ariſtodemus an, den Demagogen zu machen. Die Optimaten wurden ſeiner bald überdrüſſig;

will, wird finden, daß ſie beynahe alle auf eben dieſe Weiſe erregt worden ſind. Denn entweder haben die Volksſchmeichler, um ſich beliebt zu machen, durch rechtswidrige Verfolgung der Reichen Rebellionen veranlaßt; oder ſie haben alles Eigenthum, unter Alle, gleich vertheilen wollen; oder ſie haben die Einkünfte der Reichen durch Abgaben für den Staat erſchöpft. Manchmahl haben ſie dieſelben vor den Gerichten herum gezogen, um Mittel zu finden, ihr Vermögen zu conſiſciren.

---

und da ſie bald nachher von den Ariciniern gegen den Porſenna zu Hülfe gerufen wurden, wählten ſie ihn zwar zum Anführer der Hülfstruppen, aber ſie warben für ihn die allernichtswürdigſten Bürger, und ſchickten ihn mit dieſem ſchlechten Volk auf den älteſten und baufälligſten Schiffen in die See, indem ſie hofften, daß er da oder vor dem Feind nebſt dieſem Volk umkommen werde. Es geſchah aber nicht. Vielmehr trug er einen glänzenden Sieg davon. Nun kam er zurück und ließ unvermuthet den Senat und die vornehmſten Bürger umbringen, überredete hierauf das übrige Volk, daß jeder Bürger ſeine Waffen in den Tempel der Götter bringen ſollte, und erwarb ſich, da er auf dieſe Weiſe das Volk entwaffnet hatte, die Oberherrſchaft über den ganzen Staat, welche er viel Jahre lang behauptete, bis endlich die Kinder der Gemordeten und diejenigen, welche ſich ſeiner Tyranney wegen aus der Stadt geflüchtet hatten, durch Liſt, ſeine Leibwache aus der Stadt lockten, und, wie Plutarch, de Virt. Mul., Vol. VII, p. 63. erzählt, durch Veranlaſſung und unter Anführung zweyer Weiber ihn umbrachten. Dieſe Geſchichte erzählt weitläuftig Dionyſius von Halicarnaß, Antiq. Rom., L. VII, C. 211 ſeq. Sie iſt hier ſo zweckmäßig, daß ich beynahe nicht zweifle, es ſey eine Verwechſelung der Nahmen vorgefallen, und A. habe Ariſtodemus ſtatt Thraſymachus ſchreiben wollen.

In ältern Zeiten haben die Demagogen, wenn das Volk ihnen ſeine Armee anvertrauete, ſich ſelbſt zu Tyrannen aufgeworfen. Denn beynahe alle Tyrannen unter den Alten waren anfangs ſolche Demagogen. Daß aber dieſes ehemahls geſchehen iſt, und nun nicht mehr geſchieht, das kommt daher, weil vordem die Demagogen ſelbſt Soldaten waren. Denn Redner waren ſie damahls noch nicht. Nun aber, da die Redekunſt gemeiner geworden iſt, wird Jeder, wer eine Rede zu halten im Stande iſt, Demagoge. Aber, weil ſie nur Reden halten, und nicht auch die Waffen führen können, vermögen ſie nicht mehr, das Volk unter ſich zu bringen. Iſt ihnen aber dann und wann auch das geglückt, ſo hat es doch nicht lange gedauert. Außer dem konnten auch ehemahls die Tyranneyen leichter aufkommen, als nun, weil man damahls einzelnen Männern größere Gewalt aufzutragen pflegte, als nun; wie z. B. die Prytaney zu Milet, denn dort war ein Prytane ſehr mächtig. 59) Ferner waren auch ehemahls die Städte viel kleiner, weil das Volk meiſt auf dem Land wohnte und dort ſeine Geſchäfte hatte. Da konnte denn ein Demagoge, der zum Krieg geübt war, leichter ſich der oberſten Gewalt anmaßen. Dieſe Demagogen waren aber immer Leute, welche vornehmlich durch ihren Haß gegen die Reichen dem Volk ein völliges Zutrauen abgewonnen hatten. So gelang es dem Piſiſtratus zu Athen, als er den Aufruhr gegen die Faction der Pe-

---

59) A. beſtimmt die Epoche nicht, auf welche er deutet. Es iſt übrigens bekannt genug, daß die Mileſier viel Tyrannen gehabt haben, unter welchen Thraſybul und Hiſtiäus die berühmteſten waren.

diäer erregte;[60] ſo dem Theagenes zu Megara, als er die Herden der Reichen, die an den Ufern der Flüſſe weideten, umbrachte.[61] So kam auch Dionyſius in Syracus zu ſeiner Tyranney, als er den Daphnäus und die reichſten Bürger anklagte; denn ſeine Feindſchaft gegen die Reichen gewann ihm die Gunſt des Volks, das ihn für einen Bürgerfreund hielt.[62]

Manchmahl wird eine Demokratie, wie ſie unſre Voraltern hatten, in die Form unſrer jetzigen, jüngſten Zeiten gegoſſen. Denn da, wo das Volk das Recht hat, ſeine Obern aus allen Claſſen, ohne Rückſicht auf ihr Vermögen, zu erwählen, da haben es die Demagogen, die auch gern ihre Hand in die Staatsregierung miſchen wollten, dahin gebracht, daß das Volk ſich auch über die Geſetze erheben durfte.

Ein Hülfsmittel, wodurch dieſes Uebel entweder verhütet oder minder ſchädlich gemacht wird, beſteht darin, daß man das Volk nicht auf Ein Mahl zuſammen kom-

---

60) Die Pediäer waren die Güterbeſitzer und gehörten zu den Optimaten dieſer Zeit. Piſiſtratus, der ein groſſer Redner war, hing ſich an die Diacrier, die ärmſten und geringſten Bürger, und erwarb ſich durch die bekannte Liſt die Oberherrſchaft über Athen. Plut. Vit. Solon., C. 13.

61) Dieſe Geſchichte beruht, ſo viel ich weiß, auf dieſem Zeugniß allein. Theagenes, Tyrann von Megara, iſt übrigens durch ſeine Waſſerleitung ſchon aus dem Pauſanias, B. I, S. 96, bekannt.

62) Daphnäus war der General der Syracuſaner, welcher den Agrigentinern gegen die Carthaginienſer beyſtehen ſollte, und welcher allerdings ſeine Schuldigkeit nicht gethan zu haben ſcheint. Die Geſchichte erzählt Diodor, B. XIII, S. 610, weitläuftig.

men laſſe, um die Obrigkeiten zu wählen, ſondern zunft- oder claſſenweiſe. 63)

Aus dieſen Urſachen nun entſtehen die Revolutionen gewöhnlich in den Demokratien.

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

Von den Revolutionen 2. in der Oligarchie.

Die Oligarchien werden vorzüglich auf zwey leicht einzuſehende Arten geſtürzt. Nämlich erſtlich: wenn die Oligarchen das ganze Volk übel behandeln. Denn alsdann kann ein Jeder, wer da will, ſich an die Spitze deſſelben ſtellen: und am leichteſten entſteht dann eine Revolution, wenn vollends Einer aus den Oligarchen ſelbſt ſich zum Haupt des Volks macht, wie Lygdamis zu Naxus, welcher auch nachher ſich zum Tyrannen dieſer Inſel aufwarf. 64)

---

63) Dieſes Hülfsmittel iſt allerdings ſehr gut. Die unbeholfene Volksmaſſe erhält dadurch eine gewiſſe Organiſation, durch welche das gemeine Intereſſe, wenn die Regierung nur einige Aufmerkſamkeit anwendet, leicht getheilt, und die ganze Maſſe richtiger geleitet werden kann. Die Aufhebung der Zünfte würde alſo, zumahl in Republiken, immer von den ſchlimmſten Folgen ſeyn; und die weiſern Schweizeriſchen Cantons werden ſich von dieſer Einrichtung nicht wegſpotten noch wegdeclamiren laſſen.

64) Dieſer Lygdamis war, nach Herodot, ein Freund des Piſiſtratus, welcher dieſem, als er zum dritten Mahl die Obergewalt

Wenn nun aber auch in dieſer Staatsform durch Andere als die Oligarchen eine Rebellion entſteht, dann ſind

---

in Athen erhielt, groſe Dienſte leiſtete. Wie Herodot, B. I, K. 64, erzählt, hat Piſiſtratus Naxus erobert, und dieſe Inſel dem Lygdamis überlaſſen. In Vergleichung mit der vorliegenden Stelle des A. ſcheint es aber, daß er demſelben nur beygeſtanden habe, die andern Optimaten der Inſel zu unterdrücken. Auch erzählt Athenäus, B. VIII, S. 348, aus der Staatengeſchichte des Ariſtoteles ſelbſt die Veranlaſſung, wodurch Lygdamis die Oberherrſchaft über Naxus erhalten habe. Es wäre nämlich, ſagt er, ein Mann, Nahmens Teleſtorgas, in Naxus geweſen, welcher von dem Volk ſo geliebt worden wäre, daß, wenn man auf dem Markt zu wenig auf eine Waare geboten hätte, die Verkäufer geſagt hätten, ſie wollten ſie lieber dem Teleſtorgas ſchenken. Einigen jungen Leuten, welche einen Fiſch hätten kaufen wollen, wäre eben dieſes geſagt worden. Sie wären berauſcht geweſen, und hätten ſich darüber ſo erzürnt, daß ſie in das Haus des Teleſtorgas eingefallen wären und ihn und ſeine Töchter ſehr gemißhandelt hätten. Darüber ſey das Volk aufgebracht worden, und Lygdamis, welcher damahls gerade Stadtvorſteher geweſen wäre, habe daſſelbe gegen die Jünglinge und ihren Anhang geführt und bey dieſer Gelegenheit ſich zum Herrn des Staats gemacht. Wahrſcheinlich waren die Jünglinge Optimaten-Söhne, und nach dem Herodot muß Piſiſtratus dem Lygdamis beygeſtanden haben.

Höchſt überflüſſig ſucht Conring hier wieder eine Lücke. Er meint nämlich, weil in dem Anfang dieſes Abſchnitts zwey Urſachen der Rebellion in dieſer Form angegeben worden wären, ſo hätte nun auch noch Etwas von der andern geſagt werden müſſen. Allein A. führt ſogleich dieſe andere Urſache an; nämlich: wenn die, welche nicht regieren, doch aber zu der Familie der Regenten gehören, den Aufruhr anfangen. Mir ſcheint eher in dem vorher gehenden Saz, bey den Worten: ἐὰν ἀδικῶσι τὸ πλῆθος, das οἱ ὀλιγαρχοῦντες ausgefallen zu ſeyn.

die Fälle wieder verſchiedener Art. Nämlich, es kann di
ſelbe oft von den Reichen, welche von der Regierung au
geſchloſſen ſind, angefangen werden, wenn etwa nur Wen
ge ſind, welche die Regierung in der Hand haben, w
das der Fall in Maſſilien,[65] Iſtrus,[66] Heraclea
und in andern Orten war. Denn diejenigen, welche nic
zur Regierung gelangen konnten, empörten ſich, bis a
fangs die ältern Brüder, nachher auch die jüngern da
gelaſſen wurden, (denn Vater und Sohn können in ein
gen Orten nicht zugleich am Regiment ſtehen, und an a

---

[65] Die Regierungsform von Maſſilien, dem heutigen unglückliche
Marſeille, einer Pflanzſtadt der Phocenier, beſchreibt Strab
B. IV. S. 271. Sie hatten nämlich einen Rath von ſechs hun
dert Männern. Aus dieſen hatten funfzehn, unter dem Vorſ
von drey Gliedern, die laufenden Geſchäfte zu beſorgen. S
war es wenigſtens zu Cäſars Zeiten. Ob aber vorher der Ra
kleiner war und durch eine Revolution erſt Mehrere in de
ſelben aufgenommen worden ſind, iſt nicht bekannt.

[66] Vermuthlich iſt Iſtrus am Ausfluß des Iſters zu verſtehe
eine Colonie der Mileſier. Zu Strabo's Zeit war die Sta
ſchon ſehr unbedeutend. Er nennt ſie, B. VII. S. 491, ei
Städtchen. Allein ſo wohl aus vorliegender Stelle des A. a
auch aus Ammian, welcher ſie quondam potentiſſimam u
bem nennt, ſcheint abzunehmen zu ſeyn, daß die Stadt, die au
zu dem Handel ſehr gelegen war, ehemahls wichtiger geweſe
iſt. Von ihrer Geſchichte iſt jedoch zu wenig bekannt, als da
man dieſe Stelle des A. daraus erläutern könnte.

[67] Dieſes ſcheint eben das Heraclea zu ſeyn, deſſen in der 56ſte
Anmerkung gedacht worden iſt; und dann iſt wohl auch die Re
volution, die dort erwähnt wird, hier zu verſtehen. Etwa
Beſtimmteres von dieſer Regierungsveränderung iſt mir nic
bekannt.

dern nicht zwey Brüder;) und ſo näherten ſich dann dieſe Staaten der republikaniſchen Form. Zu Iſtrus wurde ſie ganz demokratiſch. In Heraclea hingegen wurde nur die Zahl der Oligarchen, die anfangs ſehr geringe war, auf ſechs hundert erweitert. 68) Auch in Cnidus wurde die Oligarchie geſtürzt, als die Vornehmern unter ſich in Zwietracht verfielen, weil nur Einige unter ihnen Zutritt zur Regierung hatten, da, auf die Art, wie ich vorhin ſagte, der Vater den Sohn, und die ältern Brüder die jüngern ausſchloſſen. Denn da ſtand einſt das Volk auf, ſetzte Einen aus den vornehmen Familien an ſeine Spitze, und überwältigte die Oligarchen. 69) Denn wo Uneinigkeit iſt, iſt Schwäche. Auch in Erythrä entſtand ein Aufruhr gegen die Nachkommen der alten Könige, die eine

---

68) Ob nicht, da dieſe Zahl gerade ſo groß iſt, als der Maſſilianiſche Senat angegeben wird, ſtatt: Heraclea, Maſſilien zu leſen ſeyn möchte, ſtelle ich dahin, da ich keine Beweiſe habe. In Heraclea iſt aber, wie es nach dem, was an dem Schluß der 56ſten Anmerkung geſagt worden iſt, wahrſcheinlich die ganze Oligarchie durch die Vertreibung der Peloponneſier aufgehoben worden.

69) Dieſe Doriſche Colonie auf der Küſte von Klein-Aſien hat immer eine ſehr unbedeutende Rolle geſpielt, und von nähern Umſtänden dieſer Revolution iſt mir Nichts bekannt. Sie ſcheint jedoch in die Zeiten des Plato oder kurz nach ihm, in die Zeiten des Ariſtoteles, gefallen zu ſeyn. Denn der Mathematiker Eudoxus, welcher ein Schüler des Plato war, wird vom Plutarch, Adverſ. Colot., Vol. X, p. 629. und vom Diogenes Laertius, B. VIII, S. 86, für einen Geſetzgeber ſeiner Landsleute, der Cnidier, ausgegeben. Die Veränderung der Staatsform dieſes kleinen Staats hat aber wahrſcheinlich eine neue Geſetzgebung veranlaßt.

Oligarchie errichtet hatten. Und ob dieſe gleich den Sta
wohl verwalteten, lehnte ſich doch das Volk bloß deßw
gen wider ſie auf, und änderte die Verfaſſung bloß deßw
gen, weil die Menge nicht mehr den Wenigen unterth
ſeyn wollte. 70)

---

70) Dieſe Griechiſche Colonie in Klein-Aſien ſoll ehemahls
dem Erythus, dem Sohn des Rhadamant, aus Creta, an
legt worden ſeyn. Diod. Sic., L. V. p. 394; Pauſan., L. V
p. 528. Nachher ſoll Cnopus, ein unehelicher Sohn des
drus, ſich durch eine Liſt der Chryſame, einer Theſſaliſch
Prieſterinn, der Stadt bemächtigt und die vorigen Einwoh
umgebracht haben. Polyaen., L. VIII, Chryſame. Di
Cnopus ſelbſt aber ſoll ſich untreuen Freunden und Schmei
lern zu ſehr anvertrauet haben, welche ihn unter der Anf
rung eines ſeiner vornehmſten Günſtlinge, des Ortyges,
gebracht haben. Dieſer Ortyges ſoll eine grauſame und ty
niſche Regierung geführt haben, bis er endlich vom Hippot
einem Bruder des Cnopus, überwunden und getödtet wu
So erzählt Athenäus, B. VI, S. 258, dieſe Geſchichte
dem Hippias, der die Geſchichte von Erythra, ſeinem Va
land, geſchrieben hat. Er ſetzt dazu, daß dieſer Hippotes
Erythräern hierauf die Freyheit gegeben habe. Ob nun
Nachkommen des Hippotes oder des Codrus hier bey dem
unter ὀλιγαρχία βασιλιδῶν verſtanden werden, iſt mir u
kannt, doch iſt mir das erſtere wahrſcheinlich. Denn
gleich, nach dem Athenäus, Ortyges und ſeine Freunde
Oligarchie eingeführt haben ſollen, ſo kann man doch nich
gen, daß ſie gut regiert hätten; noch iſt zu beweiſen, da
Nachkommen der Könige geweſen wären. Werden aber N
kommen des Codrus verſtanden, ſo ſcheint Cnopus nicht
garchiſch, ſondern monarchiſch regiert zu haben; auch wa
dann nicht das Volk, das ihn ſtürzte. Verſteht aber A
Nachkommen des Hippotes, ſo würde zwar deſſen Abdan

Auch der Neid der Demagogen kann unter den Oligarchen ſelbſt eine Rebellion entzünden.

Es giebt aber eine doppelte Demagogie. Eine, die auf die Oligarchen ſelbſt wirkſam iſt; denn auch unter Wenigen äußert ſich die Demagogie. So hat zum Beyſpiel Charicles in Athen, unter den dreyßig Tyrannen, durch die demagogiſchen Künſte, womit er ſeine Collegen einnahm, ſein Uebergewicht erhalten; [71] ſo Phrynichus unter den Vier-hundert. [72]

Eine andere Demagogie iſt die, wenn Einige aus den Oligarchen das Volk zu gewinnen ſuchen. So übten in Lariſſa einige Oligarchen ſelbſt die demagogiſchen Künſte,

---

nicht freywillig geweſen ſeyn, doch ſtimmt dieſe Vermuthung mehr mit dem, was A. ſagt. Indeſſen bleibt auch alsdann die Zeit, in welche dieſe Revolution zu ſetzen wäre, mir unbekannt. Im Anfang des Peloponneſiſchen Kriegs ſcheinen die Erythräer demokratiſch regiert worden zu ſeyn; denn ſie hielten es damahls mit den Athenienſern, bis Alcibiades ſie überredete, auf die Seite der Peloponneſier überzugehen. Thucyd., L. VIII, C. 14.

[71] Daß dieſer Charicles nebſt dem Crito unter den dreyßig Tyrannen, welche nach der Eroberung von Athen durch den Lyſander daſelbſt beſtellt worden waren, Alles nach ihrem Willen lenkten, iſt aus Xenophon, Mem. Socr., L. I, C. 2, bekannt; auch Lyſias führt ſie als die Häupter der Dreyßig an, Or. contra Eratosth., p. 420 Ed. Reisk.

[72] Daß Phrynichus der Feinſte und Klügſte unter den Vier-hundert war, iſt bekannt genug. In wie fern aber dieſes auf demagogiſche Künſte zu ziehen wäre, ſehe ich nicht. Daß er gar nicht demokratiſch geſinnt war, beweiſ't ſeine ganze Geſchichte. A. hat aber ſchon öfter bemerkt, daß auch die Oligarchen Demagogen unter ſich zu haben pflegen.

um das Volk bey der Wahl zum Staats⸗Protector
welche demſelben zukam, auf ihre Seite zu bringen.
Eben das fällt auch in den oligarchiſchen Staaten v
in welchen diejenigen, welche die Aemter bekleiden, ni
auch das Recht haben, zu den Aemtern zu wählen: nä
ſich, wo zwar nur die, welche großes Vermögen hab
oder nur gewiſſe Geſellſchaften wahlfähig ſind, aber e
weder Alle, welche Waffen tragen, oder das ganze V
wählt; wie zu Abydus der Fall geweſen iſt. [74] Auch

---

73) Die höchſte Stelle der Theſſaliſchen Obrigkeiten hieß Τα
wie aus Xenophon, Hist. Gr., L. VI, C. 1. in der Geſchi
des Jaſon und der übrigen Tyrannen, welche ihm gefolgt
erhellet. Die Theſſaliſchen Oligarchen hießen Aleuaden, w
ſcheinlich die Nachkommen eines alten Königs, des Pyrr
Sohn, Aleues. Es ſcheint aber das Volk dennoch ihnen n
ganz unterthänig geweſen zu ſeyn, wenigſtens handelte di
mit den Griechen, bey dem Perſiſchen Einfall, gegen den W
len der Oligarchen. Herod., L. VII, C. 172. Welche St
tigkeiten unter den Aleuaden ſelbſt vorfielen, davon iſt die
ſchichte des Jaſon und des Alexander von Pherä ein Bew
Diod. Sic., L. XV, p. 50; L. XVI, p. 93. Die St
welche Tagus hieß, ſcheint indeſſen eigentlich ein bloßes Kri
amt und von dem Stadt⸗Protectorat in den verſchied
Städten unterſchieden geweſen zu ſeyn. Denn ſo war
Pharſaliſche Polydamas, welcher die naive Rede an die S
tauer hielt, bey Xenophon, in der vorhin angeführten St
eigentlich bloß Stadtvorſteher der Pharſalier, und blie
auch, als Jaſon zum Kriegsoberſten von den Theſſaliern
ſtellt wurde.

74) Vermuthlich das Abydus, die Pflanzſtadt der Mileſie
Trojaniſchen Gebiet, welche durch die Liebe des Leander,
Eindſcherung unter dem Darius, die Brücke des Xerxes,

hen in den Oligarchien Demagogen auf, wenn die Oligarchen nicht ſelbſt die Gerichte beſetzen. Denn alsdann werben ſie um die Volksgunſt, damit ſie in den Gerichten vortheilhafte Ausſprüche erhalten, und geben Anlaß zum Umſturz der Verfaſſung; welches zu Heraclea am Pontus geſchehen iſt. [75] Ferner ereignen ſich auch ſolche Fälle,

---

wollüſtige Lebensart ſeiner Einwohner, und durch ſeine Verzweiflung in der Zeit des jüngern Philippus bekannt genug iſt. Weder von der innern Verfaſſung dieſer Stadt, noch von der Geſchichte, auf welche A. zielt, habe ich Nachricht gefunden. Zu den Zeiten des Philippus ſcheint die Stadt doch, nach dem, was Polybius, B. XVI, K. 31, von ihrer Verzweiflung erzählt, mehr demokratiſch als oligarchiſch regiert worden zu ſeyn, indem die verzweifelnde Entſchließung des Volks und die Anſtalten zu der Vertheidigung der Stadt immer als Werk des ganzen Staats angegeben werden.

[75] Dieſes Heraclea am Pontus war eine Böotiſche, oder doch Megarenſiſche Colonie. Die Stadt litt immer durch viel innere Unruhen. Diejenige, welche kurz vor oder um die Zeiten des Ariſtoteles die Stadt unter die grauſamſte Tyranney des Clearchus ſtürzte, erklärt zwar nicht ganz dieſe Stelle des Ariſtoteles, doch ſcheint er mir auf dieſelbe zu zielen, weil Clearch wirklich einer der Optimaten war und durch demagogiſche Künſte das Volk gewann. Dieſer Clearch war nämlich aus der Stadt vertrieben worden. In dieſer Zeit hielt er ſich in Athen auf, wo er den Plato hörte und mit dem Iſocrates Freundſchaft ſtiftete, wie Iſocrates Brief an den Timotheus, den Sohn des Clearch, beweiſ't. Indeſſen entſtanden Streitigkeiten in der Stadt, indem das Volk eine neue gleiche Gütervertheilung verlangte. Der Senat der Optimaten ſuchte an mehrern Orten Hülfe gegen das Volk; da er aber nirgends dieſe fand, rief er den Clearch zurück. Dieſer verſprach heimlich dem alten Mithridat, König oder Satrap von Pontus,

wenn Einige die Oligarchie noch auf weniger Häupter b
ſchränken wollen; denn alsdann bleibt denen, welche au
geſchloſſen werden ſollen, Nichts übrig, als daß ſie ſ
an das Volk hängen.

Auch begiebt ſichs manchmahl, daß die Oligarch
welche das Ihrige in Liederlichkeit verſchwendet haben, d
Staat zerrütten. Dieſe ſuchen dann in ihrer Dürftigk
nur immer neue Händel zu erregen, und entweder für
ſelbſt, oder wenigſtens für einen Andern, die Oberhe
ſchaft zu erwerben: wie zu Syracus Hipparinus ſie d
Dionyſius in die Hände ſpielte;[76] oder wie zu Amphipo
ein gewiſſer Cleotimus, der erſt die Chalcedoniſchen Co
niſten in die Stadt brachte, und nachher dieſe gegen

ihm die Stadt in die Hände zu liefern, wenn er ihm beyſt
Als er aber nachher durch deſſen Hülfe die Ordnung wi
hergeſtellt hatte, hielt er ihn gefangen, und zwang ihn,
durch ein großes Löſegeld wieder zu befreyen. Hierauf f
ab von den andern Oligarchen, und ſtellte ſich, als we
das Volk gegen dieſelben vertheidigen wollte. Das Volk tr
ihm, und nun tödtete er ſechzig Senatoren, verbannt
übrigen, und übte die größten Grauſamkeiten in der S
So erzählt Juſtin, B. 16, K. 4 u. f., die Revolu
und Polyän, Stratag., L. II. führt noch mehr Bey
ſeiner liſtigen Grauſamkeiten an. Memnon hat eine Geſc
von Heraclea geſchrieben, von welcher ſo wohl einzeln al
Photius einige Fragmente vorhanden ſind. Vielleicht
dieſen auch der Umſtand, deſſen A. hier gedenkt, da
Volk die Gerichte in der Hand gehabt habe, bemerkt
habe das Buch aber nicht bey der Hand.

76) Dieſer Hipparinus war der College des Dionyſius, a
Volk ihnen das Generalat in dem Krieg gegen die Car
nienſer ausſchließlich übertrug.

reichern Bürger aufhetzte. [77]) Und in Aegina hatte der, welcher mit dem Chares zu thun hatte, aus eben dieſer Urſache den Umſturz des Staats zum Zweck. [78])

---

[77]) Von dieſer Revolution in Amphipolis iſt ſchon in der 55ſten Anmerkung zu dieſem Buch das Nöthige vorgekommen. Der Cleotimus, von welchem hier die Rede iſt, ſcheint übrigens, ſelbſt nach dem Ausdruck des Ariſtoteles, zu unbedeutend geweſen zu ſeyn, als daß die Geſchichte deſſelben hätte gedenken ſollen.

[78]) Die Aegineten kommen zwar in der Athenienſiſchen Geſchichte häufig vor, aber doch findet ſich Nichts, wodurch dieſe Stelle mit Gewißheit könnte erklärt werden. Herodot erzählt, B. VI, K. 88, daß ein gewiſſer Nicodromus, der ehemahls Aegina freywillig verlaſſen hatte, vorgehabt habe, dieſe Inſel den Athenienſern in die Hände zu liefern; daß er auch wirklich ſich der alten Stadt ſchon hätte bemächtigt gehabt, daß aber die Athenienſer erſt den Tag hernach vor Aegina angelangt wären. Durch dieſen Verzug wäre ſeine Abſicht fehl geſchlagen, und er hätte mit Einigen von ſeinem Anhang entfliehen müſſen, worauf die Aegineten ſo grauſam mit den Uebrigen umgegangen wären, daß ſie ſich einer großen Verſündigung ſchuldig gemacht hätten. Da der Athenienſiſche General, welcher zu dieſem Zug beſtimmt war, nicht genannt worden iſt, ſo kann es wohl ſeyn, daß derſelbe Chares geheißen habe, und Caſaubonus will deßwegen, ad Polyb., p. 185 Ed. Gron., dieſe Stelle des Ariſtoteles aus dieſer Geſchichte erklären, wie ich aus Weſſelings Anmerkung zu dem Herodot, S. 90, ſehe. Dieſe Geſchichte iſt jedoch vor dem Perſiſchen Einfall, alſo lange vor dem Chares, dem Zeitgenoſſen des Phocion, vorgefallen. Sollte alſo dieſer Chares gemeint ſeyn, ſo müßte A. auf eine andere Begebenheit gezielt haben. Vor dieſem Chares, zu Pericles Zeiten, hatten die Athenienſer alle Aegineten aus der Inſel vertrieben und eine Athenienſiſche Colonie dahin geſchickt. Thucyd., L. II, C. 27; Plut. Vit. Pericl., C. 34.

Bisweilen iſt das der Hauptzweck ſolcher Aufrührer, die Staatsform zu ſtürzen, bisweilen aber wollen ſie auch nur Etwas von dem Staatsvermögen unterſchlagen, und fangen deßwegen entweder ſelbſt mit ihren Collegen Händel an, oder dieſe wollen den Eingriffen der Andern widerſtehen. Das fiel in Apollonia am Pontus vor. 79)

Wenn aber die Oligarchen unter ſich zuſammen halten, dann entſteht aus ihnen ſelbſt nicht leicht eine Rebellion. So erhielt ſich zum Beyſpiel die Oligarchie zu Pharſalus; 80) denn ſo wenig dort der Oligarchen ſind, ſo viel [illegible]

[illegible]

Nach dem Peloponneſiſchen Krieg hat Lyſander die alten Einwohner wieder dahin verſetzt. Strabo, L. VIII, p. 577. Aber daß Chares mit dieſen etwas zu thun gehabt hätte, finde ich nicht; vielmehr war die Rolle, welche dieſe, vordem blühende Stadt, damahls ſpielte, ſehr unbedeutend.

79) Oben bey der 33ſten Anmerkung zu dieſem Buch iſt von einer andern Revolution der Apolloniater ein Beyſpiel angeführt worden. Ich finde weder von jener noch von derjenigen, auf welche A. hier deutet, eine nähere Nachweiſung.

80) Pharſalus wurde, wie ganz Theſſalien, lange oligarchiſch regiert, wie Thucydides, B. IV, K. 78, bemerkt. Aber das Volk war oft gegen die Oligarchen, und wollte, als dieſe den Braſidas durch Theſſalien durchließen, ſich ſogar widerſetzen. Pharſalus muß jedoch noch in der 80ſten Olympiade Könige gehabt haben, denn Thucydides erzählt, B. I, K. 61, daß drey Jahre vor dem fünfjährigen Stillſtand mit den Peloponneſiern, welcher in die 81ſte Olympiade fällt, die Athenienſer den Oreſt, den aus Pharſalus vertriebenen Sohn des Königs Echecratides, wieder hätten einführen wollen. Die bey der 73ſten Anmerkung angeführte Geſchichte des Pharſaliſchen Optimaten Polydamas, welche Xenophon, Hist. Gr., L. VI, C. 1, erzählt, beweiſ't zwar, daß in Pharſalus auch die-

Gewalt haben ſie in Händen, weil ſie unter ſich ſelbſt wohl zuſammen halten.

Die Oligarchie hingegen, in welcher ſich unter den Oligarchen ſelbſt eine neue Oligarchie bildet, beſteht nicht lange. Das iſt der Fall, wenn die kleine Geſellſchaft der Oligarchen nicht einmahl alle die, welche zu ihr gehören, zu den Aemtern läßt. Der Fall war in Elis. Der Rath der Alten war an ſich ſchon ſehr geringe an der Zahl, denn er beſtand nur aus neunzig Köpfen; und da dieſe noch dazu lebenslang an ihren Plätzen blieben, ſo waren es noch Wenigere, die zur Regierung kommen konnten, zumahl weil ſie ſelbſt die Wahl hatten.[81] Etwas Aehn-

---

weilen Unruhen entſtanden ſind, aber man ſieht auch aus derſelben, daß die Optimaten in dieſer Stadt das Vertrauen des Volks ſich zu erhalten wußten.

81) Es ſcheint in Elis keine eigentliche Oligarchie geweſen zu ſeyn, ſondern ein Senat, der aus dem Volk gewählt wurde. Die Elienſer waren erſt nach dem Perſiſchen Krieg in eine Stadt zuſammen gezogen, ungefähr um die 77ſte Olympiade. Diod. Sic., L. XI, p. 444; Strabo, L. VIII, p. 519. Allein Viele blieben doch lieber auf dem Land, weil das ganze Gebiet eine unverletzliche Freyſtatt war, wie Polybius, B. IV, K. 73, 74, mit einer liebenswürdigen Theilnahme an dem Glück, das dieſer kleine Staat in jenen Zeiten genoß, erzählt. An innern Unruhen fehlte es aber nicht. Schon in der 95ſten Olympiade hatten ſie den Xenias und viele ihrer angeſehenſten Bürger verjagt, welche die Lacedämonier mit Gewalt wieder einzuführen, vergeblich verſuchten. Xenoph., L. III, C. 2. Noch größer waren die Unruhen zu Zeiten des Königs Philipp von Macedonien, Diod. Sic., L. XVI, p. 132, bey welchen Viele umkamen und der kleine Staat ſich außerordentlich ſchwächte. Ob A. auf den erſtern Aufruhr, zur Zeit

liches iſt auch an dem Spartaniſchen Senat zu beobachten. 21)

Solche Revolutionen fallen nun oft nicht weniger in Kriegszeiten als in Friedenszeiten vor. Wenn die Oligarchen im Krieg, aus Mißtrauen gegen die Bürger, Lohn-

---

des Xenias, gilt, oder auf den letztern, iſt mir unbekannt. Die Veranlaſſung des erſtern habe ich nicht entdecken können. Den letztern blutigen Aufruhr ſchreibt aber Demoſthenes den Intriguen des Königs Philipp zu; doch ſagt er deutlich, daß Herrſchſucht der Factionen im Spiel geweſen wäre. Er nennt in der Rede für die Krone, S. 324, unter den Anhängern der Macedonier in den Griechiſchen Städten auch drey Eleer, und mahlt ſie nach ſeiner Art mit lebhaften Farben. „Dieſe Alle," ſagt er, „ſind gegen ihr Vaterland geſinnt, wie jene, Ihr Athenienſer, gegen Euch: nichtswürdige Leute, Schmeichler, gefährliche Menſchen, die ihr Vaterland zu Grund richten, die Freyheit verkaufen, nämlich dem Philippus, nun dem Alexander: Leute, die ihrer Schwelgerey und ihren ſchändlichſten Lüſten Alles aufopfern, und welche die Freyheit, die Unabhängigkeit von irgend einem Oberherrn, mit Füßen treten: Freyheit, das höchſte Ziel der Glückſeligkeit, wonach die alten Griechen unverrückt ſtrebten; die einzige Regel, nach welcher ſie Alles richteten!" Vorher, in der Rede über die treuloſe Geſandtſchaft, ſagt er aber: „Philipp ging in den Peloponnes und richtete da das Blutbad in Elis an; er füllte die Herzen dieſer Unglücklichen mit einer ſolchen Wuth und Raſerey, daß die Verwandten ihre Verwandten, und die Bürger ihre Mitbürger mordeten, nur, um über einander zu herrſchen und dem Philipp zu Gebot zu ſtehen."

21) Dieſes bezieht ſich nicht, wie einige Ueberſetzer die Stelle ausdrucken, auf die Wahlart, denn der Spartaniſche Senat ergänzte ſich nicht ſelbſt; ſondern darauf, daß der Senatoren wenig waren und daß ſie lebenslang in dem Amt blieben.

ſoldaten anwerben: ſo laufen ſie immer Gefahr, einen Tyrannen über ſich zu ſetzen, ſie mögen ihre Armeen anvertrauen, wem ſie wollen; wie die Geſchichte des Timophanes in Corinth beweiſt. 83) Geben ſie das Commando Mehrern, ſo können auch dieſe ſich zu Dynaſten aufwerfen. Aus Furcht vor ſolchen Fällen geben ſie manchmahl ſogar ſelbſt dem Volk freywillig Antheil an der Regierung, weil ſie ſeiner Hülfe nicht entbehren können.

Im Frieden pflegen ſie die Wachen ebenfalls aus Mißtrauen gegen einander den Truppen ſelbſt, unter einem beſondern Beamten, der von keiner Partey iſt, anzuvertrauen. Aber nicht ſelten wirft ſich ſelbſt dieſer zum Herrn von beyden auf. Dieſes ereignete ſich zu Lariſſa unter der

---

83) Timoleons Bruder. Die Corinthier hatten ihm die Lohnſoldaten anvertrauet, aber nicht ſo wohl aus Mißtrauen gegen die Bürger, als vielmehr aus Mißtrauen gegen ihre Bundesgenoſſen. Plut. Timol., C. 4. In wie fern aber dieſes Beyſpiel hier unter den oligarchiſchen Formen richtig angeführt wird, da dieſer Timophanes ungefähr in der 103ten Olympiade umgebracht worden iſt, die Corinthier aber in der 96ſten die Demokratie durch Hülfe der Athenienſer behauptet haben, iſt aus Plutarch, Vit. Dion., C. 53. zu erklären, wo er ſagt, daß die Vornehmſten dort das Meiſte allein verrichteten und wenig an das Volk gelangen ließen. Das Volk war indeſſen doch nicht ganz null. Viele, ſagt Plutarch im Leben des Timoleon, welche der Demokratie günſtig waren, billigten die That des Timoleon; und es war ſelbſt in der Volksgemeinde, wo Timoleon, zwanzig Jahre nach dieſer That, zu dem Syracuſaniſchen Zug gewählt wurde. Auch rühmt Lyſias in ſeiner ſchönen Rede bey den Gräbern der für Corinth Erſchlagenen, daß durch ihren Beyſtand die Stadt ihre demokratiſchen Rechte erhalten habe.

Regierung der Aleuaden, welche es mit Samus hielten; 84) und zu Abydus unter den Zünften, zu welchen die Iphiadiſche gehörte. 85)

Auch dann entſtehen in den Oligarchien Spaltungen und Revolutionen, wenn die Oligarchen einander ſelbſt mißhandeln, oder wenn ſie, wie ich vorhin ſagte, Ehehändel oder Rechtshändel unter ſich haben. So hat in Eretria auch Diagoras, welchem bey Gelegenheit einer Heurath Unrecht geſchehen war, die Oligarchie der Ritter geſtürzt. 86) Und wegen eines Rechtshandels geſchah eben

---

84) Daß die Aleuaden die Nachkommen des Theſſaliſchen Königs Aleuas waren, iſt ſchon in der 73ſten Anmerkung angeführt worden. Wer aber der Samus war, iſt nicht zu finden. Viele wollen die Inſel Samos verſtehen; allein, daß die Lariſſäer, oder die Theſſalier, mit dieſer Inſel etwas zu ſchaffen gehabt hätten, findet ſich eben ſo wenig. Noch kann Samos in Cephalonien verſtanden werden. Sylburg vermuthet hier, wie ich glaube, mit Recht, einen Irrthum. Mir ſcheint es nicht unwahrſcheinlich, daß A. hier von dem Simus ſpricht, der, wie Demoſthenes, Or. pro Cor., p. 241, erzählt, ein Lariſſäer war und Theſſalien dem König Philipp verrathen hat. Vielleicht iſt auch τῶν Ἀλευαδῶν τῶν περὶ Ἰάσωνα zu leſen; wenigſtens belegt die Geſchichte des Pheräiſchen Jaſon das, was A. hier beweiſen will, ſehr gut. Keiner der Nahmen der nachfolgenden Tyrannen von Lariſſa und Theſſalien konnte auch ſo leicht mit Jaſon verwechſelt werden, als der Nahme: Samus.

85) Die Geſchichte, auf welche hier gezielt wird, iſt mir unbekannt, ſo wie, nach dem, was ich in der 74ſten Anmerkung bemerkte, die ganze innere Verfaſſung von Abydus wenig bekannt iſt. A. gedenkt der Unruhen der Abydener auch in dem zweyten Buch der Oeconomie ohne nähere Beſtimmung.

86) Es iſt wohl kein Zweifel, daß unter Ἱππεῖς die Hippoboten

das zu Heraclea: ſo auch in Theben wegen eines Ehebruchs, wo Archias,[87] ſo wie Eurytion[88] in Heraclea, zwar mit

---

verſtanden werden, welche, wie A., B. IV. Abſchn. 3, bemerkt, und Herodot, B. V. K. 77, und Plutarch, im Leben des Pericles, K. 23, von Chalcis berichten, die Optimaten geweſen ſind. Wer aber dieſer Diagoras war, und was das für eine Ungerechtigkeit war, die er gelitten hat, habe ich nicht finden können. Da um die Zeiten des Ariſtoteles der König Philipp in Eretrien, in Chalcis und auf ganz Euböa überall kleine Tyrannen in den Städten aufkommen ließ, um durch ſie ſich Meiſter von dem Land zu machen, wie Themiſon und Clearchus in Eretrien ſelbſt; ſo iſt es mir wahrſcheinlich, daß er ſich dabey ſolcher Gehülfen, wie Diagoras geweſen ſeyn mag, bedient hat.

[87] Dieſer Archias iſt wohl eben derjenige geweſen, welcher den Lacedämoniern Theben verrathen hat, und nachher von dem Ageſilaus zum Polemarchen von Theben geſezt worden iſt. Plut. V. Ageſ., C. 23. Es wird zwar dieſer Polemarch an dieſem Ort Archidas genannt; allein es iſt ſchon von Mehrern bemerkt worden, daß dieſer Nahme nicht richtig geſchrieben iſt, indem der Verräther vom Xenophon, B. V. K. 4, und ſelbſt vom Plutarch, im Leben des Pelopidas, K. 6, Archias genannt wird, ſo wie auch durchaus in dem Genio Socratis. Es ſcheint mir nicht unwahrſcheinlich, daß die Strafe, welche der Archias nach dieſer Stelle des A. leiden mußte, ihn veranlaßt hat, die Stadt zu verrathen; denn Plutarch beſchreibt ihn als einen wollüſtigen Menſchen. Und ſelbſt an dem Tag, an welchem er ermordet wurde, erwartete er eine Matrone; und nach Einigen ſoll ſogar der Mord durch in Frauen verkleidete Jünglinge verübt worden ſeyn. Xenoph., L. V, C. 4.

[88] Dieſes Mannes wird, ſo viel ich weiß, nirgends erwähnt. Vermuthlich zielt aber auch dieſe Geſchichte auf die Rebellion, deren ſchon bey der 56ſten Anmerkung zu dieſem Buch gedacht worden iſt.

Recht, aber doch im Aufruhr gezüchtigt wurde. Denn ihre Feinde giengen ſo weit, daß ſie dieſe Männer gebunden auf öffentlichem Markt an den Pranger [89]) ſtellten.

Viele Oligarchien ſind auch wegen der allzu großen Herrſchſucht der Oligarchen durch Mißvergnügte zu Grunde gerichtet worden, wie zu Cnidus [90]) und Chios. [91])

Auch oft kann irgend ein bloßer Zufall die Oligarchien oder die Republiken, wo die Staats- und Gerichtsſtellen nach der Größe des Vermögens vergeben werden, in eine andere Form bringen. Denn wenn das Geſetz anfangs, nach dem Verhältniß der damahligen Zeiten, ein Vermögen beſtimmte, wonach in der Oligarchie Wenige, in der Republik aber nur die von mittlerm Vermögen zur Regierung gelangen ſollten, und nachher, etwa durch einen langen Frieden oder durch ſonſt einen glücklichen Zufall, der Wohlſtand ſich ſo ſehr verbeſſert, daß die nämlichen Beſitzungen im Werth viel höher ſteigen; ſo kann es geſchehen, daß dann auf Ein Mahl Alle zum geſetzmäßigen Vermögen gelangen und an der Regierung Antheil erhalten. Und das kann ſich bisweilen durch unmerkliche Fortſchritte nach und nach, bisweilen ſchnell und auf Ein Mahl ereignen.

Dieſes nun ſind denn die Urſachen der Revolutionen und Veränderungen in den Oligarchien. Ueberhaupt aber verwandeln ſich die Oligarchien und die Demokratien nicht immer in die ihnen entgegen geſetzten Formen, ſondern ſie gehen bisweilen auch nur in gleichartige Formen über; nämlich: ſie werden manchmahl aus Demokratien und Oligarchien, die auf Geſetzen beruhen, willkührlich und geſetzlos, oder ſie werden durch Geſetze beſchränkt, wenn ſie vorher keine hatten.

---

[89]) Κύφων iſt ungefähr das, was man in den Schwäbiſchen Landen die Geige nennt. Es war ein Holz, in welches der Kopf geſteckt wurde und das ihn niederbeugte.

[90]) Von Cnidus habe ich meine Vermuthung ſchon bey der 69ſten Anmerkung zu dieſem Buch angegeben.

[91]) Auch von dieſer Revolution habe ich nichts Beſtimmteres anzugeben, als was ich ſchon in der 31ſten Anmerkung zu dieſem Buch bemerkt habe.

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

Von den Rebellionen und Revolutionen z. in den Ariſtokratien.

In der Ariſtokratie entſtehen Rebellionen manchmahl deßwegen, weil nur Wenige an den Ehrenſtellen Theil haben, wie auch ſchon bey der Oligarchie bemerkt worden iſt. Denn die Ariſtokratie iſt auf gewiſſe Art auch eine Oligarchie, weil in beyden der Regenten wenig ſind. Doch iſt die Urſache, warum in beyden Formen immer Wenige regieren, nicht die nämliche, denn ſonſt wäre ja zwiſchen beyden kein Unterſchied.[92]

---

[92] A. hat nämlich vorhin, im 7ten Abſchn. des 4ten Buchs, das zu einem entſcheidenden Character der Ariſtokratie angenommen, daß bey der Wahl der Regenten auch auf den perſönlichen Werth geſehen werden müſſe. Er hat dort eine doppelte Ariſtokratie angegeben: eine, welche zugleich auf Freyheit und Vermögen und perſönlichen Werth ſieht; und eine, welche nur Freyheit und perſönlichen Werth fordert. Er bleibt aber in dem jetzt vorliegenden Abſchnitt dieſer Idee nicht ſehr treu.

Die Rebellionen in dem Fall müſſen ſich nun nothwendig äußern, wenn unter den Nicht-Ariſtokraten ſich eine große Anzahl denkender und fähiger Leute findet, die gleiches Gefühl für Menſchenwerth und Kraft der Seele haben. Das war ein Mahl der Fall in Lacedämon mit den Partheniern, denn dieſe waren den Uebrigen in der Geburt gleich, und ſtifteten Meuterey, aber der Staat entdeckte ihre Abſichten und ſchickte ſie fort nach Tarent, wo ſie dann ihre Colonie anlegten. [93]

Manchmahl entſteht in dieſer Regierung auch ein Aufruhr daher, wenn Leute von Anſehen und bürgerlichem Werth, die auch Gefühl und Kraft der Seele haben, von irgend einem der Ariſtokraten verächtlich behandelt werden, wie z. B. Lyſander von den Königen zu Sparta; [94] oder es wird irgend ein tapferer Mann nicht genug geachtet, wie z. B. Kinadon, der zu Ageſilaus Zeit den Aufruhr gegen Sparta erregte. 95)

---

[93] Daß dieſe Parthenier die unehelichen Kinder waren, welche in Sparta während des erſten Meſſeniſchen Kriegs erzeugt wurden, iſt aus dem Juſtinus, B. III, K. 4, bekannt. Nach dieſem Schriftſteller waren aber die Parthenier nur aus Furcht, daß ſie Nichts zu leben haben würden, weil ſie keine väterliche Portion erhalten hatten, freywillig ausgewandert. Aber Strabo, B. VI, S. 426, erzählt nach dem Antiochus, daß ſie wirklich eine Verrätherey gegen den Staat und das Volk vorgehabt hätten, nach deren Entdeckung ſie nach Tarent geſchickt worden wären, wohin das Orakel ſie gewieſen hätte.

[94] Wie ſehr Ageſilaus den Lyſander, der ihm zur Krone geholfen hatte, herab würdigte, indem er ihm bey der Armee Nichts als die Austheilung des Fleiſches übertrug, iſt bekannt. Auch der König Pauſanias ſcheint bloß aus Eiferſucht gegen ihn Athen gerettet zu haben, als Thraſybul die Stadt von den dreyßig Tyrannen befreyen wollte; und ſelbſt die Ephoren traueten ihm nicht. Plut. Vit. Lyſandri. Seine Abſicht, den Staat in eine andere Form zu gießen, iſt allgemein bekannt.

Ferner ſind Rebellionen da zu befürchten, wenn Einige zu reich, Andere hingegen zu arm ſind. Dieſes geſchieht ſonderlich in Kriegszeiten, wie es ſich auch zu Lacedämon im Meſſeniſchen Krieg zutrug, welches aus dem Lied des Tyrtäus, Eunomia genannt, erhellet. Denn da Viele durch dieſen Krieg in Armuth fielen, verlangten ſie eine neue Theilung der Güter. 96)

---

95) Dieſe Geſchichte erzählt **Xenophon**, Hist. Gr., L. III, C. 3. Kinadon war nämlich ein junger Mann von vielen guten Eigenſchaften, der aber, vielleicht weil er nicht genau in Beobachtung der Geſeze war, oder ſonſt, in dem damahls ſchon verdorbenen Staat aus Nebenurſachen zurück geſetzt, und nicht unter die ὁμοίους, (eine Auswahl guter Bürger, deren ſich die Obrigkeiten zu vertrauten Geſchäften bedienten,) war aufgenommen worden. Dieſer richtete eine Verſchwörung an, welche den Ephoren verrathen wurde. Sie brachten ihn mit Liſt aus der Stadt in die Gewalt ihrer treuern Diener, und tödteten ihn und ſeine Mitverſchwornen. Als er befragt wurde, warum er dieſe Verrätherey angelegt habe, ſagte er, er habe nicht geringer ſeyn wollen, als die andern Lacedämonier. Auf dieſe Antwort zielt hier Ariſtoteles.

96) Das iſt wohl nicht wahrſcheinlich, daß zu den Zeiten des Tyrtäus die Lacedämonier eine ganz neue Güterverthe ilung verlangt haben ſollten, da ſie an ihren vorigen Looſen Nichts verloren, ſondern noch gewonnen haben; ſondern es haben nur Einige eine interimiſtiſche Vertheilung verlangt, bis ſie wieder ihre eignen Looſe benutzen könnten. Es hatte nämlich Ariſtomenes mit einigen Meſſeniern ſich auf dem Berg Ira verſchanzt, und von da aus die an den Grenzen gelegenen Aecker der Lacedämonier geplündert. Die Lacedämonier erließen hierauf ein

Ferner, wenn Einer, der ſchon groß im Staat iſt, ſo mächtig zu werden anfängt, daß er ſich zum Herrn aufwerfen und eine Monarchie einführen könnte, wie Pauſanias, der Spartaniſche Feldherr, in dem Mediſchen Krieg, und Hanno zu Carthago. [97]

Am meiſten aber gehen die Ariſtokratien und die Republiken unter, wenn die Staatsverwaltung anfängt, die Gerechtigkeit aus den Augen zu ſetzen. Die erſten Urſachen dieſer Staatsveränderung liegen bey republikaniſchen Staaten in einer fehlerhaften Miſchung der Demokratie und Oligarchie; und bey ariſtokratiſchen, wenn außer dem noch auch zu wenig auf den Werth der Bürger in dieſer Miſchung geachtet worden iſt. Doch iſt der Fehler in der Miſchung der Demokratie und Oligarchie am gewöhnlichſten ſolchen Folgen ausgeſetzt. Denn aus dieſen ſcheinen die republikaniſchen und die meiſten ariſtokratiſchen Formen zuſam-

---

Verbot, daß dieſe Aecker nicht mehr beſäet werden ſollten, ſ lange ſie dieſer Gefahr ausgeſetzt wären. Da nun die Beſitze dieſer Felder dadurch ihre Einkünfte verloren, ſo wurden ſ ſchwierig. Dieſes erzählt Pauſanias, B. IV. S. 323, un ſetzt hinzu: Aber dieſen Streit legte Tyrtäus bey. Von den Gedicht dieſes Tyrtäus, Eunomia genannt, iſt nur eine Stell übrig, welche, ihrem Inhalt nach, aus demſelben genomme iſt, wie Plutarch, im Leben des Lycurg, K. 6, anführt. Nac dieſer Stelle zu urtheilen hat Tyrtäus in dieſem Gedicht nu die Rhetren des Lycurg in Verſe gebracht.

97) Die Geſchichte des Pauſanias iſt bekannt genug. Die etlic Mahl vergebens verſuchte Verrätherey, und die grauſame R che, welche die Carthaginienſer an dem Hanno und an ſein ganzen Familie ausübten, erzählt Juſtinus, B. XXI, K. Dieſer Epitomator ſagt vom Hanno: ſein Vermögen ſey groß für den Staat geweſen.

men geſetzt zu ſeyn. Ja, dieſe unterſcheiden ſich von den Republiken eben durch die Art dieſer Miſchung, und ihre längere oder kürzere Dauer hängt auch bloß von dem Verhältniß dieſer Miſchung ab. Wenn dieſes Verhältniß ſich zur Oligarchie neigt, ſo entſteht die Ariſtokratie; neigt es mehr auf die Seite des Volks, ſo wird es eine Republik. Dieſe republikaniſche Form iſt deßwegen die dauerhafteſte, denn die Menge des Volks hat doch immer mehr Stärke in ſich, und freuet ſich am meiſten der Gleichheit. Giebt aber eine republikaniſche Form den Reichern das Uebergewicht, dann pflegen dieſe immer mehr um ſich zu greifen und die Uebrigen zu drücken. 98)

98) Was hier A. von der Miſchung der Oligarchie und der Demokratie ſagt, in welcher die Bürgerſtaatsformen und die Ariſtokratien einander ähnlich würden, iſt etwas unbeſtimmt ausgedruckt.

Da die Rückſicht auf den perſönlichen Werth der Ariſtokratie weſentlich iſt, aber dieſer auch oft, wie im 8ten Abſchnitt des 4ten Buchs bemerkt worden iſt, in dem Vermögen geſucht wird; ſo iſt die Ariſtokratie ſchlecht vermiſcht, wenn entweder dieſes allein für perſönlichen Werth geachtet wird, oder wenn ein ſo großes Vermögen nöthig iſt, daß nur wenig Ariſtokraten gewählt werden können. Die Republik, oder der Bürgerſtaat, wird aber ſchlecht vermiſcht, wenn das Maaß der Mittelmäßigkeit des Vermögens zu groß oder zu klein angenommen werden ſollte. Wenn aber A. ſagt: Διαφέρουσι γὰρ τῶν ὀνομαζομένων πολιτειῶν αἱ ἀριστοκρατίαι τούτῳ. (Die ariſtokratiſchen Formen unterſcheiden ſich von den Republiken eben durch die Art dieſer Miſchung, nämlich der Oligarchie und der Demokratie,) ſo ſcheint er ſich von dem Character der Ariſtokratie, den er angegeben hatte, zu entfernen. Denn bey der einen Art der Ariſtokratie, welche oben, im 7ten Abſchnitt des 4ten

Wohin nun aber irgend eine Form ſich neigt, das wird
ſie, da immer jeder Theil ſein Gewicht und ſeinen Einfluß
vergrößert: nämlich die Republik wird Demokratie; die
Ariſtokratie, Oligarchie: oder umgewandt wird auch oft
die Ariſtokratie zur Demokratie, wenn das unter dem
Druck der Ungerechtigkeit ſeufzende arme Volk den Staat
zu ſich herüber reißt: oder es werden die Republi
ken zu Oligarchien. Denn nur das, was verhältnißmä
ßig gleich iſt, iſt bleibend; und nur der Staat beſteht,
wo Jeder hat, was ihm gebührt. Zum Beweis dienen
die Thurier. Denn weil bey dieſen ſchon ein großes Ver
mögen erfordert wurde, wenn Jemand Antheil an der Re

Buchs, angegeben worden iſt, wird auf das Vermögen gar nicht
ſondern nur auf Freyheit und perſönlichen Werth geſehen; di
Rückſicht auf das Vermögen iſt aber nach A. der entſcheidend
Character der Oligarchie: und bey der andern Art der Ariſto
kratie muß doch auch perſönlicher Werth mit in Anſchlag kom
men. A. dachte, wie es ſcheint, bey dieſer Stelle nur an di
größere oder kleinere Schätzung, und er verſteht unter der Mi
ſchung der Oligarchie und der Demokratie nur die Beſtimmun
des Maaßes der Schätzung. Conring hat in dieſer Stelle au
eine Lücke, zwiſchen den Worten der Ueberſetzung: „zuſam
men geſetzt zu ſeyn.“, und: „Ja, dieſe unterſchei
den ſich“, vermuthet, weil das γὰρ das Vorige erkläre
müſſe, und es nicht erkläre. Allein darin iſt wohl der Fehl
nicht, ſondern eben in dem, was ich vorhin bemerkte, da
nämlich der Unterſchied des Bürgerſtaats und der Ariſtokrat
nicht bloß in dem Maaß des Vermögens liege. Vielleicht wä
dieſer kleine Anſtand zu heben, wenn man καὶ vor τούτ
ſetzte, und alſo läſe: Διαφέρουσι γὰρ καὶ τούτῳ. Nach dieſ
Veränderung würde dieſer Satz ſich ſehr gut auf das vorh
gehende μάλιστα beziehen.

gierung haben wollte; ſo fiel dieſe bloß Wenigen in die Hände, und die Gewalt der Beamten wurde größer. [99] Als nun dieſe Angeſehenen gegen die Geſetze ſich des ganzen Landes angemaßt hatten, (denn die Verfaſſung war meiſt oligarchiſch, ſo daß es denen, die an dem Ruder ſaßen, leicht war, um ſich zu greifen,) da wurde es dem Volk, das ſich in dem Krieg geübt hatte, möglich, die Wachen zu überwältigen, und die übermächtigen Oligarchen mußten endlich das Land verlaſſen. [100]

---

[99] εἰς ἀρχεῖα πλείω wird gewöhnlich durch *plures Magiſtratus* oder *plures curias* überſetzt und εἰς ἔλαττον μετέβη wird auf τίμημα gezogen. Alſo ſollte man annehmen, daß Thurium ſeine Schätzung zur Ausbreitung der Wahlfähigkeit vermindert habe. Aber alsdann iſt dieſes Beyſpiel ganz dem Sinn, in welchem A. es anführt, entgegen, und wie das διὰ ſich alsdann ſchicke, ſehe ich gar nicht. Daß μετέβη bey ἀρχὰς ſtehe, darf wohl nicht befremden, denn dieſes Wort geht auf τὸ εἶναι, und man findet auch wohl den Singular des Verbi bey andern Generibus als bey dem Neutro, wenn etwa ein anderes Wort, wie hier πολίτευμα, verſtanden werden kann. Iſt aber dieſes, wie der Sinn es fordert, anzunehmen, ſo muß auch πλείω nicht durch *plures Magiſtratus*, ſondern durch größer, *amplius*, oder auch durch langwieriger überſetzt werden; denn daß πλεῖον auch das heißen kann, bemerkt Stephanus: und iſt die zu der Wahlfähigkeit erforderliche Schätzung groß, ſo können der Obrigkeiten nicht viel ſeyn. Offenbar hätte aber dieſes Beyſpiel in den vorigen Abſatz gehört.

[100] Von dem Urſprung von Thurium iſt ſchon in der 29ſten Anmerkung zu dieſem Buch geſprochen worden; was aber bey dieſer Stelle zu bemerken ſeyn möchte, verſpare ich auf die 104te Anmerkung zu dem gleich Folgenden, worin dieſer Staat abermahls angeführt wird.

Da nun aber alle Ariſtokratien oligarchiſche Formen ſind, ſo greifen die Reichern und Angeſehenern in denſelben immer um ſich; wie denn auch ſelbſt in Lacedämon das meiſte Vermögen nur in den Händen einiger Wenigen liegt. 101) Dieſe Vornehmern können hernach thun, was ſie wollen, und durch Verſchwägerungen mit andern Familien ihren Anhang vergrößern, wie ſie wollen. So iſt auch Locrus durch die Verſchwägerung mit dem Tyrannen Dionyſius gefallen, welches weder in einer Demokratie noch in einer gut gemiſchten Ariſtokratie geſchehen kann. 102)

Die Ariſtokratien zerfallen meiſt unmerklich, weil ſi nur nach und nach ſich aufreiben; wie denn überhaupt ſchon im Vorigen bemerkt worden iſt, daß die Staatsveränderungen auch aus kleinen Urſachen entſtehen. 103) Denn wenn nur Etwas in der Form nachgelaſſen wird, und dann wieder Etwas, ſo geht es immer vom Kleinen zum

---

101) Hierüber iſt ſchon in dem 9ten Abſchn. des 2ten Buchs da Nöthige geſagt worden.

102) Dionyſius der ältere hatte eine Locrierinn, die Doris, zu Frau. Diod. Sic., L. XIV, p. 677. Er hatte vorher ſcho die Rheginer bitten laſſen, ihm eine ihrer Bürgerstöchter zu Frau zu geben, aber dieſe ſchlugen es ab. Den Locriern brach dieſe Heurath zu der Zeit des ältern Dionyſius keinen Schaden; aber der jüngere drückte ſie tyranniſch, bis ſie ſeine Beſatzung vertrieben, und ſich auch wieder unmenſchlich an ſeine Kindern rächten, wie Strabo, B. VI, S. 397, und Athenäus, B. XII, S. 541, erzählen.

103) Dieſes bezieht ſich auf den dritten Abſchnitt dieſes Buch wo ſchon bemerkt und mit einem Beyſpiel bewieſen worden i wie ein Ueberſehen in Kleinigkeiten große Veränderungen na ſich ziehen kann.

Großen, bis endlich die Bahn gebrochen iſt, und nun der Stoß, der das ganze Gebäude zerrüttet, leichter treffen kann. Auch das iſt in der Geſchichte der Thurier zu beobachten. Es war ein Geſetz in dieſem Staat, daß Niemand länger als fünf Jahre das Generalat über die Truppen führen ſollte. Einige junge tapfere Männer, die bey den Soldaten ſehr beliebt waren und wenig nach den Staatsobern fragten, unternahmen, mit Zuverſicht zu ihrem Einfluß auf das Volk, dieſes Geſetz aufzuheben, und das ihnen anvertraute Commando für immer zu behalten, wozu der lebhafteſte Beyfall des Volks ſie nicht wenig ermunterte. Die Symbulen, das iſt: die Magiſtraten, welche für die Erhaltung der Staatsgeſetze zu ſorgen hatten, ſtanden zwar anfangs gegen dieſe Unternehmung auf, und widerſetzten ſich, ſo viel ſie konnten, doch gaben ſie endlich nach, in der Hoffnung, daß, wenn ihre Gegner das erhalten haben würden, ſie ruhen und die übrige Verfaſſung nicht weiter ſtören würden. Aber da dieſe immer, Eins nach dem Andern in dem Staat zu ändern, fortfuhren, waren ſie ihnen nicht mehr gewachſen, ſondern die ganze Form wurde zerriſſen, und der Staat fiel denen, die dieſe Neuerung angefangen hatten, ganz in die Hände. 104)

---

104) Von der Entſtehung von Thurium, nämlich durch den Fall der mächtigen Stadt Sybaris, und von der Ausrottung der Sybariten, habe ich ſchon vorhin, in der 28ſten und 29ſten Anmerkung zu dieſem Buch, das Nöthige bemerkt. Hier ſpricht A. beſonders von Thurium nach der Zeit der Vertreibung der Sybariten und von der neuen Bevölkerung der Stadt zu den Zeiten des Pericles. Er ſagte vorhin, in der Stelle, zu welcher die hundertſte Anmerkung gehört, daß Thurium oligarchiſch regiert worden wäre. Diodor hingegen ſagt, B. XII,

Alle Staatsformen zerfallen aber entweder aus innerlichen, oder aus Urſachen von außen: und zwar dieſes,

---

S. 485, deutlich, daß die Thurier ihren Staat demokratiſch eingerichtet hätten. Dieſen Widerſpruch bemerkt Heyne, in Op., Vol. II, p. 147, und widerlegt den Bentley, der durch dieſe Stelle des Ariſtoteles Diodors Anſehen beſtreitet, mit vielem Scharfſinn, indem er ſelbſt aus dieſer Stelle des Ariſtoteles ſchließt, daß die Oligarchie nur durch Mißbrauch entſtanden wäre. In der That ſcheint mir aber doch dieſer Gedanke auch noch zweifelhaft; denn A. ſagte vorher deutlich, dieſer Mißbrauch wäre daher entſtanden, weil die Wahlfähigkeit zu den Aemtern eine zu große Schäzung erfordert hätte. Das iſt aber Character der Oligarchie, folglich kein Mißbrauch. Mich dünkt, die beyden Stellen laſſen ſich leichter auf eine andere Art vereinigen, wenn man annimmt, daß A. in der erſtern Stelle von der Zeit der erſten Einführung der Colonie ſpricht, nämlich von der Zeit, in welcher die Griechiſchen Coloniſten und die Sybariten noch beyſammen wohnten. Die kurze Geſchichte von Thurium, das ſich als Staat nur von der 83ſten Olympiade, als die neue Colonie unter Lampon zu den Sybariten ſtieß, bis zu der 97ſten, als der Staat von den Lucanern wieder geſtürzt wurde, alſo nur etwa ſechzig Jahre, erhielt, zerfällt in drey Epochen: die erſte: von ihrer Gründung bis zu der Vertreibung der Sybariten; die zweyte: von da bis zur Vertreibung der Attiſch-Geſinnten; endlich die dritte: von da bis zu dem Untergang des Staats.

Die erſte Epoche hat, nach dem Diodor, nur Ein Jahr gedauert, denn im 12ten Buch, S. 492, ſezt er den Untergang der Sybariten, welche von den Griechen vertrieben worden waren, in das vierte Jahr der 83ſten Olympiade; die Anlegung von Thurium aber hat er vorher in das dritte Jahr eben dieſer Olympiade geſezt. In dieſe Epoche nun, ſie mag gedauert haben, ſo kurz ſie will, ſcheint mir der Fall, den A. vorhin anführte, zu gehören. Denn Diodor beſchreibt die wenn eine Regierungsform bey ihren Nachbarn eingeführt worden iſt, welche der ihrigen entgegen ſteht. Und wären

---

erſte Thuriſche Regierungsform, wie die Sybariten ſie verlangten, ganz oligarchiſch, und ihren Sturz gerade ſo, wie A. ihn auch angiebt, denn das ἕως ἀφεῖλον τῆς χώρας, ὅσοι πλείω ἦσαν ἔχοντες kann wohl auch heißen: ſie verließen das Land: und ſollte dieſe Stelle, wie gewöhnlich überſetzt wird, nur ſo viel ſagen wollen, daß ſie die Aecker zurück gaben, ſo würde ſtatt ὅσοι, ὅσον ſtehen müſſen; denn daß die Vornehmen ihre Güter alle hätten hergeben müſſen, und doch in dem Land geblieben wären, ſcheint mir den Umſtänden nicht gemäß.

Die zweyte Epoche ſcheint mir diejenige zu ſeyn, von welcher hier A. ſpricht. Sie fällt in die 92ſte Olympiade, in welcher die Attiſirenden Thurier und mit ihnen der Redner Lyſias vertrieben wurden. Taylor Vit. Lyſiae, p. 111. Der Thuriſche Anführer, dem ſeine Dienſtzeit gegen die Geſetze verlängert wurde, und der nachher, nebſt ſeinen Freunden, die Dynaſtien errichtet, die Verfaſſung geſtürzt, und die Attiſch-Geſinnten vertrieben hat, iſt wahrſcheinlich kein anderer als der Cleandrides aus Sparta geweſen, welcher, wie Strabo, B. VI, S. 405, und Polyän, B. II. angeben, Feldherr der Thurier in ihren Kriegen mit den Tarentinern und ihren übrigen Nachbarn geweſen iſt. Denn die Vertreibung dieſes Mannes aus Sparta iſt zu den Zeiten des Pericles vorgefallen, Plut. Vit. Pericl., C. 22; und die Vertreibung der Attiſch-Geſinnten, welche höchſt wahrſcheinlich Folge dieſer Revolution war, ereignete ſich zu der Zeit der Athenienſiſchen Niederlage in Sicilien. Da nach dieſem Verfall Thurium kaum noch etliche und zwanzig Jahre ſtand und die Einwohner ſchon in der 97ſten Olympiade, Strabo, L. VI, p. 404, in die Gewalt der Lucaner kam; ſo iſt es nicht zu verwundern, daß man von den Verhandlungen der Dynaſten, deren A. hier gedenkt, keine Nachrichten hat.

ſie auch weiter von einander entfernt, ſo hätte doch die eine von der andern, wenn dieſe mächtig wäre, dergleichen immer zu befürchten. Das beweiſen die beyden Staaten Athen und Lacedämon; denn die Athenienſer haben überall die Ariſtokratie, die Lacedämonier überall die Demokratie aufgehoben.

Das iſt es nun beynahe Alles, was die Rebellionen und Staatsveränderungen in den verſchiedenen Staaten veranlaßt.

Achter Abſchnitt.

Inhalt.

Von den Mitteln, die Staatsverfaſſungen überhaupt, und beſonders die Oligarchie und Demokratie, zu erhalten, mit einigen hierher gehörigen Grundregeln.

Wir müſſen nun von den Mitteln reden, wie die Staatsverfaſſungen, ſo wohl überhaupt als jede insbeſondere, zu bewahren und zu erhalten ſind.

Zuerſt kann man nun ſelbſt aus den Urſachen des Umſturzes der Verfaſſungen ſchon die Mittel ihrer Erhaltung abnehmen. Denn man darf nur das vermeiden, was einer jeden zuwider iſt, da ja überhaupt der Untergang der Erhaltung entgegen ſteht.

In wohl gemiſchten Verfaſſungen muß man vor allen Dingen Nichts geſchehen laſſen, was gegen die Geſetze läuft, und ſelbſt auf das Kleinſte muß man am meiſten Acht haben. Denn die Uebertretung der Geſetze ſchleicht ſich unmerklich ein; ſo wie kleine Ausgaben, welche öfter wiederkommen, das Vermögen aufzehren. Die Beeinträchtigungen der Geſetze entwiſchen deßwegen ſo leicht dem Auge, weil ſie nicht häufig auf Ein Mahl vorfallen. Dadurch wird denn der Verſtand verſtrickt, und denkt, wie etwa ein Sophiſt ſagen würde: Wenn jedes Einzelne klein iſt, iſt auch das Ganze klein. Das iſt freylich oft wahr, oft aber auch nicht; denn das Ganze iſt alsdann nicht klein, ſondern es beſteht nur aus dem Kleinen.

Eine Hauptſorge iſt alſo auf allen Anfang zu wenden. Hernach muß man dem nicht glauben, was vorgegeben wird, um das Volk zu fangen; denn die That widerlegt es immer. Und wie dieſe Fallſtricke angelegt zu werden pflegen, haben wir oben gezeigt.

Ferner muß man, wenn irgend eine Ariſtokratie oder eine Oligarchie ſich lange erhält, nicht gleich ſchließen, daß ſie auch gut in ſich ſey; ſondern man muß ſehen, ob ſie ihre Erhaltung nicht etwa nur der guten Verwaltung und dem ſchicklichen Betragen ihrer Obern, ſo wohl unter ſich, als gegen diejenigen, welche nicht zu der Regierung gehören, zu danken hat: zum Beyſpiel: wenn ſie die, welche keinen Theil an der Regierung haben, doch gut behandeln, und ſelbſt diejenigen, welche ſich an die Spitze dieſer Leute ſetzen könnten, wenn ſie geſchickt dazu ſind, auch zu der Regierung ziehen; 105) oder wenn ſie Leute, die auf Ehre

---

105) τοὺς ἡγεμονικοὺς αὐτῶν. Dieſer Ausdruck ſcheint mir einen doppelten Sinn zu leiden. Nämlich A. kann Leute verſtanden haben, welche ſich an die Spitze derjenigen, die von der Regierung ausgeſchloſſen ſind, ſetzen könnten; aber auch ſolche, welche fähig zu Regierungsämtern ſind. Ich habe

ſehen, nicht in Schande, das Volk nicht um die Mittel, ſich zu bereichern, bringen; ferner, wenn die Glieder der Regierung ſich unter einander gleiche Rechte genießen laſſen, — denn ſo wie die Bürger in den Demokratien auf Gleichheit unter einander anſprechen, ſo verlangen auch die gleichen Glieder der Senate gleiche Rechte, und dieſe gebühren ihnen auch nicht allein, ſondern es iſt ſelbſt dem Staat heilſam, wenn ſie ihnen gewährt werden. Wenn demnach die Anzahl derjenigen, welche Antheil an der Regierung haben, groß iſt, ſo iſt es ſehr gut, wenn ſie unter ſich eben die Einrichtungen machen, welche in den Demokratien Platz zu haben pflegen; nämlich daß die Magiſtrats-Stellen nur auf ſechs Monathe vergeben werden, damit alsdann alle die, welche gleiche Rechte haben, zu dieſen Würden gelangen können. Denn die Gleichheit der Glieder dieſer Claſſe iſt anzuſehen wie die Gleichheit der Bürger in den Demokratien, und eben deßwegen finden ſich auch unter ihnen, wie ich vorhin ſchon bemerkte, Demagogen. Ferner hindert eine ſolche Einrichtung, daß die Oligarchien und Ariſtokratien nicht ſo bald dynaſtiſch werden können; denn wer nur eine kurze Zeit in einem Amt bleibt, kann nicht ſo leicht üble Abſichten ausführen, und die Demokratien und Oligarchien ſtehen gerade dadurch, wenn die Amtsgewalt lange in den nämlichen Händen bleibt, am meiſten in Gefahr, unter die Gewalt eines

---

beyde Bedeutungen zuſammen genommen. Dieſer Vorſchlag des A. hat indeſſen ſchon manche Oppoſitions-Partey und manchen landſtändiſchen Congreß ſehr geſchwächt. Zwinger verſteht unter ἡγεμονικὸς Einen, der zu der Staatsverwaltung gehört; aber mich dünkt, er thut dem Wort Gewalt an.

Tyrannen zu fallen. Denn entweder werfen ſich da diejenigen, welche in ſolchen Staaten das größte Gewicht erworben haben, zu Tyrannen auf, nämlich die Demagogen in der Demokratie, die Dynaſten in der Oligarchie; oder die Magiſtraten, die in hohen Aemtern ſtehen, greifen ſelbſt nach dieſer Gewalt, wenn ſie ihre Würden lange behalten können.

Die Staaten erhalten ihre Formen nicht immer dadurch, wenn die, welche ſie ſtürzen können, weit von ihnen entfernt ſind; bisweilen erhalten ſie ſich gerade dadurch, daß dieſe nahe bey ihnen ſind. Denn das Mißtrauen gegen dieſelben und die Furcht machen, daß ſie ihre Verfaſſung deſto feſter zuſammen halten. Deßwegen müſſen diejenigen, welchen an der Erhaltung ihrer Verfaſſung gelegen iſt, immer dieſes Mißtrauen und dieſe Furcht unterhalten, und Alles anwenden, daß die Aufmerkſamkeit auf ihre Verfaſſung nicht, wie eine Nachtwache, nachläſſig werde. Sie müſſen vielmehr die entfernte Gefahr in der Nähe zeigen, die Eiferſucht und die Zwietracht der Vornehmen aber durch Geſetze beſeitigen, und, daß keine entſtehe und ſie nicht um ſich greifen könne, zu verhüten ſuchen. 106) Aber freylich, die geheimen Schäden eines Staats

---

106) Nach: in der Nähe zeigen, ſteht im Griechiſchen ein Punct. Ich glaube aber, es gehört keiner dahin, ſondern A. will den Satz, in welchem er die Eiferſucht gegen Fremde empfiehlt, in Anſehung der Staatsglieder einſchränken. Der ganze Gedanke iſt aber wohl zu allgemein ausgedruckt. Die Griechiſche Geſchichte und die Deutſche Reichsgeſchichte ſcheinen nur allzu viel Beyſpiele von der Gefahr einer zu weit getriebenen Eiferſucht an die Hand zu geben. Der Satz des Phi-

einzuſehen, iſt nicht die Sache eines Jeden, ſondern es gehört ein in der Staatsklugheit erfahrner Kopf dazu.

Wenn in Republiken oder in Oligarchien aus der Urſache eine Veränderung zu beſorgen iſt, weil der Reichthum der Bürger ſich vermehrt hat, und alſo, obgleich die zur Aemterfähigkeit beſtimmte Vermögens-Summe immer die nämliche bleibt, doch Mehrere den Zutritt zu den Aemtern erhalten können; dann muß man die Anzahl der jedes Mahl gefundenen Aemterfähigen überſchlagen, und ſie mit der Zahl, wie ſie vordem war, vergleichen. Und das muß man in kleinern Staaten jährlich, in größern wenigſtens alle drey oder alle fünf Jahre thun. Findet es ſich dann, daß dieſe Anzahl gegen die vorigen Zeiten um vieles größer oder kleiner iſt; dann muß man die Beſtimmung des zur Amtsfähigkeit erforderlichen Vermögens ändern, und die

---

loſophen ſcheint mir nur dann richtig, wenn die Staaten kein gemeinſchaftliches Intereſſe haben, und wenn die Eiferſucht nur zur Vertheidigung gegen die Uebel-Geſinnten, nicht zu deren Vernichtung, thätig iſt. Es iſt eine ſchon oft gemachte Bemerkung, daß Carthago's Fall Rom nach ſich gezogen habe. Die auf dieſe Betrachtung folgende Bemerkung iſt alſo hier gewiß an ihrem Platz. An dieſer Stelle vermuthet Conring abermahls eine Lücke, weil er das ὡς der folgenden Periode durch *quoniam* überſetzt findet. Aber es iſt ſchon aus Stephanus bekannt, daß dieſes ὡς, wenn es keinen Accent hat, auch oft einen ſenſum exclamationis vel admirationis habe, und Stephanus überſetzt es in dieſem Fall, wie mich dünkt, ſehr richtig, durch *adeo*. Alsdann hängt die folgende Periode ſehr richtig mit dem Vorher-gehenden zuſammen, und dann wäre etwa ſo zu überſetzen geweſen: Adeo initia mali in adminiſtratione rerum publicarum intelligere, non eſt ingenii vulgaris, ſed hominis in rebus gerendis verſati.

Summe entweder mehren oder mindern, und das zwar in dem Verhältniß, in welchem die Zahl der Amtsfähigen gegen die vorige Zeit größer oder kleiner gefunden wird. Thut man das nicht in der Oligarchie und in der Republik; ſo wird man Gefahr laufen, daß in dem einen Fall jene zur Dynaſtie, dieſe zur Oligarchie, oder, in dem andern, dieſe zur Demokratie, und jene zur Republik oder Demokratie umarte. 107)

Das hat ſo wohl die Demokratie als die Oligarchie und die Monarchie, und in der That jede Regierungsform gemein, daß man nirgends einen Bürger über das Verhältniß hinauf wachſen laſſen darf, und daß man immer lieber langſam 108) nur kleine Ehrenſtellen, als auf Ein Mahl große vergeben ſoll. Denn die Menſchen werden durch ſolche Dinge leicht verdorben, und es iſt nicht Jeder-

---

107) Nämlich die Republik wird Oligarchie, die Oligarchie wird Dynaſtie, wenn die Bürger verarmen, und folglich Wenige mehr das ehemahls beſtimmte Vermögen haben: jene wird Demokratie, dieſe wird Republik, wenn die Bürger reicher geworden ſind, folglich mehr derſelben als ſonſt Theil an der Regierung nehmen.

108) πολυχρονίους. Dieſes Wort wird gewöhnlich durch lange dauernd gegeben: aber da A. dieſem Wort das ταχὺ entgegen ſetzt; ſo glaube ich, daß es hier für langſam, alſo für Etwas, das viel Zeit fordert, ehe es zu Stand kommt, genommen werden muß. Stephanus, welcher dieſer Bedeutung nicht gedenkt, führt doch eine Stelle aus dem A. ſelbſt an, in welcher das εὐκίνητον dem πολυχρόνιον entgegen geſetzt, dieſes aber mit dem δυσκίνητον verbunden wird. Ich glaube alſo, daß, da A. zumahl vorher die längere Aemterdauer gemißbilligt hat, auch hier dieſem Wort die Bedeutung gegeben werden muß, welche meine Ueberſetzung angenommen hat.

manns Sache, großes Glück zu tragen. Iſt es aber einmahl geſchehen; ſo muß man nur nicht die Ehrenſtellen dem, der ſie einmahl hat, auf Ein Mahl wieder abnehmen, ſondern nur nach und nach. Am meiſten aber muß man es durch die Geſetze ſo einrichten, daß nicht ein Einziger eine allzu ſehr vorſtechende Gewalt bekomme, weder durch Anhang noch durch Reichthum. Iſt es aber mit Einem einmahl ſo weit gekommen; dann muß man dergleichen Leute aus dem Staat zu entfernen ſuchen.

Findet es ſich irgend wo, daß Einige durch ihre Lebensart Neuerungen in dem Staat einzuführen ſich beykommen laſſen ſollten; dann muß man ein Amt einſetzen, das die Aufſicht auf diejenigen hat, welche anders leben, als es dem Staat zuträglich iſt: nämlich in der Demokratie, anders, als es dieſe Form leidet; in der Oligarchie, gegen den Geiſt dieſer Form; und ſo in allen übrigen.

Auch auf die, welche in einem Staat Alles vollauf haben, muß, aus eben dieſen Urſachen, wohl Acht gegeben werden. Dieſen Uebeln iſt auch dadurch abzuhelfen, daß man den Theilen des Staats, welche einander entgegen geſetzt ſind, die Geſchäfte und die Aemter anvertrauet. Ich verſtehe unter dieſen die guten und rechtſchaffenen Bürger gegen den Pöbel; die Reichen gegen die Armen. Ferner muß man dann verſuchen, die Reichen und Armen gut unter einander zu vermiſchen, oder dem Mittelſtand das Uebergewicht zu geben. Denn durch dieſe Mittel begegnet man den Empörungen, die aus der Ungleichheit entſtehen.

Das Wichtigſte in einem Staat iſt aber, die Geſetze und die ganze Verfaſſung des Staats ſo einzurichten, daß die Staatsdienſte keine Gelegenheit geben, ſich zu bereichern. Das iſt ſonderlich in den Oligarchien zu beobachten.

Denn das Volk erträgt es nicht ſo ungern, daß ihm die Wege zu der Staatsverwaltung abgeſchnitten ſind; vielmehr wollen die Meiſten gern mit Aemtern verſchont bleiben, um ihrem Gewerbe deſto ungeſtörter nachgehen zu können, wenn ſie nur nicht Urſache finden, zu glauben, daß ihre Magiſtraten den Staat berauben und ſich auf deſſen Koſten bereichern. Denn ſie fühlen ſich alsdann doppelt gedrückt, wenn ſie ſich zugleich von allem Anſehen im Staat, und von allen Mitteln, durch die Staatsverwaltung Etwas zu gewinnen, ausgeſchloſſen ſehen. Durch eine ſolche Einrichtung, und in der That nur durch dieſe allein, iſt es möglich, daß ein Staat zugleich demokratiſch und ariſtokratiſch werde. Denn auf dieſe Weiſe ließe es ſich allerdings möglich denken, daß in einem Staat Beyde, die Vornehmen und das Volk, erhielten, was Jeder auf ſeiner Seite zu haben wünſcht. Daß Alle Theil am Regiment haben, iſt demokratiſch; daß nur die Vornehmen regieren, iſt ariſtokratiſch. Beydes aber verträgt ſich da, wo die Staatsämter nicht bereichern können. Denn da werden die Armen keine Aemter verlangen, weil dieſe Nichts eintragen, und weil ſie lieber bey ihrem Gewerbe bleiben; hingegen werden die Reichern ſich mit den Aemtern gern abgeben wollen, weil ſie genug haben, um eines Zuſchuſſes vom Staatsvermögen entbehren zu können. Zugleich aber werden jene, weil ſie Nichts in ihrem Gewerbe ſtört, auch wohlhabend werden können, und dieſe doch nicht zu beſorgen haben, daß jeder armſelige, unbedeutende Mann über ſie gebieten dürfe. 109)

109) Das verſtehe ich nämlich ſo: daß zwar der Staat an ſich ſelbſt den Armen nicht verbiete, die Staatsämter zu führen,

Um nun aber zu verhüten, daß das Vermögen des Staats nicht von den Staatsdienern beraubt werde, muß das Staatsvermögen denjenigen, die es zu verwalten bekommen, öffentlich übergeben werden, in Gegenwart der ganzen Bürgerſchaft. Die Abſchriften der Rechnungen müſſen den Zünften und Bürger-Claſſen zugeſtellt werden; und damit die Verwaltung gegen den Eigennutz geſichert werde, muß das Geſetz denen, welche in ihrer Verwaltung ſich wohl verhalten haben, Ehrenzeichen zuſagen.

In den Demokratien muß man die Wohlhabenden ſchonen, und weder ihre Güter noch nur ihre Einkünfte confiſciren und ſie dem Volk Preis geben wollen, welches, obgleich oft unmerklich, in einigen Demokratien zu geſchehen pflegt. Es iſt ſogar beſſer, nicht einmahl zuzugeben, daß Jemand freywillig koſtbare, aber unnütze Verwendungen für den Staat mache, wie zum Beyſpiel öffentliche Schauſpiele gebe, oder Fackel-Prozeſſionen, 110) und dergleichen. In den Oligarchien muß die Regierung ſorgfäl-

---

daß aber dieſe Armen ſie nicht werden verlangen wollen, weil ſie mehr Schaden als Nachtheil dabey haben.

110) λαμπαδαρχίας. Dieſes Wort habe ich durch Fackel-Prozeſſionen gegeben. Wahrſcheinlich gehörte die λαμπαδαρχία zu den Liturgien, und ſie beſtand darin, daß Einer die zum Wettrennen mit den Fackeln beſtimmten Jünglinge auf ſeine Koſten abrichten laſſen und anſtellen mußte. Bey mehrern Feſten, ſonderlich auch bey denen, welche dem Vulcan geheiligt waren, wurden in Athen Wettrennen mit Fackeln gehalten, in welchen drey Jünglinge, von welchen jeder eine brennende Fackel hatte, bis zum Ziel laufen mußten. Wer von ihnen die Fackel noch brennend zu dem Ziel brachte, der erhielt den Preis. Dieſe Jünglinge mußten zu dieſem Spiel beſonders geübt wer-

tig für die Unterſtützung der Armen wachen, und ihnen Aemter zukommen laſſen, welche kleine Vortheile abwerfen. Thut ihnen Jemand aus der Claſſe der Reichen Unrecht, ſo muß man dieſe mehr ſtrafen, als wenn ſie Einen von ihres Gleichen beleidigt hätten. Die Vererbung muß man nicht durch willkührliche Vermächtniſſe, ſondern nach den Geſchlechtern geſchehen laſſen, und nie zugeben, daß zwey Erbſchaften auf den nämlichen Erben fallen; denn auf dieſe Weiſe wird das Vermögen unter den Bürgern mehr im Gleichgewicht gehalten, und auch den Armen ein Mittel gelaſſen, zu einem größern Vermögen zu gelangen. 111)

---

den, und die Koſten dieſer Wettrennen gehörten wahrſcheinlich zu den Gelddienſten oder Liturgien, welche die Reichern dem Staat leiſten mußten; denn Iſäus ſagt in ſeiner Rede über die Erbſchaft des Philoctemon: Κεχορήγηκα τραγῳδοῖς, γεγυμνασιάρχηκα λαμπάδι. Rhet., Vol. VII, p. 154 Ed. Reisk. Er rechnet alſo dieſen Aufwand zu den andern ungezweifelten Liturgien.

111) Dieſer Vorſchlag ſcheint mir weder billig noch zweckmäßig und giebt zu manchen Ungerechtigkeiten Anlaß. Denn wie, wenn die erſte Erbſchaft geringe, die zweyte wichtig wäre, oder ſie kämen von Aeltern und Großältern her? Mich dünkt, zweckmäßiger wäre das Verbot der Ehesteuern; und auch das wird wenig nutzen. Ueberhaupt ſind alle ſolche Geſetze bey gewerbſamen Nationen, und da, wo der Geldreichthum einmahl eingeführt worden iſt, ganz unnütz und ſchädlich. Ein Hauptmangel in der Ariſtoteliſchen Politik iſt, daß A. den Geldreichthum und den Güterreichthum, deren Unterſchied er in der Theorie wohl kannte, doch in der Anwendung nicht unterſcheidet. Die Geſetze des Mittelalters in den Europäiſchen Staaten waren, wie es mir ſcheint, darin vorſichtiger; wahrſcheinlich, weil der Geldreichthum damahls unbedeutend war. Aber auch in An-

Auch iſt es ſo wohl in der Oligarchie als in der Dem
kratie nützlich, daß diejenigen, welche keinen Theil an d
Regierung haben, doch in dem, was dahin keinen Bez
hat, mit den Uebrigen wenigſtens gleich gehalten,
nicht gar ihnen vorgezogen werden: nämlich in der Dem
kratie die Reichen, in der Oligarchie die Armen; aus
nommen jedoch das, was die höchſten Staatsämter betri
denn dieſe müſſen entweder bloß denen zugetheilt werd

ſehung des Güterreichthums verſahen ſie es darin, daß ſie
dem erlaubten, ſo viel an Liegenſchaften zu beſitzen, al
konnte. Wollte man den Zweck des Ariſt. in einem Staat
reichen; ſo müßte man, wie ich die Sache einſehe, bey Ver
bung der Staatsdienſte immer ein gewiſſes Maaß von liegend
Eigenthum erfordern, und die Geſetzgebung immer dahin richt
daß dieſe Güter, ſo viel es ſich thun läßt, bey den Famil
bleiben, oder daß doch nicht zu viel davon in Eine Hand fa
Will man, wie A. vorſchlägt, dergleichen Geſetze auf al
Reichthum ausdehnen; ſo wird man immer die Induſtrie, fo
lich alles Fortkommen eines großen Theils der Bürger, he
men und zerſtören, und doch den Zweck nicht erreichen, den
vor Augen hat, nämlich daß die Bürger aus dem Mittelv
mögen am meiſten Gewicht in dem Staat erhalten. Ein
ſchränktes Erſtgeburtsrecht für ein Bürgertheil an Liegenſchafte
größere Auflagen für den, der zwey; noch größere für den, d
drey, u. ſ. w., zuſammen beſitzen wollte; Suspenſion der Sti
men, die auf ſolchen über die einfache Portion erworben
Gütern liegen; Ausloſungsrechte zu Gunſten der Bürger, we
che keine Portion hätten; Verbot, mehrere Portionen zu eine
Gut zuſammen zu ſchlagen; u. ſ. w.: das Alles, dächte i
würde immer die Gütergleichheit erhalten. Und da mit de
Güterbeſitz allein Regierungsrechte verbunden ſind; ſo wür
auch dieſer Beſitz dem Werth des Geldreichthums viel bene
men, eben dadurch aber der gefährlichſten aller Staatsk

welche Theil am Regiment haben, oder ſie müſſen wenigſtens unter Mehrere vertheilt werden. [112]

Neunter Abſchnitt.

Inhalt.

Weiter hierher gehörige Regeln und Betrachtungen.

Drey Dinge werden in denen erfordert, welche die vornehmſten Staatsämter verwalten ſollen. Erſtlich: Liebe zu der Verfaſſung, wie ſie iſt; zum andern: Geſchick und Kraft, das, was ihr Amt erfordert, auszurichten; drittens: die Tugend und die Liebe zu derjenigen Gerechtigkeit, die jede Staatsform nach ihrer Verfaſſung fordert. Denn wenn nicht eben das, was in der einen Staatsverfaſſung Recht iſt, auch Recht in der andern iſt, ſo muß auch jede ihre beſondere Art von Gerechtigkeit haben. [113]

---

reyen, dem Cosmopolitismus, vorgebeugt werden, welcher immer aus dem Geldreichthum entſteht.

[112] Dieſer Schluß: ἢ πλείοσι, ſcheint mir verdächtig. Sollen darunter diejenigen verſtanden ſeyn, welche Theil am Regiment haben, (οἱ ἐκ τῆς πολιτείας;) ſo iſt das oder nicht an ſeinem Platz: ſollen aber die verſtanden werden, welche nicht zu den κυρίαις ἀρχαῖς gehören; ſo wird die Staatsform verändert. Vielleicht wäre dieſe Stelle ſo zu überſetzen geweſen: denn dieſe müſſen bloß denen zugetheilt werden, welche Theil am Regiment haben, entweder Einzelnen oder Mehrern.

[113] Nicht als ob A. das In ſich, das Abſolut-gerechte, welches ſich überall gleich iſt, läugne; ſondern er ſpricht hier bloß

Hierbey entſteht nun ein Zweifel. Wenn man nämlich zu irgend einer Stelle in einem Staat unter mehrern Per-

---

von der hypothetiſchen Gerechtigkeit, von dem, was Recht iſt, unter Umſtänden, ohne Rückſicht auf die Rechtmäßigkeit der Einführung dieſer Umſtände. Der Begriff der Gerechtigkeit iſt deßwegen ſo ſchwer, weil die Gerechtigkeit im engern Verſtand mit der Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinn des Worts, wovon ich bey dem fünften Abſchnitt des erſten Buchs ſchon Einiges ſagen mußte, zuſammen fließt. In dem allgemeinen Sinn des Worts iſt Gerechtigkeit Nichts, als die Regel des Guten, nach welcher ein frey-thätiges Weſen wirkt. Da nun aber die Befolgung dieſer Regel des Guten auch Kenntniß des Guten voraus ſetzt; ſo wird der Begriff des Worts nach den Grenzen dieſer Kenntniß eingeſchränkt. Unſre Kenntniß von dem, was dem Menſchen gut iſt, geht bey der Anſicht des abſoluten Verhältniſſes der Menſchen nicht weiter als auf die Ueberzeugung von ihrer Selbſtſtändigkeit und Gleichheit; deßwegen iſt unter Menſchen der Grundſatz dieſer abſoluten Gerechtigkeit im engern Verſtand: die Regel des Guten nach dem Grundſatz der Gleichheit. Nun ſtehen aber die Menſchen ſelbſt, ſo weit wir ſehen können, oft in dem Verhältniß, daß die Regel des Guten übertreten werden müßte, wenn man nach dem Grundſatz der Gleichheit wirkte; da entſtehen dann Colliſionen, und aus dieſen eine hypothetiſche Gerechtigkeit, welche immer dann wahre Gerechtigkeit iſt, wenn die Colliſion wahr und nothwendig iſt, und wenn die Ausnahme richtig gemacht wird. Daher entſtand das Eigenthum, daher die ganze Regierungskunſt; und aus dieſem Grundſatz iſt der Unterſchied zwiſchen Regierungs- und Juſtiz-Sachen zu beſtimmen, indem dieſe lediglich die Gleichheit, jene lediglich das Gute zum Zweck haben, und beyde fließen nur da in einander, wo der Grundſatz der Gleichheit mit dem Grundſatz des Guten collidirt. Auf dieſe Sätze läßt ſich, dünkt mich, Alles, was K. in ſeiner Ethik über die Gerechtigkeit ſagt, zurück führen, ſonen zu wählen hätte, die zwar eine oder die andere dieſer drey Eigenſchaften, aber nicht alle drey hätten, auf welche man dann am meiſten zu ſehen hätte. Z. B.: es wäre Einer ein geſchickter General, aber er wäre ſonſt ein böſer Mann und kein Freund der jetzigen Staatsverfaſſung; ein Anderer aber hätte Nichts [114] für ſich, als ſeine Liebe zum Staat und zu der Gerechtigkeit: wen ſoll man nun von Beyden wählen? Ich denke, man muß da vorher zwey Dinge unterſuchen; nämlich: welche Eigenſchaften gemeiner, und welche ſeltener zu ſeyn pflegen. So iſt bey der Wahl eines Feldherrn mehr auf ſein Kriegs-Talent, als auf ſeinen moraliſchen Werth zu ſehen. [115] Denn es giebt mehr gute Menſchen, als gute Feldherren. Bey der Wahl eines Staatswächters oder eines Verwalters des gemeinen Gutes iſt es aber umgekehrt. Denn dieſe Aemter fordern eine größere Tugend, als diejenigen, welche man gewöhnlich bey den Menſchen antrifft; die Kenntniß aber, die ſolche Aemter fordern, hat ein Jeder.

und ſie dienen zur Erklärung dieſer Stelle, welche mehrern andern zu widerſprechen ſcheint, in denen der Philoſoph weit entfernt iſt, alle Regierungsformen für gleich gerecht anzugeben. Sonderlich erklären ſie das, was in dem 4ten Abſchnitt des 3ten Buchs geſagt wird, wo A. behauptet, daß der Bürger nicht in allen Staatsformen die Menſchentugend und die Bürgertugend beobachten könne.

[114] Das Wort: **Nichts**, iſt in dem Griechiſchen nicht ausgedruckt; es iſt aber offenbar, daß man es verſtehen müſſe.

[115] A. ſagt mit Vorbedacht: **mehr**. Rom hat unter Marius, Sulla, Pompejus, Cäſar, genug erfahren, was für Folgen entſtehen, wenn man allein auf die Kriegs-Talente ſieht. Ein Staat iſt ſchon im Sinken, wenn er ſich in dem Dilemma befindet, welches A. hier anführt.

Aber, könnte man fragen, wozu braucht man noch die Tugend, wenn ein Candidat ſonſt dem Amt, das er ſucht, gewachſen, und ein Freund der Verfaſſung iſt, da er ja mit dieſen beyden Eigenſchaften doch Alles ausrichten kann, was der Vortheil des Staats verlangt? Oder muß er auch außer dem noch tugendhaft ſeyn, weil er ja, mit ſammt dieſen beyden guten Eigenſchaften, doch ſo zügellos in ſeinen Begierden ſeyn könnte, daß er, wie er mit aller ſeiner Fähigkeit und Geſchicklichkeit, und ſeiner Liebe zu ſich ſelbſt, doch ſich ſelbſt übel vorſteht, auch eben ſo gegen den Staat handle? 116)

Mit Einem Wort: Alles, was die Geſetze zum Beſten des Staats zu leiſten befehlen, das iſt zu ſeiner Erhaltung nöthig. Das Wichtigſte aber iſt immer, wie wir ſchon geſagt haben, daß derjenige Theil des Volks, der den Staat in ſeiner Verfaſſung erhalten will, ſtärker bleibe, als der, welcher das nicht will; und noch zudem das, was man nie überſehen ſoll, und was unſre von den richtigen Grundſätzen ſo weit abweichenden Staaten doch ſo oft

---

116) Die Worte: ἢ ὅτι ἐνδέχεται τοὺς τὰ δύο ταῦτα ἔχοντας ἀκρατεῖς εἶναι; ſcheinen mir verdächtig. Nach den Worten würden ſie zu überſetzen ſeyn: Oder weil es möglich iſt, daß Jemand neben dieſen beyden Eigenſchaften auch unenthaltſam ſey? Wenn man aber ſo überſetzte, ſo würde man den A. wohl großen Unſinn ſagen laſſen. Ich vermuthe, daß entweder οὐκ nach ὅτι ausgelaſſen iſt; oder man muß nach ἢ etwa δεῖσθαι αὐτῆς verſtehen. In dem erſten Fall müßte man überſetzen: Etwa, weil es nicht möglich wäre, u. ſ. w.; in dem Sinn des zweyten habe ich überſetzt. Der Uebergang auf das Folgende iſt jedoch immer hart und abgebrochen.

überſehen, die Mittelſtraße. Denn Vieles, das ſehr demokratiſch ſcheint, ſtürzt die Demokratie, ſo wie manches ſehr Oligarchiſches die Oligarchie.

Viele, die da glauben, daß die Stärke der Demokratie oder der Oligarchie nur auf Eine Art wirkſam ſeyn könne, die übertreiben die Sache, indem ſie nicht überlegen, daß z. B. eine Naſe, wenn ſie ſchon von der geraden Linie der vollkommenſten Schönheit abweicht, und mehr hinauf oder hinunter gebogen iſt, doch in manchen Geſichtern immer ſchön ſeyn kann: zieht ſie aber Einer noch weiter hinauf oder hinunter; ſo ſtört er nicht allein das Ebenmaaß, ſondern er kann endlich vollends machen, daß ſie aufhört, Naſe zu ſeyn, wegen des allzu großen Mißverhältniſſes mit den übrigen Geſichtszügen. Und ſo iſt es mit Allem, was Theil eines Ganzen iſt.

Eben dieſe Bemerkung kann man nun auch auf alle andere Staatsverfaſſungen anwenden. Die Demokratie und die Oligarchie können noch immer ganz erträglich gut ſeyn, wenn ſie gleich die Grenzen der beſten Ordnung einiger Maßen überſchreiten. Treibt man aber dieſe Abweichungen noch weiter, dann wird der Staat anfangs ſchlecht; wird aber die Sache aufs höchſte getrieben, dann fallen ſie endlich in eine völlige Anarchie, und hören auf, Staat zu ſeyn. Ein Geſetzgeber muß alſo wohl wiſſen: welche demokratiſche Grundſätze die Demokratie erhalten, welche ſie verderben; welche oligarchiſche Grundſätze die Oligarchie erhalten, welche ſie ſtürzen. Keine dieſer beyden Formen kann beſtehen ohne Reiche und ohne armes Volk; aber, ſo bald die Gleichheit des Vermögens eingeführt wird, muß dieſe Form des Staats anders werden. So bald alſo die Geſetze die Grundſätze der Form übertreiben, ſtürzen ſie den Staat.

In beyden dieſen Formen wird auch außer dem noch auf eine andere Art gefehlt: nämlich in der Demokratie, wenn die Demagogen das Volk über die Geſetze ſetzen; denn indem ſie dadurch das Volk gegen die Reichen aufhetzen, zerreißen ſie den Staat in zwey Parteyen.[117] Es ſollte aber im Gegentheil in den Demokratien immer für die Reichen, in den Oligarchien immer für die Armen am meiſten geſorgt werden, und der Eid der Oligarchen ſollte gerade umgekehrt werden. Sie ſchwören jetzt hier und da: daß ſie immer gegen das Volk ſtimmen, und dieſem, ſo viel ſie können, zuwider ſeyn wollen;[118] aber ſie ſollten vielmehr zum Grundſatz annehmen, und vorgeben, und öffentlich in ihren Eiden verſprechen: daß ſie gerecht gegen das Volk handeln wollten!

Ein höchſt wichtiges, aber nun überall vernachläſſigtes, Mittel zu Erhaltung des Staats iſt ferner, daß die Kinder von Jugend auf gleich in den Grundſätzen erzogen werden, welche die Staatsverfaſſung fordert; denn die nützlichſten Geſetze und die genaueſte Uebereinſtimmung aller Glieder des Staats zum gemeinen Beſten ſind unnütz und vergeblich, wenn nicht Alle auch, von Jugend auf, dem Sinn der Geſetze und dem Geiſt des Staats gemäß erzogen und dazu gewöhnt worden ſind: nämlich: in der Demokratie, demokratiſch zu denken und zu leben; in der Oligarchie, oligarchiſch. Denn ſo wie jeder Einzelne gern ſeinen Lüſten und ſeinen Begierden ſich hingiebt, ſo geht es auch den Staaten ſelbſt. Aber die Erziehung zum Geiſt des Staats geht gar nicht dahin, daß Jeder in der Oligarchie oder in der Demokratie thue, was den Oligarchen oder den Demokraten wohlgefällt; ſondern dahin, daß Jeder das thue, wobey die Oligarchie oder die Demokratie beſtehen kann. Jetzt pflegen in der Oligarchie die Kinder der Oligarchen in aller Sittenloſigkeit und Weichlichkeit des Wohlſtandes, die Armen aber in aller Thätigkeit und Arbeitſamkeit erzogen zu werden, ſo daß dieſe eben ſo geneigt als tüchtig gemacht werden, wie es ihnen einfällt, den Staat zu erſchüttern und in Unruhe zu bringen. In den Demokratien, zumahl in denen, welche die demokratiſchen Geſinnungen aufs höchſte treiben, reißen hingegen andere äußerſt gefährliche Gewohnheiten ein; und das kommt bloß daher, weil man ſich von der Freyheit falſche Begriffe macht. Denn der Demokratie ſcheinen dieſe zwey Dinge weſentlich: Volksgewalt und Freyheit. Sie ſagen immer: nur das iſt gerecht, was gleich iſt, und die wahre Gleichheit beſteht darin, daß geſchehe, was das Volk beſchließt. Ihre Gleichheit und ihre Freyheit ſetzen ſie aber darein, daß Jeder thue, was er will. Deßwegen lebt auch in dieſen Staaten Jeder, wie es ihm gefällt, oder, nach dem Euripides, wie es ihm einfällt. 119)

---

[117] Hier ſoll nach Einigen noch Folgendes fehlen: ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις, οἱ ὀλιγαρχικοί. Und Conring will noch mehr vermiſſen, weil er nicht ſehe, worauf das τοὐναντίον ſich beziehen ſoll, wenn nicht Etwas vorher gegangen wäre. Mich dünkt aber, dieſes Wort kann gar wohl auf die ganze vorhergehende Rede gehen, und das ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις. u. ſ. w. ſcheint mir nicht allein überflüſſig, ſondern ſogar dem Sinn nachtheilig.

[118] Ob dieſer Eid wirklich irgend wo in dieſer Geſtalt geleiſtet worden iſt, weiß ich nicht. Mir ſcheint, A. will nur den Oligarchen-Eid, ſeinem Sinn nach, dahin deuten.

119) εἰς ὃ χρῄζων. Wo und wie Euripides dieſen Ausdruck gebraucht habe, iſt mir unbekannt, auch wohl unbedeutend.

Aber das taugt nicht! Denn das iſt keine Knechtſchaft, daß man lebe, wie der Staat es fordert; vielmehr iſt das das Einzige, was den Staat erhalten kann.

Und dieſes iſt nun Alles, was über die Umwandlungen und den Untergang, und die Erhaltung und Rettung dieſer Staatsverfaſſungen im allgemeinen zu ſagen wäre.

Zehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Von dem, was die Monarchien und die Tyranneyen zu verderben pflegt.

Es iſt nun noch übrig, auch zu unterſuchen: was die Monarchien verderben und was ſie retten und erhalten kann.

Was wir bisher von den andern Staatsverfaſſungen geſagt haben, das kann auch beynahe Alles auf die Monarchien und auf die tyranniſchen Verfaſſungen angewendet werden. 120) Denn die Monarchie iſt der Ariſtokratie ähn-

---

120) Im 14ten Abſchnitt des 3ten Buchs hat A. dieſe zwey Hauptkennzeichen, durch welche die Monarchie ſich von der Tyranney unterſcheidet, angegeben: daß in jener der Monarch über freywillige Unterthanen regiere; in dieſer, der Tyrann wider den Willen derſelben: und daß jener das Beſte des Staats zum Zweck habe, dieſer ſein eignes Beſtes. Außer dem hat er aber auch bemerkt, daß, dieſes Unterſchiedes ungeachtet, dennoch die Monarchie oft an die Tyranney grenze und leicht in ſie übergehe. In dieſem Abſchnitt nimmt er deßwegen oft beyde zuſammen.

lich; die Tyranney aber einer überſpannten Demokratie oder Oligarchie. Und eben deßwegen iſt auch die Tyranney die ſchädlichſte Verfaſſung für die Unterthanen, weil ſie aus zweyen der ſchlechteſten Verfaſſungen zuſammen geſetzt iſt und alle ihre Fehler und Ausſchweifungen in ſich vereinigt. Beyde dieſe Verfaſſungen, die Monarchie und die Tyranney, ſind, ihrem entfernteſten Urſprung nach, aus ganz verſchiedenen und ſich widerſprechenden Urſachen entſprungen. Die Monarchie iſt in der Abſicht errichtet worden, daß die guten Bürger einen Schutz gegen die Gewalt des Pöbels finden mögen, und der Monarch iſt aus den guten Bürgern wegen ſeiner Vorzüge und um ſeiner Tugend willen, oder wegen ſeiner edeln Thaten, oder wegen der Vorzüge ſeines Geſchlechts beſtellt worden. Der Tyrann hingegen wird aus dem Pöbel gegen die beſſern Bürger aufgeſtellt, um den Pöbel gegen dieſe zu ſchützen. Dieſes beſtätigt die Geſchichte beyder Formen. Beynahe alle Tyrannen ſind aus Demagogen entſtanden, die ſich bloß durch ihre Verfolgung der angeſehenen Bürger das Vertrauen des Volks erworben hatten. Denn einige Tyrannen entſtanden auf dieſe Weiſe in denen Staaten, die ſich ſchon zu einem gewiſſen Wohlſtand erhoben hatten: andere entſtanden vor dieſen aus Monarchien, in welchen die Könige die Vaterſitten verließen und ſich einer deſpotiſchen Gewalt anmaßten: noch andere ſind daher entſprungen, weil irgend Einer ein wichtiges Staatsamt, zu welchem er war erwählt worden, zu lange in ſeiner Hand behielt; denn in den alten Staaten wurden dieſe Aemter ſehr lange von den nämlichen Perſonen bekleidet: andere endlich ſind aus Oligarchien entſprungen, in welchen aus den Oligarchen ein Oberhaupt zu Verwaltung des Staats in ſeiner höchſten

Stelle gewählt zu werden pflegt. Denn in allen dieſen Fällen war es dem, der ſchon königliches Anſehen oder königliche Gewalt in Händen hatte, nicht ſehr ſchwer, ſo bald er nur wollte, ſich zum Tyrannen aufzuwerfen. So hat Phidon in Argos 121) und haben Andere die königliche Gewalt, die ſie ſchon hatten, bis zur Tyranney getrieben. Eben dahin wurden die Joniſchen Tyrannen, 122) eben das

---

121) Dieſer Phidon, welcher nach Strabo, B. VIII. S. 549 und nach den Arundel. Marm. der Zehnte vom Hercules war, lebte in der achten Olympiade. Er war aus Argos gebürtig, und erhielt da die oberſte Staatswürde, wie dieſe Stelle und Plutarch, Amat. narrat., Vol. IX. p. 93. beweiſen. Sein Nahme iſt in dieſer Zeit, ſonderlich wegen der grauſamen Mittel, wodurch er Corinth in ſeine Gewalt bringen wollte, und wegen der Unterdrückung der Eleer, welchen er den Vorſitz bey den Olympiſchen Spielen raubte, übel berüchtigt. Daß die Erfindung der Münzen und eine gewiſſe Gleichſtellung des Gewichtes, das nach ſeinem Nahmen benannt wurde, ihm zugeſchrieben wird, iſt bekannt.

122) Die Aſiatiſchen Jonier, auf welche A. hier zielt, ſcheinen im Anfang entweder den Anführern der Colonien aus Codrus Geſchlecht freywillig gehorcht, oder ſelbſt ſich Könige gewählt zu haben, wie Herodot, B. I. K. 147, erzählt. Die Tyrannen, welche zu der Zeit des Darius in dieſen Griechiſchen Pflanzſtädten regierten, und nachher von dem Ariſtagoras abgeſetzt wurden, erhielten ſich nur durch Perſiſche Unterſtützung, wie die Rede des Hiſtiäus von Milet, als die Brücke über dem Iſter abgeworfen werden ſollte, beweiſt. Herod., L. IV, C. 137. Aber zwiſchen der Zeit und kurz vor Cyrus Zeiten hatten dieſe Joniſchen Städte auch ſchon Tyrannen, welche auf die vom A. hier bemerkte Weiſe zu der Regierung gelangt ſind, wie Pythagoras und Pindarus zu Epheſus, Thoas, Damaſenor und Thraſybul zu Milet, und dergleichen mehr.

hin wurde Phalaris,[123] durch die königliche Ehre, die ihnen erwieſen wurde, gebracht. So ſind endlich auch Panätius in Leontium,[124] Cypſelus in Corinth,[125] Piſiſtratus in Athen,[126] und Dionyſius zu Syracus,[127] und Mehrere durch bloße demagogiſche Künſte auf gleiche Weiſe Tyrannen ihrer Staaten geworden.

---

[123] Die Geſchichte des Phalaris iſt nicht ſehr zuverläſſig bekannt. Zu Agrigent iſt er aber, wenigſtens nach Polyän, B. I. nicht ſo wohl durch demagogiſche Künſte, als durch Gewalt und Verrätherey Herr der Stadt geworden; auch ſtand er daſelbſt vorher nicht in großen Ehren, denn er war mehr nicht als ein Pachter und Unternehmer eines Tempelbaues. Nach den unter ſeinem Nahmen bekannten, aber von Vielen für unächt geachteten Briefen, ſoll er aus der Stadt Aſtypaläa, auf einer der Cycladiſchen Inſeln dieſes Nahmens, welche nach Plinius, H. n., L. IV, C. 23. eine freye Stadt war, das iſt: welche nach ihren Geſetzen lebte, vertrieben worden ſeyn. Nachher ſoll er in Himera ſich entweder der höchſten Gewalt bemächtigt, oder doch nach ihr geſtrebt haben; allein der Dichter Steſichorus ſoll ſeine Landsleute durch die bekannte Fabel von dem Pferd und dem Menſchen gewarnt haben, wie A., Rhet., L. II, C. 20. erzählt, und erſt nach allerley fehl geſchlagenen Abſichten ſoll er die Agrigentiner überliſtet und ſich ihrer Stadt mit Gewalt bemächtigt haben.

[124] Dieſes Panätius gedenkt A. noch ein Mahl an dem Schluß dieſes Buchs, und ſagt daſelbſt, die Tyranney der Leontiner wäre aus einer Oligarchie entſtanden. Ich habe von dieſem Tyrannen keine weitere Nachricht gefunden. Der Tyrann der Leontiner, welcher in der Geſchichte des Timoleon zu Syracus vorkommt, hat Icetas, nicht Panätius geheißen. Einer der erſten Vorſteher der Leontiner wird vom Thucydides Lamis genannt. Pauſanias gedenkt auch noch eines Tyrannen dieſer Stadt, den er aber Aeneſidemon nennt. Da A. an zwey Orten den Tyrannen, auf welchen er zielt, Panätius nennt; ſo iſt wohl bey ihm keine Verwechſelung der Nahmen zu vermuthen.

[125] Die Erzählung von dem Regiments-Antritt des Cypſelus, welche Herodot dem Corinthiſchen Geſandten, B. V. K. 5, in

Die Monarchie ruht, wie wir geſagt haben, auf eben den Grundſätzen, auf welche die Ariſtokratie gebauet iſt. Denn die perſönlichen Vorzüge, entweder der Tapferkeit, oder der Geburt, oder irgend eines dem Staat wichtigen Dienſtes; oder, neben dem, die Macht irgend eines Mannes, haben dieſe Regierungsform eingeführt. Einige, welche einem Staat große Dienſte erwieſen, oder doch die Macht dazu in der Hand hatten, pflegten dieſer Ehre theilhaftig gemacht zu werden: Andere erhielten ſie, weil ſie durch ihre Siege das Volk vor der Sclaverey bewahrten, wie Codrus;[128] oder weil ſie daſſelbe von ihr befreyeten, wie

---

den Mund legt, iſt zu kurz, als daß man daraus abnehmen könnte, durch welche Künſte Cypſelus Herr von Corinth geworden iſt. Der wichtige Dienſt der Vertreibung der Bacchiaden hat ihm wohl am meiſten dazu geholfen.

126) Nämlich bey ſeiner erſten Epoche, denn die zweyte und dritte waren gewaltſamer.

127) Daß hier der ältere gemeint ſey, verſteht ſich von ſelbſt.

128) Da Codrus das Königsthum von ſeinem Vater Melanthus ererbt hatte, ſo ſcheint dieſes Beyſpiel nicht ſo ſehr treffend. Auch von dem Melanthus kann man nicht ſagen, daß er Athen vor der Sclaverey bewahrt habe, denn der Streit mit dem Xanthus betraf nur einige wenig bedeutende Anſprüche. Daß dieſe Stelle nicht auf die letzte allgemein bekannte That des Codrus gehen kann, hat ſchon Meurſius, de Reg. Att., L. III, C. 10, bemerkt. Vielleicht wurde dem Codrus nur die Regierung wegen ſeiner Siege gegen die Peloponneſer gelaſſen, deren Strabo, B. IX, S. 602, und Pauſanias, B. I, S. 95 gedenken.

Cyrus; 129) oder weil ſie den Staat erſt errichteten, oder ihn eroberten, wie die Lacedämoniſchen, 130) die Macedoniſchen 131) und die Moloſſiſchen Könige. 132) Denn die Monarchie hat die Abſicht, daß der Monarch das Volk, das er beherrſcht, und das Eigenthum deſſelben gegen alles Unrecht ſchützen ſoll; die Tyranney hingegen hat, wie wir in dem Vorigen ſchon ſagten, nie den gemeinen, ſondern nur des Tyrannen eignen Vortheil zum Zweck. Der Zweck der Tyranney iſt das, was dem Tyrannen angenehm iſt; das Schöne iſt Zweck des Monarchen! 133)

---

129) Dieſe Bemerkung ſcheint denen nicht günſtig, welche die Erzählung des Xenophon von den Thaten des ältern Cyrus für ächt halten.

130) Nämlich durch die Eroberung der Heracliden, nach welcher den beyden Söhnen des verſtorbenen Ariſtodemus und ihren Nachkommen, dem Euryſthenes und Procles, Laconien zugetheilt wurde.

131) Dieſes kann eben ſo wohl von dem Craneus, dem Stifter der Griechiſch-Macedoniſchen Monarchie, als von den Eroberungen Alexanders von Macedonien verſtanden werden.

132) Epirus und Moloſſis ſollen von dem Pyrrhus, Achills Sohn, erobert, und das leztere Land vom Moloſſus, dem Sohn des Pyrrhus, ſeinen Nahmen erhalten haben.

133) Unter dem Schönen verſteht A. hier und in ſeiner Moral immer das, was wahre Ehre bringt. Dieſer Begriff von Ehre und Schande hängt aber ab von den Sitten; A. und die meiſten Menſchen machen hingegen die Sitten abhängig von dieſem Begriff, deßwegen wird er immer ſchwankend, und ſo auch die politiſche Moral. Ich wollte hier ſtatt: das Schöne, lieber leſen: das Gute; das iſt: das, was die Unterthanen beſſer und glücklicher macht und ihnen Beyſpiele der Tugend giebt.

Deßwegen beſteht auch der Vorzug des Tyrannen vor dem Volk im Reichthum; des Monarchen Vorzug in der Ehre. Und eben deßwegen vertrauet auch dieſer ſeine Sicherheit der Wache ſeines Volks; jener ſucht Schutz bey dem Heer gemietheter Fremdlinge.

Daß nun aber die Tyranney alles das Uebel in ſich ſchließe, welches die Demokratie und die Oligarchie begleitet, iſt klar. Wie die Oligarchie, ringt ſie nach Reichthum, weil ſie bloß mit dem ihre Sicherheit und die Werkzeuge ihrer Ueppigkeit erkaufen kann: wie ſie, erlaubt ſie dem Bürger keine Waffen, weil ſie dem Bürger nicht trauet:[134] wie ſie, drückt ſie den Unterthan, treibt ihn aus dem Land und verfolgt ihn. So gleichen ſich alſo beyde!

Der Demokratie iſt die Tyranney darin ähnlich, daß ſie Alles, was angeſehen und reich iſt, immer drückt und, bald offenbar, bald im Verborgenen, zu Grund richtet. Sie treibt die Bürger dieſer Art weg, als Uebel-Geſinnte, die ſich gegen ihre Herrſchaft auflehnen und ihrer Regierung hinderlich ſind. Daher entſtehen denn die Meutereyen und heimlichen Nachſtellungen, wenn dieſe die Knechtſchaft nicht dulden, der Tyrann Alles ſich unterwerfen will. Dahin zielte der Rath, den Periander dem Thraſybul gab, als er die Aehren abhauete, wodurch er ihn erinnern wollte, daß er die vornehmſten und angeſehenſten Bürger auf die Seite ſchaffen ſollte. 135)

---

[134] Machiavelli, den ich in dem folgenden Abſchnitt noch oft anführen muß, mißbilligt in ſeinem Principe, C. 20, dieſe Tyrannen-Maxime ganz. Er ſagt ſogar, kein Tyrann habe ſie noch gebraucht. Allein die alte Geſchichte des Piſiſtratus in Athen, in Cumä, und ſo viele andere, ſelbſt die National-Verſammlung in Paris, widerlegen ihn. Dieſer Gedanke des Machiavelli beſtätigt mich noch immer mehr in der Meinung, daß er ſein Buch nur ſchrieb, um Vorſchläge zu geben, wie ganz Italien unter dem Vorſitz der Mediceer den Florentinern unterwürfig gemacht werden, und dieſe dabey ihre Freyheit erhalten ſollten; etwa nach dem Verhältniß, in welchem Italien ehemahls gegen Rom ſtand.

Wie nun aber ſchon vorhin bemerkt worden iſt, ſo können alle Monarchien aus eben den Urſachen geſtürzt werden, welche die andern Verfaſſungen zu ſtürzen pflegen: 136) wenn nämlich die Bürger entweder große Ungerechtigkeiten über ſich ergehen laſſen müſſen, oder wenn ſie den Monarchen fürchten, oder wenn ſie ihn verachten; denn das Alles empört ſie gegen ihn. Am meiſten aber

---

135) Daß A. die Rollen in dieſer bekannten Geſchichte verwechſle, iſt ſchon öfter bemerkt worden.

136) Da A. in dem vorigen ſo wohl durchaus, als in dieſem Abſchnitt beſonders, die Tyranney und die Monarchie wohl unterſcheidet, auch in der eben vorher gegangenen Betrachtung die Tyranney allein mit der Oligarchie und der ſtrengen Demokratie vergleicht; ſo hätte man erwarten ſollen, daß er entweder beyde ferner unterſcheiden, oder daß er doch hätte angeben ſollen, wie es komme, daß beyde dennoch oft aus einerley Urſachen geſtürzt werden. In der That aber geben die Urſachen, welche er anführt, ſchon von ſelbſt dieſen Grund an, und in ſo fern iſt zwiſchen der Monarchie und der Tyranney kein Unterſchied, als der, daß in jener Form dieſe Urſachen ſeltener Platz haben. Auch hat er ſchon in dem 14ten Abſchn. des 3ten Buchs bemerkt, daß einige Arten der Monarchie ſo nahe an die Tyranney grenzen, daß der Unterſchied oft kaum zu bemerken iſt.

empört ſie ein ſchimpflich-gewaltſames Unrecht,[137] und oft auch der Verdruß, wenn ſie von dem Monarchen ſich um ihr Vermögen gebracht ſehen. Dann iſt aber auch das Ende der Monarchie und der Tyranney, wie das Ende der andern Staatsverfaſſungen. Denn der Reichthum und die Herrlichkeit der Monarchen reitzen Viele, darnach zu ſtreben. In ſolchen Fällen iſt es jedoch bisweilen nur die Perſon, bisweilen die Regierungsform ſelbſt, welche ſie angreifen. Wird die Empörung durch irgend eine Gewaltthätigkeit des Monarchen veranlaßt, ſo geht ſie meiſt nur auf ſeine Perſon. Und ſo wie dieſe Veranlaſſung ſich auf mancherley Weiſe äußern kann, iſt auch die Urſache der Rache verſchieden. Wer nun aber aus Rache ſich gegen den Monarchen auflehnt, hat ſelten die Abſicht, ſich auf ſeine Stelle zu ſetzen, ſondern meiſt nur die, ſeinen Zorn an ihm auszulaſſen. So entſtand die Empörung gegen die Söhne des Piſiſtratus wegen der Beleidigung, die ſie der Schweſter des Harmodius, und auch dem Harmodius ſelbſt anthaten. Denn dieſer rächte nur ſeine Schweſter, Ariſtogiton aber rächte dieſen.[138] Eben ſo wurde eine

---

[137] ὕβρις. Die Gewaltthätigkeiten, die mit dieſem Wort bezeichnet werden, ſetzen immer etwas Schimpfliches voraus, wenn auch der Zweck nicht war, den Beleidigten zu beſchimpfen. Ich mußte auf dieſen Nebenbegriff Rückſicht nehmen, weil dieſe ὕβρις von der Beleidigung an dem Vermögen unterſchieden wird.

[138] A. folgt der Erzählung des Thucydides, B. VI. K. 54 folg. Nach dieſem wollte Hipparchus, welchen er für den jüngern Sohn des Piſiſtratus angiebt, den Harmodius, einen jungen Freund des Ariſtogiton, verführen. Harmodius klagte das ſeinem Freund, und dieſer entſchloß ſich, aus Furcht, der

Meuterey gegen den Periander, den Tyrannen der Ambracier, erregt, weil er bey einer Mahlzeit einen Knaben, den er bey ſich hatte, durch ſeinen Spott beleidigt hatte. 139) Auch Pauſanias wurde gegen den Philippus bloß dadurch aufgebracht, weil er ihm wegen einer Beleidigung des Attalus keine Genugthuung ſchaffen wollte; 140) ſo auch

---

Tyrann möchte ſeine Abſicht mit Gewalt durchſetzen, dieſen umzubringen. Aber Hipparchus war nicht weniger über den Harmodius ſelbſt aufgebracht, weil er ſich von ihm nicht wollte gewinnen laſſen. Um nun ihn dieſen ſeinen Verdruß empfinden zu laſſen, ließ er die Schweſter deſſelben bey den Panathenäen zum Tragen der Körbe beſtellen. Als aber dieſe, ſtolz auf dieſe Ehre, erſchien, wies er ſie ab, weil ſie derſelben unwürdig wäre. Nun erſt verband ſich Harmodius mit dem Ariſtogiton zum Mord des Tyrannen, und alſo vollbrachte jener die That, um ſich wegen ſeiner Schweſter, dieſer, um ſich wegen der verſuchten Entführung des Harmodius zu rächen. Plato, der auch den Hipparchus für den ältern Sohn hält, will von der Geſchichte mit der Schweſter des Harmodius Nichts wiſſen; ſondern nach ihm ſind beyde Verſchworne wegen eines jungen Menſchen, den Hipparch von ihnen abgezogen hatte, Feinde des Tyrannen, und durch den Verdruß, den ſie gegen denſelben gefaßt hatten, zu dieſer That bewogen worden. Plat. Hipparch. p. 229. Beyde Erzählungen ſind hier anzuwenden.

139) Von dieſer Geſchichte iſt ſchon in der 51ſten Anmerkung zu dieſem Buch das Nöthige bemerkt worden.

140) Pauſanias hatte vorher einen Freund des Attalus, der auch Pauſanias hieß, beſchimpft. Dieſer konnte den Schimpf nicht tragen, und ſuchte in einem Treffen den Tod, indem er ſich immer vor den König ſtellte und alle auf dieſen gerichtete Pfeile und Streiche auffing. Um den Tod dieſes Jünglings zu rächen, berief Attalus den Pauſanias zu ſich, berauſchte ihn, und gab ihn nachher ſeinen Knechten und Leuten zum Spott

Derdas gegen den Amyntas den Kleinen, weil dieſer ihm
über ſeine Jugend etwas Empfindliches ſagte; [141]) auch
der Eunuch gegen den Evagoras, den König von Cyprus,

---

dahin. Pauſanias verklagte den Attalus. Der König abe
ſchonte dieſes Mannes, den er nicht entbehren mochte noch
zu beleidigen wagte. Dagegen gab er dem Pauſanias zu eini
ger Vergütung einen angeſehenen Platz in ſeiner Leibwache. Die
ſes genügte aber dem Mann nicht: und da er einſt von einem
Sophiſten, Hermocrates, hörte, daß der ſicherſte Weg, berühm
zu werden, der wäre, wenn man einen berühmten Mann um
brächte, weil dann der Nahme des Mörders immer mit der Ge
ſchichte dieſes Mannes verbunden würde; ſo entſchloß er ſich z
dieſer That, welche ihm deſto leichter wurde, weil der Köni
um ſein Vertrauen auf ſeine Unterthanen zu beweiſen, ſein
Leibwache weit hinter ſich hatte gehen laſſen. So erzählt Di
dor, B. XVI. S. 153, dieſe Geſchichte. Plutarch ſagt, Vi
Alex., C. 10: Olympias und ſelbſt Alexander wären nich
frey von dem Verdacht geweſen, daß Pauſanias durch ſie ange
reizt werden wäre; auch ſcheint es nach ihm, daß Mehre
an der Verſchwörung Theil genommen hätten, denn er ſe
hinzu, Alexander habe eine Unterſuchung angeſtellt und di
Mitſchuldigen beſtraft.

141) Von der Geſchichte, auf welche hier gezielt wird, habe i
keine beſtimmtere Nachricht gefunden. Keiner von den wir
lichen Königen iſt auch bekannt, der unter dem Nahmen
Amyntas der Kleine, vorkäme. Ich vermuthe, der Amynta
Philipps Sohn, iſt gemeint, welcher von dem Thraciſche
König Sitalzes gegen den Perdiccas in Macedonien auf de
Thron geſetzt werden ſollte. Denn unter den Macedonier
welche es damahls mit dem Sitalzes hielten, wird auch De
das genannt, und dieſer Derdas ſoll ein Sohn des Aridäu
welchen der ältere Amyntas, Menelaus Sohn, mit der Cygnä
gezeugt hätte, geweſen ſeyn. Thucyd., L. I, C. 57, ibiqu

weil deſſen Sohn ihm ſeine Frau weggenommen hatte, welches er für eine ihm ſchimpfliche Gewaltthätigkeit anſah. 142) Oft wurden auch Monarchen wegen körperlicher

---

Schol. Was aber aus dieſem Amyntas geworden iſt, als Sitalzes von ſeinem Zug gegen Macedonien abſtand, iſt mir unbekannt. Athenäus gedenkt, B. XIII, S. 557, noch eines Derdas, deſſen Schweſter Phila ein Kebsweib des Philipp, des Vaters des Alexander, geweſen ſeyn ſoll. Es kann alſo auch dieſer und der Amyntas, der Sohn des Perdiccas, an deſſen Stelle Philipp auf den Thron ſtieg, hier gemeint worden ſeyn. Von dem Derdas, dem König von Elimea, deſſen Xenophon, Hist. Gr., L. V, C. 2, N. 38, bey der Gelegenheit des Olynthiſchen Kriegs gedenkt, und der, nach Athenäus, B. X, S. 436, bey den Olynthiern gefangen war, kann wohl eben ſo wenig die Rede ſeyn, als von der Verſchwörung der Eurydice gegen den Großvater des Alexander, die Juſtin, B. VII, K. 4, erzählt; denn dieſe Verſchwörung hatte einen andern Anlaß: und daß der Schwiegerſohn der Eurydice Derdas genannt worden wäre, iſt mir unbekannt.

142) Wolf bemerkt in ſeinen Anmerkungen über den Euagoras des Iſocrates, daß in dieſer Stelle eine Zweydeutigkeit liege, weil er nicht ſehen könne, ob Euagoras dem Sohn des Eunuchen, oder ob der Sohn des Euagoras dem Eunuchen ſelbſt, ſein Weib genommen habe. Nach der Grammatik iſt dieſe Zweydeutigkeit allerdings vorhanden; allein da der Eunuch, wenn dieſes Wort nicht ein bloßer Nahme iſt, wie es nicht ſcheint, wohl eine Frau, aber keinen Sohn gehabt haben konnte, ſo löſ't ſich doch die Frage von ſelbſt. Uebrigens iſt es zweifelhaft, wer dieſer Eunuch geweſen ſey. Diodor, B. XV, S. 39, nennt den Eunuchen: Nicocles. Es iſt aber ſchon von Palmer und Weſſeling bey dieſer Stelle aus dem Photius bemerkt worden, daß der Eunuch Thraſideus geheißen habe, und daß in dieſer Stelle des Diodor entweder, nach

Beleidigungen geſtürzt, die Andere von ihnen erlitten hatten. So ſtand Cratäus gegen den Archelaus auf, welchen er ſchon lange wegen ſeines laſterhaften Umganges mit ihm ſo ſehr haßte, daß die geringſte Veranlaſſung genug war, ihn auf das äußerſte zu treiben. Zwar gab Cratäus vor, daß er ſich bloß deßwegen gegen ihn empöre, weil er ihm, gegen ſein Verſprechen, keine von ſeinen Töchtern zur Frau hätte geben wollen: denn er hatte die älteſte, um ſich aus dem Krieg mit Sirrha und Arrhabäus zu ziehen, mit dem König von Elimea, die jüngere aber mit dem Sohn des Amyntas, um dieſen, zumahl da er von der Cleopatra entſprungen war, ſich geneigter zu machen, vermählt. Dieſes war alſo zwar der Vorwand, allein es war doch in der That nur ſein alter Groll, welcher ihn dahin gebracht hat. Mit dieſem empörte ſich zugleich Hellanocrates von Lariſſa aus eben dieſer Urſache. Denn nachdem der König ihn eine Zeit lang um ſich gehabt, nachher aber ihn wieder verſtoßen hatte, und ihm ſein Wort, daß er ihn wieder zu ſich nehmen wolle, nicht halten wollte, glaubte er, daß der König nicht aus Liebe, ſondern nur um ihn zu beſchimpfen, in der vorigen Zeit mit ihm ge-

---

Palmers Vermuthung, zu leſen ſey: Nicocles und der Eunuch, oder daß, da nach der Rede des Iſocrates von dem Nicocles, dem Sohn des Euagoras, ein ſolches Verbrechen kaum denkbar iſt, wie Simſon, Chron. ad 3631, vermuthet, ein ἐπεὶ nach Nicocles einzuſchieben, und nach βασιλέα das καὶ wegzulaſſen ſey; wonach die Stelle im Diodor etwa ſo lauten würde: Indeſſen hat Nicocles, als der Eunuch den Euagoras durch Verrätherey ermordet hatte, das Königreich in Salamis erhalten.

lebt habe. [143] So haben auch Paron und Heraclides, die Aenier, den Cotys umgebracht, um ihren Vater zu rächen. Auch Adamas iſt vom Cotys bloß deßwegen abgefallen, weil er glaubte, daß der König ihn in ſeinen Jünglingsjahren bloß, um ihn zu beſchimpfen, habe verſchneiden laſſen. 144) Andere haben wegen ſchimpflicher Leibesſtrafe

---

[143] Der Nahme dieſes Cratäus wird auf verſchiedene Weiſe geſchrieben, auch iſt dieſe Geſchichte ſelbſt nicht ganz klar. Archelaus war ein Sohn des Perdiccas, das iſt keinem Zweifel unterworfen, denn Thucydides nennt ihn ſo, B. IV. K. 83: aber nach Plato, im Gorgias, p. 471 Ed. Serr., ſoll er von dem König Perdiccas mit einer Sclavinn des Alcetas, ſeines Bruders, erzeugt worden ſeyn. Da er durch viele Grauſamkeiten, ohne alles Recht, zu der Regierung gekommen ſeyn ſoll, wie Plato ebenfalls, Alcib. ſec., p. 141, erzählt; ſo iſt es wohl wahrſcheinlich, daß er in viele Kriege verwickelt war, und daß er deßwegen ſeine eine Tochter dem König von Elimea, einem kleinen Lande, oder nur einer Stadt, in Macedonien oder Epirus, gegeben hat, welche, ſo wie Lynceſta, wo Arrhabäus ſeinen kleinen Staat hatte, mit dem König Perdiccas in einem ungleichen Bündniß ſtand, aber ſchon zu Perdiccas Zeiten von Macedonien abgefallen war. Thucyd., L. II. C. 99; Strabo, L. VII, p. 503. Die jüngere Tochter des Archelaus ſcheint wohl mit dem Sohn eben des Amyntas verheurathet worden zu ſeyn, deſſen in der vorher gehenden 141ſten Anmerkung zuerſt gedacht worden iſt. Ich vermuthe, daß entweder hier Ἴῤῥα ſtatt Σίῤῥα, oder im Strabo, am a. O., Σίῤῥα zu leſen iſt, denn daſelbſt wird Ἴῤῥα für eine Tochter des Arrhabäus ausgegeben. Nach eben dieſer Stelle wäre Arrhabäus des Perdiccas Urgroßvater geweſen. Wenn alſo nicht ſein Nachfolger eben dieſen Nahmen gehabt hat, ſo müßte er zu Archelaus Zeit ſchon ſehr alt geweſen ſeyn. Nach Diodor, B. XIV. S. 671, ſoll Cratäus den Archelaus nur zufällig auf der Jagd umgebracht haben. Allein die angeführten Stellen des Plato, und Plutarch, Amat., p. 79, beſtätigen das Zeugniß des Ariſtoteles. Wer Hellanocrates war, iſt unbekannt. Da jedoch Cratäus wenigſtens etliche Tage lang ſich bey der Regierung erhalten haben

---

ſoll; ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß er Gehülfen gehabt haben müſſe. Dieſes Archelaus gedenkt A. gleich noch ein Mahl.

144) Dieſer Thraciſche König Cotys lebte zu den Zeiten des Iphicrates, deſſen Schwiegervater oder Schwager er geweſen ſeyn mag. Er wurde in den erſtern Jahren des Königs Philipp von Macedonien umgebracht, denn dieſer bemächtigte ſich ſeines Reichs, da die Söhne des Cotys ihn zum Schiedsrichter zwiſchen ſich ſetzten. Iuſtin., L. VIII, C. 3. Demoſthenes ſpricht in ſeiner Rede gegen den Ariſtocrates viel von ihm, er nennt aber da den einen ſeiner Mörder Python, S. 659 und durchaus in der ganzen Rede, den andern nennt er auch Heraclides. Eben ſo nennt Diogenes Laertius, B. III, Segm. 46, Beyde unter den Schülern des Plato, nur ſchreibt er den Nahmen des Erſtern: Bithon. Auch Plutarch gedenkt ihrer, adv. Calot., Vol. X. p. 629. Da keiner von allen dieſen Schriftſtellern einen Baron unter den Mördern des Cotys nennt, ſo ſcheint dieſer Nahme hier nicht richtig. Doch iſt es möglich genug, daß Mehrere an dieſer Verſchwörung Theil gehabt haben. Die Urſache derſelben, welche A. anführt, giebt keiner dieſer Schriftſteller an; daß aber Cotys ein grauſamer Tyrann war, iſt bekannt genug. Des Adamas, der von ihm abgefallen ſeyn ſoll, wird auch in keinem der mir bekannten Schriftſteller gedacht. Demoſthenes nennt, in der angeführten Rede, einen Miltocydes, der von dem Cotys abtrünnig geworden wäre; er führt aber auch die Urſache, warum er dem Cotys untreu geworden iſt, nicht an, ſondern ſagt nur, daß derſelbe ein Freund der Athenienſer geweſen wäre. S. 676. Aenier werden übrigens die Mörder des Cotys genannt, von Aenea, einer Stadt in Thracien, welche nachher von dem Caſſander zu Theſſalonich gezogen worden iſt. Strabo Exc. ex L. VII, p. 510. Ob

mit Schlägen, die ſie leiden mußten, um ihre Schmach zu rächen, die Könige bisweilen gemordet, bisweilen feindlich angegriffen. Und das haben oft ſogar ihre erſten Diener und nächſten Gewaltigen gethan. So haben in Mitylene Megacles und ſeine Freunde die Pentaliden, welche mit Keulen herum zu gehen, und wer ihnen begegnete, damit zu ſchlagen pflegten, umgebracht. [145] So hat auch nachher Smerdes den Penthilus, der ihn hatte ſchlagen laſſen, und deſſen Frau ihn hinaus geworfen hatte, ermordet. [146] Auch wurde Decamnichus bloß deßwegen der Anführer der

---

übrigens Kenier oder Keneier zu leſen iſt, möchte wohl nicht wichtig ſeyn.

145) Ich glaube, daß ſtatt: Pentaliden, Penthiliden zu leſen iſt. Die Inſel Lesbos ſoll nämlich, nach Strabo, B. XIII. im Anfang, und nach Pauſanias, B. III. S. 207, vom Penthilus, einem Sohn des Oreſt, wieder bevölkert worden ſeyn. Die Penthiliden ſcheinen mir alſo übermüthige Nachkommen der königlichen Familie geweſen zu ſeyn, welche Megacles aus dem Weg geſchafft hat; wenigſtens habe ich keine nähere Nachricht von der Geſchichte, deren A. hier gedenkt, aufgefunden. Man braucht vielleicht auch nicht einmahl ſo weit bis zu den erſten Stiftern der Lesbiſchen Colonie hinauf zu ſteigen, denn noch zu Pittacus Zeiten lebte ein Penthilus in Mitylene, der von den Vornehmſten war, und deſſen Tochter Pittacus geheurathet hatte. Diog. Laërt., L. I, Segm. 81. Es können alſo auch die Söhne von dieſem geweſen ſeyn, welche Megacles erſchlagen hat.

146) Dieſer Penthilus ſcheint mir auch ein Nachkomme des Penthilus, deſſen in der vorigen Anmerkung gedacht worden iſt, zu ſeyn, indem A. beyde Geſchichten der Zeit nach verbindet, und bey der letztern das Land, in welchem ſie vorgefallen iſt, nicht nennt. Alle die Tyrannen, welche Lesbos und Mitylene bis zu Pittacus Zeiten beunruhigten, ſind wahrſcheinlich aus die-

Verſchwörung gegen den Archelaus, weil dieſer ihn dem Euripides, dem Dichter, übergeben hatte, welcher den Vorwurf, daß er einen übeln Athem hätte, an dieſem mit Schlägen rächte.[147] Auch ſo haben noch Viele aus ähnlichen Urſachen entweder die Könige gemordet oder doch Verſchwörungen angeſponnen.

Auch die Furcht vor den Königen hat viel Verſchwörungen veranlaßt, denn dieſe habe ich vorhin unter den Urſachen der Empörungen und Meutereyen in allen Verfaſſungen, und ſo auch in der Monarchie, angeführt. So hat Artabanus den Xerxes umgebracht, weil er befürchtete, er möchte darüber geſtraft werden, daß er, gegen den Befehl des Königs, den Darius nicht an das Kreuz habe ſchlagen laſſen, ſondern in der Hoffnung, der König werde dem

---

ſer Familie geweſen. Nähere Nachrichten von dem Vorfall mit dieſem Smerdes habe ich nicht gefunden.

[147] Da Barneſius, in Vit. Eurip., §. 30., am Ende, alle die Negatores nennt, welche dieſe Geſchichte glauben; ſo will ich ſie gern auf ſich beruhen laſſen. Die Antwort, welche Stobäus dem Euripides in den Mund legt, iſt allerdings auch witziger als die Rache, welche der Dichter, nach Ariſtoteles, genommen haben ſoll. Es kann ſeyn, ſoll er geſagt haben, daß ich übel aus dem Mund rieche, denn ich laſſe da ſo Vieles verfaulen, das ſich nicht zu ſagen ziemt. Stob. Serm., XXXIX. Der Gegenbeweis aber, mit welchem Barneſius den A. widerlegt, kann nur durch die Liebe, welche der Dichter uns abzwingt, ein Gewicht haben. Er ſagt nämlich, Archelaus wäre erſt ſechs Jahre nach dem Euripides umgebracht worden; allein A. ſagt auch nicht, daß die Rache auf der Stelle genommen worden wäre, ſondern nur, daß ſie den Beleidigten gereizt habe, ſich zum Haupt der Verſchwörung aufzuwerfen.

Darius vergeben, und dieſen über der Tafel ertheilten Befehl vergeſſen, ſeiner verſchont habe. 148)

Auch wenn der Monarch in Verachtung fällt, entſtehen oft ſolche Empörungen. So wurde Sardanapal geſtürzt, als einer ſeiner Leute ihn unter den Frauen am Rocken ſpinnen ſah, wenn anders dieſe alte Mähre wahr iſt. Iſt ſie aber auch nur eine Erdichtung; ſo giebt es doch noch andere wahre Beyſpiele dieſer Art, dergleichen Dionyſius der jüngere eins giebt, welchen Dion bloß deßwegen anzugreifen wagte, weil er ihn verachtete, und weil er wußte, daß ihn nicht allein ſeine eignen Unterthanen ſelbſt verachteten, ſondern auch, daß er in einem unaufhörlichen Taumel der Trunkenheit lebte. Auch iſt es im Grund Nichts als Verachtung, wenn die Freunde der Monarchen ſolche Verſchwörungen anfangen; denn ſie glauben, er ſehe ihre Abſichten nicht wegen ſeines Zutrauens auf ſie. Auch die, welche ſich an die Stelle des Monarchen ſetzen zu können hoffen, werden auf gewiſſe Art bloß durch Verachtung zu ſolchen Unternehmungen ermuntert. Denn im Gefühl ihrer eignen Stärke verachten ſie die Gefahr, und entſchlie-

---

148) Woher A. dieſe Nachricht genommen hat, iſt mir unbekannt. Diodor, B. XI. S. 456, und Cteſias, in Exc. Perſicis, §. 29. erzählen die Geſchichte der Ermordung ganz anders. Nach Beyden war Artabanus ſo weit entfernt, des Darius zu ſchonen, daß er vielmehr den Artaxerxes überredete, dieſer Darius habe den König ermordet, und ihn durch dieſe Verläumdung reizte, den Darius umzubringen. Eben ſo erzählt Juſtinus die Geſchichte, nach dem Trogus, B. III. K. 1. Man wird bisweilen gereizt, zu vermuthen, daß A. nicht ſo wohl ſeine Reflexionen der Geſchichte, als die Geſchichten den Reflexionen anzupaſſen ſuche.

ſen ſich leichter, ſolche Dinge zu wagen. So haben viel Heerführer der Könige dergleichen Thaten gewagt, weil ſie bey der Gewalt, die ihnen ihre Stellen gab, wenig Gefahr vor Augen ſahen. Das war der Fall des Aſtyages bey dem Cyrus; denn dieſer verachtete die Lebensart ſeines Großvaters und ſeine Macht, weil ſeine Truppen in Trägheit dahin lebten und er ſelbſt in lauter Schwelgerey und Ueppigkeit ſeine Zeit zubrachte. 149) Eben das that Seuthes, der Thracier, gegen den König Amedocus, deſſen General er war. 150)

149) Wenn dieſes Beyſpiel paſſen ſoll, ſo muß man wohl ſtatt: Cyrus, Harpagus leſen. Denn nach der Erzählung des Herodot und der andern Geſchichtſchreiber konnte Cyrus kein Anführer der Armee des Aſtyages ſeyn, und nach Xenophons Erzählung hat er den König nicht geſtürzt.

150) Mäſadis, des Seuthes Vater, war ſelbſt einer der kleinen Thraciſchen Könige, hatte aber ſein kleines Reich verloren, und Seuthes wurde an dem Hof eines andern Thraciſchen Königs, Medocus, oder Amedocus, erzogen, Von dieſem bat er ſich, weil er nicht auf fremde Koſten leben mochte, einige Truppen aus, mit welchen er vom Raub lebte, und unter dem Beyſtand der Griechen, die unter Xenophon zurück kamen, die benachbarten Völker bekriegte. Xenoph. Exped. Gr., L. VII, C. 3. Iphicrates ſetzte ihn wieder in ſein Reich ein, ſo daß Amedocus Odryſien, Seuthes die Küſte von Thracien inne hatte. Corn. Nep. Iphicr., C. 2; Xen. Hiſt. Gr., L. IV, C. 8. Beyde Könige entzweyeten ſich aber nachher und wurden vom Thraſybul wieder verſöhnt. Xen. Hiſt. Gr., c. l. Ob nun bey dieſer Gelegenheit ein Umſtand ſich ereignet hat, der dem A. Gelegenheit gegeben hat, dieſes Beyſpiel anzuführen, weiß ich nicht. Vielleicht zielt er nur darauf, daß Amedocus anfangs dem Seuthes Soldaten geliehen habe, vielleicht aber hat er auch hier der Geſchichte eine ihm gefällige Wendung gegeben.

Andere hatten außer der Verachtung auch noch eigennützige Abſichten, wie Mithridat gegen den Ariobarzanes. 151) Dieſe Urſachen reitzen insbeſondere diejenigen zu ſolchen Thaten, welche von Natur trotzig ſind und wegen ihrer Kriegsthaten bey ihren Heeren in großem Anſehen ſtehen. Denn Tapferkeit, die Gewalt in der Hand hat, iſt trotzig; und da beydes dergleichen Leute leicht übermüthig macht, ſo werden ſie zu Empörungen geneigt.

Außer den Urſachen der Empörungen in der Monarchie, die vorhin angeführt worden ſind, werden ſie oft auch bloß durch die Ruhmbegierde veranlaßt. Denn wenn Andere um

---

Warum Sylburg Amadocus ſchreibt, da doch alle Geſchichtſchreiber Amedocus ſagen, ſehe ich nicht.

151) Xenophon gedenkt in der Cyropädie, B. VIII, Abſchn. 8, N. 4, eines Mithridat, der ſeinem Vater den Ariobarzanes verrathen hat, er giebt aber keine nähere Nachricht von dieſer Geſchichte; und ſollte A. auf ſie gezielt haben, ſo hätte man erwarten ſollen, daß er des Familienbandes zwiſchen Vater und Sohn erwähnt haben würde. Vielleicht eben der Mithridat wurde nachher von einem Ariobarzanes, dem Statthalter von Phrygien, geſtürzt; und da dieſer eben der Mithridat war, deſſen ich in der 75ſten Anmerkung gedacht habe, ſo verdiente er, ſelbſt nach der Hofweisheit, die Verachtung. Allein wollte A. von dieſer Geſchichte reden, ſo hat er die Rollen verwechſelt. Dieſer letzte Ariobarzanes regierte lange, und ihm folgte ein anderer Mithridat. Diod. Sic., L. XV, p. 73; L. XVI, p. 151. Ob aber dieſer durch Verrätherey umgekommen iſt, weiß ich nicht. Mit dem Ariobarzanes, deſſen Xenophon gedenkt, kann er nicht verwechſelt werden, denn er regierte noch zwanzig Jahre nach Xenophons Tod. Vielleicht giebt Vaillant in Hiſt. Reg. Ponti mehrere Nachrichten, die hierher gehören, an; ich habe dieſes Buch aber nicht bey der Hand.

des Vortheils oder um des Glanzes des königlichen Standes willen Empörungen und Verſchwörungen anfangen, ſo hat dieſes Alles für die Ruhmgierigen keinen Reitz, um ſich deßwegen in dergleichen Gefahren zu ſtürzen. Sie entſchließen ſich zu ſolchen Unternehmungen, wie ſie ſich zu andern großen Thaten, wodurch ſie Ruhm erwerben können, entſchließen, und ſtürzen die Thronen, nicht, um ſich neue zu erbauen, ſondern um ihre Nahmen mit Ehre zu krönen. Dergleichen Leute findet man nun zwar freylich nicht viel; denn wer das wagt, der muß ſich zugleich entſchließen, zu ſiegen oder zu ſterben. Sie müſſen denken wie Dion; und Wenige denken ſo. Dion griff den Tyrannen nur mit wenig Truppen an: Denn, ſagte er, mir wird es genug ſeyn, zu gehen, ſo weit ich kann! Und ſollte ich gleich bey dem erſten Schritt fallen, ſo wird auch dann noch mein Tod glorreich ſeyn! 152)

Von außen her wird die Tyranney eben ſo geſtürzt, wie jede andere Regierungsform auch. Ein Mahl durch einen andern mächtigen Staat, deſſen Staatsform der Tyranney ſelbſt entgegen ſteht. Ein ſolcher Staat will die Tyranney ſtürzen, denn das iſt eine natürliche Folge, weil beyde Verfaſſungen einander widerſprechen. Weil nun der Staat das kann, ſo thut er es auch; denn Alle thun, was

---

152) Dieſes iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob Dion bloß der Ehre wegen den Dionyſius geſtürzt habe, denn Plutarch geſteht ſelbſt, in der Parallele des Dion und Brutus, daß Dion den Zug gegen den Dionyſius wegen des Unrechts, das er ſelbſt von dem Tyrannen erlitten hätte, unternommen habe. A. führt nur dieſe Worte des Dion an, um die Geſinnungen derjenigen zu bezeichnen, welche ſolche Thaten um der Ehre willen wagen.

ſie können und wollen! Einander zuwider ſind ſich aber die Tyranney und die Demokratie, obgleich nur ſo, wie, nach Heſiodus, der Töpfer dem Töpfer zuwider iſt. Denn die aufs äußerſte getriebene Demokratie iſt ſelbſt eine Tyranney.

2. Die Monarchie und die Ariſtokratie ſind ſich aber einander zuwider, weil ihre Staatsgrundſätze ſich nicht mit einander vertragen können. Deßwegen haben die Lacedämonier die meiſten Tyrannen aufgehoben. So auch die Syracuſaner, ſo lange ihr Staat wohl eingerichtet war. 153)

Ferner wird die Tyranney aus Urſachen, die in ihr ſelbſt liegen, geſtürzt, wenn diejenigen, welche unter ihr ſtehen, ſich empören; wie Syracus ehemahls unter dem Gelon, und neuerlich unter dem Dionyſius: unter der Familie des Gelon nämlich, als Thraſybul, Hierons Bruder, bey Gelons Sohn ſich einzuſchmeicheln wußte, und denſelben nachher zur Schwelgerey und Ueppigkeit verführte, um ſich ſelbſt auf den Thron zu ſetzen. Da verſchworen ſich

---

153) Dieſes Raiſonnement des A. ſcheint mir unrichtig. Daraus, daß ein Staat eine andere Regierungsform hat, als ſein Nachbar, folgt auf keine Weiſe, daß derſelbe auch geneigt ſeyn werde, einem ſolchen Staat ſeine eigne Form aufzudringen. Was zu unſrer Zeit die Franzoſen gethan haben, hatte ganz andere Abſichten. Eben ſie haben aber immer die Schweiz, haben immer die Nord-Americaner vertheidigt, würden ſelbſt Pohlen in Schutz genommen haben, wenn ſie es vermocht hätten. Selbſt in den ältern Zeiten, als man noch mehr leidenſchaftliche als politiſche Kriege führte, haben Lacedämon und Athen, nicht aus Haß gegen eine andere Regierungsart, ſondern aus politiſchen Abſichten, die Staaten nach ihrem eignen Muſter umgeformt.

zwar anfangs die Anhänger des Gelon, nicht ſo wohl die Tyranney ſelbſt aufzuheben, als nur den Thraſybul aus dem Weg zu räumen, aber ihre Mitverſchwornen jagten am Ende doch die Tyrannen alle weg, als ſich eine ſchickliche Gelegenheit ereignete. 154) Dion aber, ein naher Anverwandter des Dionyſius, war zwar ſo glücklich, daß er unter dem Beyſtand des Volks den Tyrannen mit Gewalt vertreiben konnte; aber er kam doch endlich ſelbſt um.

Zwey Urſachen ſind es, welche alle Verſchwörungen gegen die Tyrannen veranlaſſen: der Haß oder die Verachtung. Das Eine, den Haß, verdient der Tyrann; aber die Verachtung, in welche die Perſon des Tyrannen fällt, ſtürzt die meiſten.

Dieſes iſt daher abzunehmen, weil die erſten Stifter der Tyranneyen ſich auch meiſtens zu behaupten im Stand ſind. Aber ihre Erben werden gewöhnlich alle bald geſtürzt; denn dieſe leben dann faſt immer ſchwelgeriſch und fallen

---

154) Ich erinnere mich nicht, in irgend einem Schriftſteller geleſen zu haben, daß Gelon einen Sohn hinterlaſſen hätte, der nach demſelben oder nach dem Hiero hätte regieren können. Vielmehr iſt es höchſt unwahrſcheinlich, daß Gelon die Regierung ſeinem Bruder hätte überlaſſen ſollen, wenn er ſelbſt einen Sohn gehabt hätte. Hiero hingegen hat allerdings einen Sohn gehabt, welcher Diomenes geheißen hat. Und iſt die Geſchichte, deren A. hier gedenkt, wahr; ſo iſt ſie wohl von dieſem Sohn des Hiero, der nach ſeinem Vater hätte regieren ſollen, zu verſtehen. Caſaubonus hat in ſeinen Anmerkungen zum Dionyſius von Halicarnaß, Ant. Rom., L. VII, Not. n, einen ganzen Stammbaum der Familie des Gelon gegeben, in welchem er keinen Sohn des Gelon anführt, ob er gleich dieſer Stelle des Ariſtoteles daſelbſt gedenkt. Thraſybuls Grauſamkeit und ſchlechte Regierung ſind übrigens bekannt genug.

in Verachtung, ſo daß ſie überall denen, die ſie ſtürzen wollen, die offenſten Blößen geben.

Zu dem Haß, der die Tyrannen ſtürzen hilft, kann man auch den Zorn rechnen; denn beyde treiben oft zu einerley Thaten. Ja, der Zorn iſt auch in ſich oft wirkſamer und thätiger als der Haß; denn als Leidenſchaft, die ohne Ueberlegung iſt, treibt er lebendiger an und ſpannt die Kräfte ſtärker.

Den Zorn erregt gewöhnlich irgend ein erlittenes Unrecht, wie der Fall der Söhne des Piſiſtratus und Anderer beweiſ't; aber der Haß allein iſt mehr einer Ueberlegung fähig. 155) Denn bey dem Zorn iſt immer auch eine Empfindung eines Verdruſſes, und das erſchwert alles Nachdenken; aber der bloße Haß iſt ohne dieſe Empfindung.

Was, überhaupt geſagt, den Sturz der äußerſten Oligarchie und den Fall der aufs höchſte geſpannten Demokratie verurſacht, eben das kann man alſo auch für die Urſache des Unterganges der Tyranneyen anſehen; denn jene ſind eigentlich unter Mehrere vertheilte Tyranneyen.

Die Monarchien werden ſelten durch Urſachen, die außer ihnen liegen, geſtürzt, und deßwegen dauern ſie länger; aber in ihnen ſelbſt liegen meiſtens die Urſachen ihres

---

155) Ἀλλὰ μᾶλλον τὸ μῖσος. Gewöhnlich pflegt man dieſe Stelle wörtlich ſo zu überſetzen: Aber mehr der Haß. Dieſes hängt aber weder mit dem Vorher-gehenden noch mit dem Folgenden zuſammen. Ich glaube, daß dieſe Worte auf das χρῆσθαι λογισμῷ Bezug haben, und Alles, was dazwiſchen ſteht, wie eine Parentheſe anzuſehen iſt. Alsdann hängt dieſe richtige Bemerkung beſſer zuſammen. In dieſem Sinn habe ich überſetzt.

Unterganges. Eine dieſer Urſachen iſt, wenn die Diener des Monarchen ſich empören; eine andere, wenn die Könige ſich mehr zur Tyranney verleiten laſſen, und ſich eines größern Rechts und größerer Gewalt anmaßen, als ihnen die Geſetze geben.

Ein eigentliches, wahres, Königsthum giebt es aber zu unſern Zeiten nicht mehr; und giebt es noch eins, ſo iſt es mehr Monarchie oder Tyranney.[156] Denn das eigentliche Königsthum iſt eine Regierung über Freywillige, welche die größte Gewalt im Staat enthält. Nun ſind aber in jedem Staat ſo Viele, die auf gleicher Linie ſtehen, und unter welchen Keiner ſo ſehr hervor ragt oder ſo alle Vollkommenheiten in ſich einſchließt, daß er von Allen allein der Größe und der Würde der Herrſchaft würdig gehalten werden ſollte. Die Unterwerfung geſchieht alſo nicht mehr freywillig. Muß nun aber dieſe Herrſchaft ſich durch Gewalt oder Liſt erhalten, dann ſcheint ſie ſchon eine Tyranney zu ſeyn. Die Monarchien, welche durch die Geſchlechtsfolge vererbt werden, haben, außer dem, was bereits angeführt worden iſt, auch deßwegen einen Grund ihres Unterganges in ſich, weil in den Familien oft viel verächtliche Menſchen zur Regierung kommen; und dann auch deßwegen, weil Manche, ob ſie gleich die Gewalt, welche die Tyranney giebt, nicht haben, ſondern nur den Vorzug des Aeußern, das die Königswürde giebt, beſitzen, doch hart und gewaltthätig mit ihren Unterthanen verfahren. In dieſem Fall nun iſt die Monarchie bald an ihrem Ende, denn ſie hört auf, Monarchie zu ſeyn, ſo bald die Unterthanen nicht mehr freywillig gehorchen. Der Tyrann kann aber auch wider ihren Willen herrſchen.

---

[156] Dieſe Bemerkung und Alles, was folgt, ſcheint noch einen dritten Unterſchied der Herrſchaft eines Einzigen anzudeuten, nämlich das Königsthum, welches hier offenbar von der Monarchie und der Tyranney unterſchieden wird, und zwar dergeſtalt, daß der Monarchie ihr Haupt-Character der Herrſchaft über Freywillige entzogen, oder doch derſelbe ſchwankend gemacht wird.

Sollte der Philoſoph hier auf die Könige aus den Heldenzeiten, deren er in dem 14ten Abſchnitt des 3ten Buchs gedachte, zielen, und auf die Bemerkung, die er in dem 15ten Abſchnitt eben deſſelben Buchs macht, daß in dieſen Heldenzeiten die Wahl unter denen, welche regieren könnten, zu geringe geweſen wäre; ſo hat er vergeſſen, daß er dieſe Könige doch an dieſer Stelle von den Monarchen nicht unterſcheidet, ſie alſo auch nun nicht von ihnen hätte unterſcheiden ſollen. Hat er aber, wie ich eher glaube, den idealiſirten König im Sinn gehabt, deſſen er am Schluß des 17ten Abſchn. des 3ten Buchs gedacht hat; ſo iſt wohl kein Zeitalter geweſen, in welchem es ein ſolches Königsthum gegeben hätte, welches von einer ſichtbaren Theokratie nicht zu unterſcheiden ſeyn würde. Und auch dann würde er ein ſolches Königsthum nicht von der Monarchie unterſcheiden können, wie er daſſelbe in der Ethik, in der Stelle, welche ich in der 47ſten Anmerkung zum 3ten Buch angeführt habe, angegeben hat. Der ganze Schluß dieſes Abſchnitts ſcheint mir alſo ſehr fehlerhaft, vielleicht unächt.

Durch dieſe und durch dieſen ähnliche Urſachen gehen die Monarchien zu Grunde.

Eilfter Abſchnitt.

Inhalt.

Von den Mitteln, die Monarchie und die Tyranney zu erhalten.

Die Monarchien werden im allgemeinen, wie ſich von ſelbſt verſteht, aufrecht erhalten, wenn man das Gegentheil von dem thut, was ſie ſtürzt. [157]) Insbeſondere aber erhält ſie die Mäßigkeit; denn je geringer die Gewalt der Monarchie iſt, deſto dauerhafter muß ſie ſeyn. Der Mo-

---

[157]) Schwerlich wird Jemand, wer dieſen Abſchnitt lieſ't, und nur ein Mahl in den Principe des Machiavelli geblickt hat, die Uebereinſtimmung deſſelben mit dieſem berüchtigten Buch verkennen. Conring will, in ſeiner Ueberſetzung des Principe, eben durch dieſe Bemerkung den Italiäniſchen Politiker vertheidigen, und in ſeiner Einleitung in die Politik des Ariſt., im 3ten Kapitel, beſchuldigt er den Machiavelli, wie ich glaube, nicht mit Unrecht, eines Plagiats, indem er alle ſeine Tyrannen-Maximen aus dem Ariſtoteles genommen und dieſen kaum ein oder zwey Mahl genannt habe. Der Italiäner, fährt Conring fort, wäre aber darin ſchlimmer, weil er ſeine Maximen allen Fürſten, Ariſtoteles nur den Tyrannen empfehle. Die Beſchuldigung des Plagiats iſt im Grund Entſchuldigung. Sie beweiſ't, daß wenigſtens Machiavelli nicht Erfinder ſeiner oft ſchlechten, oft unedeln, ſehr oft abſcheulichen Grundſätze war. Wird nun aber der Italiäner entſchuldigt; wer wird den Ariſtoteles vertheidigen, an dem alsdann der Vorwurf hängen bleibt, daß er, die Tyrannen-Künſte ſyſtematiſch zu lehren, erfunden habe? Mir ſcheint, Beyde, Ariſtoteles und Machiavelli, ſind in den ſo vielen Schriftſtellern gemeinen Fehler der Indiscretion gefallen. Sie glaubten, da die Menſchen ſchon für ſich ſo vieles Böſe treiben, ſo ſchade es wohl Nichts, wenn man dieſes auch pragmatiſch darlege. Daß Ariſtoteles der monarchiſchen Form ungünſtig

---

war und die Tyranney tödtlich haßte, iſt wohl kein Zweifel. Seine Abſicht war alſo gewiß nicht, Tyrannen-Künſte zu lehren, ſondern er glaubte nur, weil er ſich in dem erſten Abſchnitt des 4ten Buchs die Pflicht aufgelegt hatte, das, was allen Staatsformen zukomme, anzugeben, ſo müſſe er dieſe Methode auch in Rückſicht auf die Tyranney befolgen. Und daß Machiavelli eben dieſe ſchriftſtelleriſche Unenthaltſamkeit hatte, beweiſ't das 6te Kapitel des 3ten Buchs der Republik, wo er eben ſo mühſam Lehren giebt, wie man Verſchwörungen anlegen ſoll, als er die Tyrannen lehrte, wie ſie denſelben entgehen ſollten. Mit dem Allen iſt der Fall des Italiäners doch etwas ſchlimmer. Wenn man das letzte Kapitel des Principe lieſ't; ſo kann man ſich beynahe, wie ich vorhin in der 134ſten Anmerkung ſagte, nicht erwehren, zu vermuthen, daß Machiavelli die Mediceer anreitzen wollte, durch welche Mittel es wäre, ſich der Herrſchaft von Italien zu bemächtigen und die Ausländer zu vertreiben. Dieſe Vermuthung wird noch mehr beſtätigt durch das, was Machiavelli im 9ten Kapitel des erſten Buchs der Republik zu Vertheidigung des Brudermordes des Romulus, und zu Beſtätigung des Grundſatzes ſagt, daß, wer einen Staat beſſern will, Alleinherr ſeyn müſſe. Kein weiſer Mann, ſagt er da, wird außerordentliche Handlungen tadeln, wenn ſie zu beſſerer Einrichtung eines Staats verübt werden, u. ſ. w. Seine Verehrung des Brutus, die kleine Folter, die er ausſtehen mußte, weil die Mediceer glaubten, er hätte an der Verſchwörung gegen ſie Theil genommen, und ſo manche ſchöne Erklärung für die Freyheit in ſeinen Büchern von der Republik, beweiſen, dünkt mich, nur ſo viel, daß, wenn er die Wahl gehabt hätte, einen Staat zu bilden, er keine Tyranney gewählt haben würde. Aber die Schilderung, die er von den Menſchen ſeiner Zeit, und ſonderlich von den Italiänern, ſo wohl im Principe als in der Republik, macht, und ſein Raiſonnement im 18ten Kapinarch iſt alsdann weniger im Stand, ſich einer deſpotiſchen Uebermacht anzumaßen, ſeine Sitten bleiben mehr in

tel des erſten Buchs der Republik über die Mittel, einen verdorbenen Staat zu beſſern, überzeugen mich, daß er für dieſes Zeitalter in Italien eine unbeſchränkte Tyranney für das einzige Rettungsmittel hielt, und daß es mit ſeinen Maximen ihm völlig Ernſt war. Ueber dies führt er den Grundſatz, den ich auch in unſern Tagen hier und da wiederſchallen höre, daß man ſeyn könne, was man wolle, wenn man das nur ganz iſt, oft und überall im Mund. Und eben dieſes Grundſatzes wegen iſt er in ſeinem Syſtem viel weiter gegangen, und hat ſich viel deutlicher und mit viel weniger Widerwillen über die Tyranney erklärt, als Ariſtoteles. Man kann auch nicht ſagen, daß er den Menſchen durch ſein Buch die Tyranney nur habe verhaßt machen wollen, wie Einige behaupten. Wenn Plato am Schluß ſeiner Republik von den Tyrannen-Künſten ſpricht, ſo hat er dieſe Abſicht offenbar; das leuchtet aus jedem Wort hervor. Wenn A. in dieſem Abſchnitt eben das thut, ſo dient nicht allein der 17te Abſchnitt des 3ten Buchs zum Gegengift, ſondern der Schluß des Abſchnitts ſelbſt beweiſ't, daß er den Tyrannen eigentlich nur lehren wollte, ſeine Laſter zu mäßigen und nur halb böſe zu ſeyn. Aber im Machiavelli iſt keine Spur von dieſem Allen anzutreffen. Die Nutzanwendung ſeines Principe in dem letzten Abſchnitt, und die Uebereinſtimmung aller ſeiner Tyrannen-Maximen in dieſem Buch und in den Büchern von der Republik, beweiſen, dünkt mich, genug, daß er keine ſolche Nebenabſicht gehabt hat, und daß er, wenn er Laſter und Tyranney nicht abſolut für gut hielt, ſie doch unter Umſtänden zu empfehlen, keinen Anſtand nahm. Auch haben Catharina von Medici und Corbinelli ſein Buch ernſtlich aufgenommen und fleißig ſtudirt: die Königinn ließ ihre Kinder beynahe Nichts anderes leſen; und von wie vielen Höfen ſollte man nicht glauben, daß es auch bey ihnen Haupt- und Handbuch wäre!

Ich werde in den Anmerkungen zu dieſem Abſchnitt die wichtigſten Parallel-Stellen des Florentiniſchen Tyrannen-Leh-

Schranken, und er ſelbſt iſt dem Neid ſeiner Unterthanen weniger ausgeſetzt. 158) Dieſes iſt die Urſache, warum die

---

ters zu den Stellen des Ariſtoteles anführen. Die Zuſammenhaltung beyder wird die ſcheußlichen Züge des Gemähldes dem Auge lebhafter darſtellen; und ſollte, zu unſrer Zeit, ein Menſch ſo gar ſchlecht ſeyn, daß er ſich einer tyranniſchen Gewalt anmaßen, oder, noch ſchlechter, ſelbſt nur Werkzeug eines Tyrannen werden wollte; ſo wird das nackte Bild, dem er ähnlich zu werden trachtet, vielleicht im Stand ſeyn, ihn abzuſchrecken.

158) Da A., wie aus dem 15ten Abſchnitt des 3ten Buchs erhellet, eine durch Geſetz beſchränkte Monarchie für keine eigentliche Monarchie hält, ſo ſtimmt dieſer Satz mit dem Vorigen wenig zuſammen. Ueberhaupt iſt aber der Philoſoph in ſeiner ganzen Philoſophie, ſonderlich in dem practiſchen Theil, nicht immer conſequent. Das Mittel, die Tyranney zu erhalten, welches A. hier vorſchlägt, kennt Machiavelli nicht; doch räth er den Fürſten, welche durch Erbrecht regieren, die Ordnung der Dinge, wie ſie hervor gebracht iſt, nicht leichtſinnig zu verändern, und dann ſich nach den Umſtänden zu richten. Princ., C. 2. Daß aber dieſes von dem A. vorgeſchlagene Mittel der Mäßigung ſehr gut iſt, beweiſen unſre Europäiſchen Monarchien, welche ſich bloß durch ihre Mäßigung erhalten. Denn wenn man einige wenige Beyſpiele großer Ungerechtigkeiten gegen einige Privat-Perſonen ausnimmt, die unſre Demokraten, ich weiß nicht, warum, ſo laut predigen, ob ſie gleich ſchon von den Großvätern der jetzigen Regenten begangen worden ſind; ſo kann man doch mit Grund nicht ſagen, daß irgend eine Europäiſche Regierung tyranniſire oder ſich ihrer Gewalt unmäßig bediene, und wir haben ſelbſt, vor noch nicht langer Zeit, in vielen Beyſpielen geſehen, daß einer der entſchloſſenſten Monarchen eine Menge ſeiner Anordnungen und Anſtalten aufgehoben hat, ſo bald ſie zu laute Klagen veranlaßten.

Könige der Moloſſer ſich ſo lange erhalten haben. [159] Und die Lacedämoniſchen Könige haben eben deßwegen ſo viele Jahre beſtehen können, weil gleich anfangs die königliche Gewalt bey ihnen unter zwey Könige vertheilt war, und weil noch nachher Theopompus, überhaupt in vielen Dingen, nicht nur ſelbſt ſehr mäßig regierte, ſondern auch noch über dies das Ephorat einführte. Denn was er dadurch der königlichen Gewalt an ihrem Gewicht entzog, das erſetzte er ihr wieder durch die Verſicherung einer langen Dauer, ſo daß er gewiſſer Maßen das Lacedämoniſche Königsthum eher vergrößert als vermindert hat. Und das war auch die Antwort, welche er ſeiner Königinn gab. Denn als dieſe ihm den Vorwurf machte: ob er ſich nicht

---

159) Die Moloſſer ſollen vom Moloſſus, welchen Pyrrhus, Achills Sohn, mit der Andromache gezeugt, und der ſich da niedergelaſſen hatte, ihren Nahmen bekommen haben. Seine Nachkommen unterjochten nachher die benachbarten Könige und eroberten auch Epirus. Dieſes Reich beſtand allerdings noch zu Ariſtoteles Zeiten, und blieb noch lange hernach beſtehen. Die Epiroter hielten, nach dem Plutarch, Vit. Pyrrh., C. 5. jährliche Zuſammenkünfte in Paſſaron, einer Moloſſiſchen Stadt, wo König und Volk einander ihre gegenſeitigen Eide erneuerten. Arrhybas, einer ihrer ältern Könige, richtete einen Senat und Volksobrigkeiten an, und gab ſehr populäre Geſetze. Iustin., L. XVII, C. 3. Die Geſchichte des Epirotiſchen Königs Alcetas, welcher von ſeinen Unterthanen vertrieben wurde und bey dem Dionyſius in Syracus ſeine Zuflucht ſuchen mußte, beweiſ't jedoch, ſo wie die Verjagung des Aeacides und ſeines Sohnes, daß auch in dieſem kleinen Reich nicht immer Alles ſehr eben ging. Diod. Sic., L. XV, p. 13.

ſchäme, daß er die Königsgewalt, die er von ſeinen Voraltern erhalten habe, um ſo vieles verringert ſeinen Kindern hinterlaſſe; antwortete er: Nichts weniger! ich hinterlaſſe ſie ihnen viel dauerhafter!

Die Tyranney wird durch zwey einander gerade entgegen geſetzte Mittel erhalten. Das eine iſt das gewöhnliche, durch welches die meiſten Regierungen dieſer Art geſtiftet und errichtet worden ſind. Vieles, was zu dieſem Mittel gehört, hat Periander von Corinth eingeführt,[160] und manches andere kann man aus der Art, wie die Perſer regiert werden, abnehmen. Dahin gehört, was ſchon lange geſagt worden iſt, nämlich, daß Nichts die Tyranney beſſer erhalte, als: die Unterdrückung der Vornehmen; die Entfernung der Klugen und Tapfern; keine Brüderſchaften, keine Geſellſchaften zu dulden; alle Kenntniſſe und Wiſſenſchaften und alle liberale Erziehung zu unterdrücken, und Nichts dergleichen zu verſtatten, überhaupt Nichts, was Geiſt und gegenſeitiges Vertrauen unter dem Volk wecken könnte, keine Verſammlungshäuſer, keine Gelegenheiten müßiger Zuſammenkünfte zu dulden, ſondern alles anzuwenden, damit die Unterthanen mit einander nie vertraut noch bekannt werden, indem Vertraulichkeit und Umgang gegenſeitiges Zutrauen zu geben pflegen; endlich auch, daß die Einwohner nie im Verborgenen leben, ſondern immer unter Aller Augen wandeln müſſen. Denn alsdann werden ihre Thaten immer offenbar ſeyn, und ſie ſelbſt werden, im Gefühl dieſes unabläſſigen Sclaven-Drucks, nie weiſe und verſtändig werden.[161]

---

[160] Dieſes zielt auf die ſchon öfter angeführte Geſchichte des Anſchlags, welchen der Tyrann von Milet dem Periander gegeben hat. In der That aber hat ſchon Cypſelus, Perianders Vater, dieſen Rath aus ſich ſelbſt genommen. Herodot, B. V. K. 92, und Plutarch, in dem Gaſtmahl der ſieben Weiſen, Vol. VI. p. 558. läugnen ſogar, daß Periander dieſen Rath befolgt habe. Was übrigens hier A. nur andeutet, das kann Macchiavelli nicht deutlich genug lehren. Gleich in dem 3ten Kapitel des Principe ſagt er: ein neuer Fürſt müſſe die ganze Familie des vorigen Fürſten ausrotten; eben daſelbſt ſagt er: die Menſchen muß man gewinnen oder ausrotten. Nachdem er den Cäſar Borgia als ein Modell hingeſtellt hat, ſagt er im achten Kapitel: „Wohl angewendete Grauſamkeiten ſind, „(wenn man vom Böſen wohl ſagen darf,) diejenigen, welche „Alles auf Ein Mahl thun, — und wer das thut, der „kann, mit Gottes Hülfe, ſich wohl helfen.“ Im 17ten Kapitel ſagt er ferner: Das Vermögen der Unterthanen muß der Fürſt mehr ſchonen, als ihr Blut; und hat er ein großes Heer, ſo muß es ihm gleich gelten, wenn man ihn auch grauſam nennt. In der Republik, B. 1, K. 9, findet er es ſehr nöthig und gut, daß Romulus ſeinen Bruder tödtet. Im 6ten Kapitel des 3ten Buchs giebt er es wieder für unumgänglich nöthig an, die Familie der vorigen Regenten auszurotten.

Eben das hat er vorher ſchon im 4ten Kapitel des 3ten Buchs geſagt, und unzählige andere Stellen deuten immer dahin.

[161] Dieſe armſeligen Kunſtgriffe, welche bey den alten Tyrannen gebräuchlich waren, mißbilligt Machiavelli ganz. Vielmehr ſagt er, in der ſchönſten Stelle des ganzen Buchs, im 21ſten Kap., am Schluß: „Der Fürſt muß ſich als einen Verehrer jeder Vortrefflichkeit zeigen und jeden vorzüglichen Werth „in jeder Kunſt belohnen. Er muß ſeinen Unterthanen Muth „machen, alle ihre Gewerbe in Ruhe zu treiben, Handel, „Ackerbau, jedes Geſchäft des Lebens, damit ſie nicht abgeſchreckt werden, ihr Vermögen zu vergrößern, aus Furcht,

Dieſes und was man ſonſt in den Sitten der Perſer und der übrigen Barbaren beobachtet, ſind die Mittel, wodurch die Tyranney ſich erhält. Denn das Alles hat allein dieſen Zweck. Auch gehört dazu, daß nie Jemand irgend Etwas, was er thut oder ſagt, im Verborgenen ſagen oder thun könne, ſondern daß Alle überall von Spionen umgeben werden, dergleichen in Syracus die Potagogiden [162]

„daß der Fürſt es ihnen raube, oder daß die großen Auflagen und Zölle ſie nicht von vortheilhaften Unternehmungen abſchrecken. Vielmehr muß er Belohnungen für diejenigen ausſetzen, welche dergleichen Dinge unternehmen, und für Jeden, der Etwas zur Verherrlichung und zur Verbeſſerung ſeiner Stadt oder ſeines Landes beyzutragen geſinnt iſt. Er muß zu ſchicklichen Zeiten des Jahrs das Volk mit öffentlichen Feſten und Schauſpielen beluſtigen; und da die Städte gewöhnlich in Zünfte und Quartiere eingetheilt werden, ſo muß er dieſe Corporationen nicht vernachläſſigen, er muß ſie von Zeit zu Zeit zuſammen kommen laſſen, und ſie mit ſeinem Beyſpiel zur freundlichen Vertraulichkeit und zu glänzendem Aufwand ermuntern. Immer aber muß er dabey das hohe Anſehen und die Würde ſeiner Majeſtät behaupten, denn dieſe darf er nie einen Augenblick auf die Seite ſetzen.“ Die veränderten Sitten ſchon zu Machiavelli's Zeiten, in welchen, zumahl in Italien, Handel und Gewerbe dem Volk lieber waren, als Freyheit, mußte dem jüngern Politiker auch in dieſem Stück andere Maaßregeln empfehlen, als diejenigen waren, welche der Griechiſche Politiker an den Tyrannen ſeiner Zeit beobachtet hatte. Dennoch hält es auch der Italiäner für gut, daß man die Bürger eines neu erworbenen Staats, der mit ſeinem alten Staat vereinigt werden ſoll, weichlicher und ſchlechter zu machen ſuche, Princ., C. 20. p. 119 Ed. Pariſ.; manchmahl ſie ganz zu Grund richte, Princ., C. 5.

[162] Dieſe Potagogiden, oder Proſagogiden, werden hier weib-

waren, und die Horcher, welche Hiero überall, wo nur Etliche beyſammen waren, herum zu ſchicken pflegte. Denn nicht leicht wird Jemand frey reden, wenn er bey jedem Schritt von dieſen belauſcht zu werden fürchten muß, oder, wagt auch Einer ein freyes Wort, ſo bleibt es doch wenigſtens nicht verborgen. 162) Ferner gehört dahin das Ohrenblaſen und Zuſammenhetzen der Freunde gegen Freunde, des Volks gegen die Vornehmern, oder der Reichen unter einander. 164) Auch das gehört hierher, daß man die Un-

---

lich gebraucht. Aber Buddäus bemerkt ſchon, daß man ſtatt: αἱ λεγόμεναι, οἱ λεγόμενοι leſen ſollte, weil Plutarch, in ſeiner Abhandlung von der Polypragmoſyne, Vol. VIII, p. 78, und im Leben des Dion, K. 28, ſie auch τοὺς προςαγωγέας nennt. Weſſeling glaubt, in ſeinen Anmerkungen zum Diodor, B. XI, S. 455, N. 23, es könnten wohl die weiblichen Spione Potagogiden, die männlichen, Horcher geheißen haben. Sie waren, was die Franzoſen unter Ludewig dem Funfzehnten Mouches genannt haben, Spione. Plutarch ſchreibt ſie nur den Dionyſen zu, aber nach dieſer Stelle des A. waren ſie ſchon unter dem ältern Hiero gebräuchlich. Der Präſident du Paty ſagt, in ſeinen Italiäniſchen Reiſen, von einem nun verſtorbenen großen Monarchen, er habe ſolche Potagogiden gehalten, weil er keine Soldaten halte. Mich dünkt, jene ſind ohne dieſe von geringem Nutzen; und mir ſcheint, der Franzöſiſche Reiſende hat, nach der Gewohnheit ſeiner Nation, dem Fürſten Etwas ſagen laſſen, das er nicht geſagt hat, wenigſtens Etwas, das er nicht hätte ſagen, oder das man demſelben nicht hätte nachſagen ſollen.

163) Von dieſer elenden Tyrannen-Kunſt weiß, ſo viel ich mich erinnere, Machiavelli Nichts.

164) Dieſes Tyrannen-Mittel billigt Machiavelli nur unter Umſtänden, nämlich wenn in einem Staat die Parteyen nach

terthanen auspreſſe und in Armuth bringe, damit ſie keine Soldaten anwerben können, und, immer nur beſorgt, wie ſie ſich von einem Tag auf den andern fortbringen wollen, weder Zeit noch Muth übrig behalten, an eine Empörung zu denken.[165] Ein Muſter der Anwendung dieſes Tyrannen-Mittels ſtellen uns die Aegyptiſchen Pyramiden und die Denkmähler der Cypſeliden vor Augen, und der Olympiſche Tempel des Piſiſtratus, und die Werke des Polycrates zu Samos. Denn das Alles hatte nur die Abſicht, den Leuten Etwas zu thun zu geben, und die Unterthanen arm zu machen und ſie mit überſchwenglichen Abgaben zu beläſtigen. Dieſe Abgaben waren zum Beyſpiel in Syracus ſo groß, daß Dionyſius ſeinen ganzen Reichthum in fünf Jahren daraus zuſammen ſcharren konnte.[166] Auch pflegen die Tyrannen gern Kriege anzufangen, um die Unterthanen nicht müßig zu laſſen, ſon-

---

gleich ſind. Principe, C. 20, p. 119; Republ., L. III, C. 27.

[165] Aus dem, was in der 161ſten Anmerkung zu dieſem Buch aus Macchiavelli angeführt worden iſt, erhellet, daß dieſer Politiker gar anders als A. über dieſe Maxime gedacht hat.

[166] Dieſe Stelle wird gewöhnlich ſo verſtanden, daß Dionyſius in fünf Jahren das Vermögen aller Bürger an ſich geriſſen habe. Da aber, wenn A. das hätte ſagen wollen, zu πάντα οὐσίαν noch ein Zuſatz, der dieſes erklärt hätte, nöthig geweſen wäre; und da noch zu Dions Zeiten die Syracuſaner ſchwelgeriſch und üppig lebten: ſo ſcheint es mir, daß dieſe Worte natürlicher auf den ſo berühmten Reichthum des Dionyſius zu ziehen ſind. Die oft abgeſchmackten Mittel, deren Dionyſius ſich bediente, ſich zu bereichern, erzählt Ariſtoteles in dem zweyten Buch der Oeconomie.

dern ſie in den Fall zu ſetzen, daß ſie ihrer als Anführer nicht entbehren können.[167]

Der Monarch erhält ſich durch ſeine Freunde; der Tyrann fürchtet dieſe am meiſten, weil er weiß, daß alle ſeine Unterthanen ihn gern ſtürzen möchten und ſeine Freunde dieſes am leichteſten thun können.[168]

Die Anſtalten der äußerſten Demokratie ſind nicht minder alle tyranniſch. Sie geben da den Weibern in ihren Häuſern das größte Anſehen, damit ſie Alles, was ihre Männer vorhaben, ausplaudern; und in eben der Abſicht verſtatten ſie den Knechten ungleich mehr Freyheit; denn weder jene noch dieſe pflegen den Tyrannen gefährlich zu ſeyn. Beyde lieben vielmehr noch den Tyrannen und die Demokratie, je mehr ſie mit ihrer Lage in dieſen Verfaſſungen zufrieden zu ſeyn Urſache haben;[169] denn das

---

167) Von allen dieſen Vorſchlägen führt Machiavelli nur den letzten an: theils, weil Krieg die Unterthanen und die Mächtigen im Staat immer beſchäftige, damit ſie an keine Rebellion denken; theils auch, damit neue Regenten ſich in Anſehen ſetzen. Princ., C. 21. Der königliche Verfaſſer des Antimachiavell führt in ſeinen Werken den letztern Grund auch als eine nicht unwichtige Veranlaſſung des erſten Schleſiſchen Krieges an.

168) Dieſes läßt Machiavelli, im 6ten Abſchn. des 3ten B. der Republik, wo er von den Verſchwörungen handelt, auch nicht unbemerkt. Ein Fürſt, ſagt er da unter anderm, muß diejenigen, welchen er am meiſten wohlgethan hat, am meiſten fürchten.

169) Dieſe Bemerkung iſt wohl nicht ganz richtig. Die Orientaliſche Sclaverey der Frauen beweiſ't, daß die Tyrannen-Maxime anders räſonnirt. Sie ſcheint vielmehr die Unterthanen durch den Genuß der Haus-Deſpotie für den Druck der Staats-

Volk iſt auch gern tyranniſch. Deßwegen lieben auch Beyde, das Volk ſo wohl als die Tyrannen, die Schmeichler. Denn die Demagogen ſind eben ſo ſehr die Schmeichler des Volks, als der kriechende Höfling, der ſich Alles gefallen läßt, des Tyrannen Schmeichler iſt; denn in Demuth ſich Alles gefallen laſſen, das iſt ja die Seele der Schmeicheley. Daher kommt es aber auch, daß die Tyrannen immer Freunde der Böſen ſind; denn ſie freuen ſich der Worte des Schmeichlers. Dieſe können ſie aber von einem freyen rechtſchaffenen Mann nicht erwarten, denn der weiß zwar zu lieben, aber wahrlich! ſchmeicheln hat er nicht gelernt. Ueber dies kann man auch nur Böſe zum

Deſpotie entſchädigen zu wollen. An ſich aber iſt auch in der That die Licenz der Weiber immer Beweis eines verdorbenen Staats und Urſache ſeines Falles. A. hat in dem folgenden Abſchnitt dieſes Buchs einen andern Grund angegeben, warum in demokratiſchen Staaten die Weiber weniger ſtrenge gehalten werden können, nämlich weil die Armen ihre Weiber nicht zu Haus behalten können, ſondern ſie ſtatt der Knechte brauchen; und dann wohl auch wegen der Ungebundenheit der Demokratien, die, wie Aeſchylus in Plato's Republik ſagt, ſo groß iſt, daß ſie ſich ſelbſt auf die Thiere erſtreckt, indem man in demokratiſchen Staaten, weil Niemand ſich einer Polizey-Ordnung unterwerfen will, Ochſen, Kühe und Schweine, Gänſe und Hühner eben ſo demokratiſch, wie die Bürger ſelbſt, auf allen Straßen herum laufen ſehe. Richtig bemerkt dagegen Montesquieu, B. VII. K. 9, daß in den guten Republiken die Weiber, dem Geſetz nach, frey, aber durch die Sitten gebunden ſeyn müſſen. Da in der äußerſten Demokratie ſelten gute Sitten ſind, ſo entſteht da aus dieſer Urſache, nicht aus derjenigen, welche A. anführt, die Licenz dieſes Geſchlechts; und wo entſteht ſie in dieſem Fall nicht?

Böſen brauchen; denn ein Keil treibt den andern, wie das Sprichwort ſagt. [170]

Auch iſt es Sitte des Tyrannen, daß er keinen Mann von Geiſt und freyer Seele um ſich leiden kann; denn er meint, daß er allein das Recht habe, das zu ſeyn. Wer nun mit freyem Geiſt und edelm Muth ihm entgegen geht, der läßt ihn fühlen, daß er der große Mann nicht iſt, und demüthigt ſeinen Despoten-Stolz. Solche Leute haſſen ſie alſo, weil ſie glauben, daß ſie ihrer Gewalt im Wege ſtehen.

Auch leben die Tyrannen lieber unter Fremden als unter ihren Unterthanen; denn dieſe halten ſie immer für ihre Feinde, von jenen beſorgen ſie Nichts.

Alles das iſt alſo tyranniſch; aller dieſer Mittel bedienen ſich die Tyrannen, um ſich zu erhalten; und kein Laſter und keine Nichtswürdigkeit iſt ihnen fremd! [171]

Was wir nun bisher über dieſen Gegenſtand geſagt haben, läßt ſich unter drey Haupt-Ideen bringen: denn drey

---

[170] Machiavelli warnt die Tyrannen vor Nichts lebhafter, als vor den Schmeichlern, und räth ihnen gerade das Gegentheil von dem, was A. hier als Tyrannen-Sitte anführt. Principe, C. 23.

[171] Auch ſoll ihnen nach Machiavelli keins fremd ſeyn. Der Gute, ſagt er, geht unter lauter Böſen zu Grund. Ein Fürſt alſo, der ſich erhalten will, muß lernen, böſe zu ſeyn und von dieſer Kunſt zu rechter Zeit Gebrauch machen: er muß ſich nicht darum bekümmern, wenn man ihn für laſterhaft hält; denn wenn man Alles wohl betrachtet, ſo wird man finden, daß Einiges, das man für Tugend ausgiebt, zu Grund richtet, und manches Laſter erhält und wohlthut. Princ., C. 15. Er muß treulos ſeyn, heuchleriſch, halb Menſch, halb Thier. C. 18.

Dinge ſind es, auf welche die Tyranney trachtet. Erſtlich: daß die Unterthanen ſchwach und engherzig werden; denn wer einer ſchwachen und engen Seele iſt, von dem iſt Aufruhr nicht zu beſorgen. Zweytens: es dahin zu bringen, daß keiner ihrer Unterthanen dem andern traue; denn die Tyranney erhält ſich gewiß ſo lange, bis einmahl einige ihrer Unterthanen anfangen, Vertrauen auf einander zu ſetzen. Deßwegen verfolgen die Tyrannen auch jeden rechtſchaffenen Mann als einen gefährlichen Feind ihrer Regierung; nicht allein, weil dergleichen Leute ſich keiner despotiſchen Gewalt unterwerfen, ſondern auch deßwegen, weil ſie unter einander und gegen Andere Treu' und Glauben zu halten gewohnt ſind, und folglich nie Einer den Andern, oder Einer überhaupt Jemanden verrathen wird. Drittens endlich: daß alle ihre Unterthanen ohne Kraft und ohne Einfluß in die Regierungsgeſchäfte bleiben; denn Niemand unternimmt Etwas, wozu er keine Kräfte hat. Haben alſo die Unterthanen keine Kraft noch Einfluß, ſo iſt auch der Tyrann ſicher, daß ſie Nichts gegen ihn unternehmen. 172)

Man mag nun die Anſtalten und Entſchließungen der Tyrannen anſehen wie man will, ſo werden ſie immer auf eine von dieſen drey Maximen abzwecken; und Alles, was Tyranney heißt, kann man leicht unter dieſe drey Rubriken bringen. Nämlich: gegenſeitiges Mißtrauen unter die Unterthanen zu ſäen; oder ihnen alle Kraft und Gewalt zu nehmen; oder endlich, ihnen allen Muth und guten Sinn zu rauben.

---

172) Der Fürſt muß, nach Machiavelli, viel fragen, aber ſchlechterdings nicht leiden, daß man ihm auch nur rathe, wenn er nicht fragt. Princ., C. 23.

Das iſt denn alſo Alles, was zu dem Einen Mittel gehört, deſſen die Tyrannen ſich zu ihrer Erhaltung bedienen.

Das andere Mittel iſt in der Anwendung beynahe dem erſten entgegen geſetzt. Es iſt nämlich aus dem abzunehmen, was die Monarchie zu verderben pflegt. Denn ſo wie die Monarchie ſich verdirbt, wenn ſie tyranniſch wird, ſo erhält ſich die Tyranney, wenn ſie monarchiſche Grundſätze annimmt, aber freylich nur ſo weit, daß der Tyrann doch noch immer Macht genug in der Hand behält; denn er muß immer im Stand ſeyn, nicht nur diejenigen, die ihm gern gehorchen, ſondern auch die in ſeiner Gewalt zu halten, die ihm wider ihren Willen unterworfen ſind, und die Tyranney ſteht und fällt mit der Gewalt des Tyrannen. Dieſe Gewalt muß ihm demnach als Bedingung, ohne welche er aufhört zu ſeyn, nothwendig bleiben. Aber in allem Andern kann er den Schein des Königsthums annehmen und nach Königsweiſe regieren. Er kann ſich ſtellen, als ob ihm das gemeine Wohl anläge; er kann ſeine Freygebigkeit, in Dingen, welche dem Unterthan wehe thun, beſchränken, zum Beyſpiel, daß er das, was er von ſeinen Unterthanen, die mit ſaurer Arbeit und Mühe ihr armſeliges Leben durchbringen, wegnimmt, nicht an Fremde, an Huren, an Künſtler verſchwenderiſch hingiebt; 173)

---

173) Der Fürſt muß geizig ſeyn, ausgenommen, wenn es ſeyn kann, daß er fremdes Gut verſchenke. Macch. Princ., C. 16. Das, was A. hier bemerkt, ſcheint mir billiger, als das, was Machiavelli im allgemeinen vorſchlägt. Zwiſchen der Verſchwendung, vor welcher A. warnt, und zwiſchen dem Korn-, Salz-, Tabak-, Holzwucherer, oder dem Monopoliſten, liegt viel Spielraum in der Mitte.

er kann Rechnung über das gemeine Gut ablegen laſſen, wie ſchon verſchiedene Tyrannen gethan haben. Denn alsdann werden die Leute glauben, er wäre mehr ein Verwalter des Staatsvermögens als ein Tyrann, und doch hat er nicht zu beſorgen, daß es ihm deßwegen jemahls an Geld mangeln könne, da doch im Grund der ganze Staat immer ſein Eigenthum bleibt. Und dieſer Schatz, den die Tyrannen da haben, iſt ihnen auch in der That, wenn ſie irgend einmahl abweſend ſeyn müſſen, weit vortheilhafter, als Schätze, die ſie ſonſt an Geld und Gut zuſammen ſcharren könnten, weil diejenigen Leute, welche ſie in dieſem Fall zu Bewahrung ihrer geſammelten Schätze anſtellen müßten, da entbehrlicher ſind, wo das Volk ſelbſt im Beſitz des Vermögens bleibt, alſo der Tyrann nicht zu fürchten hat, daß ein Schatzverwahrer ſeinen Reichthum zu ſeinem Umſturz mißbrauchen möge. Denn wenn der Tyrann abweſend ſeyn muß, dann ſind ihm ſelbſt die Hüter, die er zurück läßt, immer gefährlicher als ihm ſeine Unterthanen ſind, weil dieſe mit ihm ziehen, jene aber zu Hauſe gelaſſen werden müſſen. 174)

Ferner muß der Tyrann das Volk zu überreden ſuchen, daß die Abgaben, die es bezahlen, und die Dienſte, die es leiſten muß, zum gemeinen Beſten nothwendig ſeyen, und daß er davon, wenn etwa Krieg einfallen ſollte, Nichts entbehren könne. Ueberhaupt muß er thun, was er kann,

---

174) Der Fürſt, ſagt Machiavelli, muß ſich weniger ſcheuen, ſeiner Unterthanen Blut und Leben zu nehmen, als ihr Vermögen. Die Menſchen verſchmerzen es eher, wenn man ihren Vater umbringt, als wenn man ihr Vermögen angreift. Außerdem iſt dazu immer Zeit genug. Princ., C. 17.

daß das Volk ſich einbilde, es wäre ihm mehr darum zu thun, das allgemeine Wohl gut zu verwalten und zu beſchützen, als ſeinen eignen Vortheil zu ſuchen.

Er muß in ſeinem Aeußern ernſthaft ſcheinen, aber nicht hart; denen, die ſich ihm nahen, muß er nicht Furcht einjagen, ſondern nur Ehrfurcht einprägen. Da aber der Mann, der ſich verächtlich gemacht hat, dieſes nur ſchwer möglich machen kann; ſo muß ein Tyrann, wenn er auch ſonſt Nichts nach irgend einer Tugend fragt, doch die politiſche Tugend haben und ſich dieſen Ruf zu erwerben ſuchen.[175] Ferner muß er weder ſelbſt einen ſeiner Unterthanen, weder Jüngling noch Jungfrau, mit Gewalt entehren, noch auch das von ſeinen Leuten dulden; und auch ſeine eigne Frau muß er anhalten, den Weibern der Andern eben ſo zu begegnen, denn viele Tyrannen ſind ſchon durch die Uebermuth ihrer Weiber geſtürzt worden. In dem Genuß der Wollüſte muß ferner ein Tyrann viel anders verfahren, als die meiſten nun zu thun pflegen. Denn nicht allein überlaſſen ſich dieſe gleich vom Morgen an ihren Wollüſten, und ſchwelgen viele Tage hinter einander fort; ſondern ſie bemühen ſich auch ſogar, Jedermann zum Zeugen ihrer Ueppigkeit zu machen, damit Jedermann ſie glücklich und ſelig preiſe. In der That aber ſollte auch hierin Niemand mäßiger ſeyn, als ein Tyrann; wenigſtens ſollte er, wenn er es nicht iſt, doch ſo leben, daß man es nicht merke.[176] Denn der Nüchterne iſt weder den Nachſtellungen noch der Verachtung ſo ausgeſetzt, wie der Trunkene: nicht der Wachſame, wie der Schläfer. Ein Tyrann muß alſo gerade das Gegentheil von dem thun, was man von den ältern Tyrannen erzählt; denn er muß ſein Land in einen blühenden Stand ſetzen und mit allem wohl verſorgen, eben als wenn er nur Verwalter, nicht unumſchränkter Herr des Staats wäre. [177] Selbſt den Gottesdienſt muß er ſich vorzüglich vor Andern angelegen ſeyn laſſen; denn das Volk fürchtet immer weniger von einem Regenten, den es für gottesfürchtig und abergläubig hält. Auch wagt man weniger, ihm nachzuſtellen, wenn man glaubt, daß ſelbſt die Götter ihm zur Seite ſtehen. Doch muß er auch in dieſem Stück ſich in Acht nehmen, daß er nicht einfältig und albern ſcheine. [178]

---

[175] Fürſten können Alles thun, was ſie wollen, wenn ſie ſich nur hüten, verächtlich oder verhaßt zu werden. Princ., C. 19.

[176] Der Fürſt muß den Schein aller der Laſter, welche ihn ſtür-

---

zen könnten, vermeiden; den übrigen kann er ſich wohl überlaſſen. Princ., C. 15.

[177] Dahin zielt die in der 161ſten Anmerkung überſetzte Stelle.

[178] So wohl Machiavelli als Ariſtoteles betrachtet die Religion als ein bloß politiſches Werkzeug. Sie empfehlen ſie Beyde nur als Maske, und Machiavelli findet gar kein Bedenken, zu ſagen, daß ein Fürſt oft, wie die Menſchlichkeit, ſo auch die Religion beleidigen müſſe. Princ., C. 18, p. 98 Ed. Paris. In ſeinen Büchern von der Republik widmet er dieſer Betrachtung fünf Kapitel, nämlich von dem 11ten bis zum 15ten des erſten Buchs. Und überall empfiehlt er nur den Schein und das Aeußere der Religion. Insbeſondere klagt er in dem 12ten Kapitel, daß die chriſtliche Religion, je näher ſie dem Römiſchen Stuhl, dem Haupt derſelben, komme, immer tiefer falle. Wegen der ſchändlichen Beyſpiele, welche dieſer Hof uns giebt, ſagt er, hat Italien alle Achtung für die Religion verloren. Daraus ſind unzählige Nachtheile entſtanden.

Diejenigen von ſeinen Leuten, die in irgend Etwas eine vorzügliche Geſchicklichkeit und Brauchbarkeit haben, muß er ſo in Ehren halten, daß ſie nicht Urſache haben, mehr von ihren Mitbürgern zu hoffen, wenn ſie frey und ohne Herren wären. [179]

Denn ſo wie man jede Tugend da erwartet, wo Religion iſt? ſo muß man da, wo keine iſt, jedes Laſter erwarten. Wir Italiäner, fährt er fort, haben alſo unſern Geiſtlichen es zu verdanken, daß wir keine Religion haben und Nichts taugen, und ſo weiter. Dieſes ſchrieb Macchiavelli nicht lange vor dem Ausbruch der Reformation; denn beyde Bücher, der Principe und die Republik, fallen in die Jahre 1515 bis 1519. Im Principe wird des Kaiſers Maximilians des Erſten noch als eines lebenden Monarchen gedacht, und Macchiavelli bezieht ſich in dieſem Buch auf die Bücher von der Republik. In den Büchern von der Republik aber bezieht er ſich unter Anführung der Jahrzahl 1515 auf eine Geſchichte, welche in dieſe Zeit fällt. Bayle giebt alſo das Jahr 1515 unrichtig für das Jahr an, in welchem der Principe geſchrieben werden wäre. Macchiavelli ſagt, Princ., C. 2: Laſcero indietro ragionare delle republiche, perche altra volta ne ragionai à lungo. C. 23: Maſſimiliano praeſente Imperatore. Und in der Republik, B. I, S. 127: Di che ſene puo adurre uno freſchiſſimo eſſempio nel 1515. Mich dünkt, nach einem ſolchen Zeugniß wird man es dem größten Deutſchen, unſerm Luther, nicht mehr als Hochverrath anrechnen, daß er reformirt hat; und ein ſchlimmes Zeichen iſt es, daß man ſelbſt in Italien das Verderben kannte, und doch der Rettung widerſtrebte.

[179] Der Fürſt, ſagt M., muß auch ſeiner Diener eingedenk ſeyn. Er muß ſie ſo ehren, ſie ſo bereichern, ſie ſich ſo verbindlich machen, daß ſie jede Aenderung fürchten, weil ſie fühlen, daß ſie ohne den Fürſten Nichts ſind. Princ., C. 22, am Ende.

Lohn und Ehre muß er ſelbſt austheilen, aber Strafen muß er durch ſeine Diener und Gerichte anſetzen laſſen. 180)

Das iſt jeder Alleinherrſchaft eigen, daß in ihr außer dem Regenten nie Einer zu groß werde. Muß aber der Regent auch Andern Etwas von ſeiner Größe und Macht mittheilen, ſo theile er ſie unter Mehrere, damit Einer den Andern beobachte. Kann aber auch das nicht ſeyn, und können Anſehen und Macht nur Einem gegeben werden; ſo ſuche er wenigſtens Einen aus, der von Natur nicht kühn und trotzig iſt. Denn wer das iſt, der iſt am erſten geneigt, alles zu unternehmen. Muß der Tyrann aber dem Einen ſeine Gewalt wieder abnehmen, ſo muß es nach und nach, und ja nicht auf Ein Mahl geſchehen.

Ferner müſſen ſolche Regenten ſich hüten, Jemanden mit Unrecht ſchimpflich zu behandeln, insbeſondere nicht durch Züchtigungen am Leib oder durch Entehrung. Am wenigſten darf ſo Etwas gegen diejenigen, welche Gefühl für

---

180) Dieſes bemerkt M. auch in dem Principe. C. 18. Aber eben daſelbſt, im 7ten Hauptſtück, belegt er dieſe Maxime mit einem abſcheulichen Beyſpiel von ſeinem Helden, dem laſterhaften Borgia. Dieſer hatte, um vielen Verbrechen in Remagna zu ſteuern, einen grauſamen Miniſter in dieſe kleine Provinz geſetzt, damit derſelbe durch ſeine Strenge das Volk in der Zucht erhalten ſollte. Remiro d' Orco, — ſo hieß der Miniſter, — that, was ſein Character mit ſich brachte, und ſtellte zwar bald die Ordnung wieder her, er machte aber zugleich die Regierung ſo verhaßt, daß Borgia, als er ſeinen Zweck erreicht hatte, um den Haß von ſich abzuwälzen, eben dieſen Orco viertheilen ließ und dadurch das unvernünftige Volk wieder gewann.

die Ehre haben, gewagt werden. Denn dem Geizigen thut der Verluſt am Geld am meiſten wehe, dem Ehrbegierigen aber und dem rechtſchaffenen Mann iſt Nichts unerträglicher als die Schande. Der Tyrann, der ſich erhalten will, muß alſo dergleichen Strafen gar nicht anſetzen, ſondern er muß ſeine Strafen ſo mäßigen, daß ſie nur väterliche Züchtigungen zu ſeyn ſcheinen und nie das Anſehen einer Verachtung auf ſich haben. Eben ſo muß er, wenn er die Kinder ſeiner Unterthanen zu ſeiner Wolluſt gebrauchen will, Liebe zu ihnen merken laſſen, nicht die Abſicht, ſeine Uebermacht an ihnen auszuüben. Ueberhaupt muß er Alles, was ſchimpflich ſcheint, mit dem Glanz der Ehre zu übergolden ſuchen.

Diejenigen, welche dem Tyrannen ſelbſt nach dem Leben ſtehen, ſind die gefährlichſten, auf welche er am meiſten Acht haben muß. Denn dieſe achten gewöhnlich ihr eignes Leben für Nichts, wenn ſie nur dem Tyrannen das ſeine nehmen können. Deßwegen muß er auf diejenigen, welche ſich von ihm perſönlich beleidigt glauben, und auf deren Verwandte, ein unermüdet aufmerkſames Auge haben; denn wen der Zorn treibt, der bekümmert ſich nicht darum, was mit ihm geſchieht. Darum ſagt Heraclit, es ſey ſchwer, gegen einen Zornigen zu kämpfen; denn der ſetze ſeine Seele zum Preis.

Weil jeder Staat immer aus zwey Claſſen von Menſchen beſteht, den Armen und den Reichen; ſo muß der Tyrann ſich Mühe geben, daß Beyde in ſeinen Regierungsanſtalten ihre Sicherheit zu finden glauben, und nie muß er zugehen, daß dieſe jenen, oder jene dieſen Unrecht thun. Welche von dieſen beyden Claſſen aber am meiſten vermag, aus dieſer muß er ſich ſeine Freunde, aus dieſer die Gehülfen ſeiner

Regierung wählen. Wenn er ſeine Sachen ſo einrichtet, dann braucht er weder die Knechte zu ſeinem Schutz frey zu machen, noch viele Krieger um ſich zuſammen zu ziehen; denn der Theil, den er auf dieſe Art an ſich gezogen hat, wird dann immer bereit ſeyn, ſich mit ſeinen Leuten zu vereinigen, und denen, die ihm zuwider ſind, zu begegnen.

Es würde überflüſſig ſeyn, wenn ich dieſes Alles noch genauer entwickeln wollte. Denn der Zweck, warum das Alles dem Tyrannen zu rathen ſcheint, iſt klar: nämlich daß er in dem Auge ſeiner Unterthanen mehr ein königliches Regiment, als eine Tyranney in Händen zu haben; mehr Verwalter als Herr des Staats zu ſeyn; mehr das gemeine Wohl zu bewahren, als es ſich zuzueignen; und nirgends das Aeußerſte, ſondern überall die Mittelſtraße zu ſuchen ſcheine. Neben dem Allen muß auch der Tyrann gegen die Vornehmen freundlich, gegen das Volk demagogiſch-ſchmeichelnd ſeyn: denn durch dergleichen Mittel wird nicht allein ſein Regiment edler und ſchöner ſeyn, weil die Menſchen, die er beherrſcht, nicht ſo ſchlecht und ſo verächtlich ſeyn werden; ſondern er wird auch ſelbſt weniger verhaßt werden, und weniger Gefahren zu fürchten haben, folglich länger ſich erhalten können. Endlich wird auch ſein Character alsdann, wenn er auch nur halb gut iſt, für tugendhaft gehalten werden, und er ſelbſt doch nicht ein ganzer, ſondern nur ein halber Böſewicht ſeyn! 181)

---

181) Dieſe Maxime iſt ganz gegen die Lehre des Macchiavelli. Die ganze Abhandlung vom Principe geht dahin, daß man ganz böſe ſeyn müſſe, und er lobt am Papſt Alexander, am Borgia, am König Ferdinand, Nichts mehr, als daß ſie ganz

Zwölfter Abſchnitt.

Inhalt.

Es wird gezeigt, daß die Oligarchie und die tyranniſchen Staaten am wenigſten dauerhaft ſind. Am Schluß wird aus einander geſezt, daß das, was Plato über die Veränderungen der Regierungsformen ſagt, nicht richtig ſey.

Mit dieſem Allen ſind jedoch die oligarchiſchen und die tyranniſchen Regierungsformen diejenigen, welche am wenigſten dauern. Die Tyranney des Orthagoras und ſeiner Kinder zu Sicyon war die längſte, und dieſe zählte doch nur hundert Jahre. Und es waren nur die Mäßigkeit und die Beſcheidenheit, mit welchen dieſe Tyrannen ſich ſelbſt den Geſetzen unterworfen haben, wodurch ſie ſich ſo lange erhalten konnte. Die Tapferkeit des Cliſthenes ſchützte ihn vor der Verachtung; und die Andern gewannen das Volk durch ihre Sorgfalt und Mühe. Cliſthenes ſoll den Richter, der geſprochen hatte, daß er nicht Sieger wäre, mit einer Krone belohnt haben, und Viele ſagen,

---

Tyrannen waren; tadelt an ſo vielen Andern Nichts lebhafter, als daß ſie es nicht waren. Er führt von dieſen in den Büchern von der Republik, B. I. K. 27, ein Beyſpiel eines ſolchen halben Böſewichts mit größter Verachtung an, und im 23ſten Kapitel des 2ten Buchs warnt er ſehr ernſtlich vor Allem, was auf dem halben Weg ſtehen bleibt.

Es würden ſich außer dieſem noch manche Zuſätze zu dieſen Betrachtungen des A. aus dem Machiavelli machen laſſen; wer wird aber nicht gern die Zergliederung eines verfaulten Leichnams auf die Seite legen!

die Statüe, die noch auf dem Marktplatz ſteht, wäre dieſem Richter zu Ehren geſetzt worden.[182]) So erzählt man auch, daß Piſiſtratus in einem Rechtshandel vor dem Areopagus erſchienen wäre.[183])

Nach der Sicyoniſchen Tyranney iſt die Corinthiſche der Cypſeliden die längſte geweſen; denn dieſe dauerte drey und ſiebzig Jahre und ſechs Monathe. Cypſelus nämlich regierte dreyßig Jahre; Periander vier und vierzig; Pſammetichus, Gordius Sohn, drey Jahre. Auch dieſer Staat beſtand aus eben den Urſachen ſo lange: denn Cypſelus verſtand die Kunſt, das Volk an ſich zu ziehen, und regierte, ohne nur einer Leibwache zu bedürfen; Periander war tyranniſch, aber tapfer.[184]

---

[182]) Die alte Geſchichte der Sicyonier iſt bekanntlich ſehr dunkel. Plutarch nennt auch dieſe drey Tyrannen, Orthagoras, Myron, den A. hernach auch anführt, und den Cliſthenes, de sera num. vind., Vol. VIII, p. 187 Ed. Reisk. Sie können aber wohl nicht ſo, durch Männer, ſondern ſie müſſen durch Weiber von einander abgeſtammt ſeyn, denn Herodot nennt den Cliſthenes einen Sohn des Ariſtonymus, und einen alten König nennt er den mütterlichen Großvater deſſelben. Es ſcheint beynahe, daß A. von dieſer Sicyoniſchen Geſchichte keine klare Kenntniß hatte, oder daß er die zwiſchen den Orthagoras und den Cliſthenes eingeſchobenen Könige, außer dem Myron, aus ſeiner Rechnung ausließ. Dieſer Cliſthenes iſt übrigens durch den erſten heiligen Krieg mit den Criſſäern, welchen er in der Geſellſchaft des Solon geführt hat, bekannt genug. Und nach dem Ausſpruch des Orakels müſſen die Orthagoriden mit Unrecht zu der Regierung gekommen ſeyn und ſie dem Adraſt und ſeinen Nachkommen entriſſen haben. Denn als Cliſthenes das Grabmahl des Adraſt wegſchaffen wollte, verboth es ihm das Orakel, weil Adraſt ein rechter König geweſen wäre, er aber wäre ein Räuber. Herod., L. V. C. 66, 67.

[183]) Piſiſtratus wurde wegen eines Mordes verklagt und ſtellte ſich vor Gericht, aber der Kläger ließ die Sache fallen. Plut. Vit. Solon., C. 31.

Die dritte, einiger Maßen dauerhafte, Tyranney, nämlich die Tyranney des Piſiſtratus, wurde öfter unterbrochen; denn Piſiſtratus mußte während ſeiner Regierung zwey Mahl ſich durch die Flucht retten, ſo daß er in den drey und dreyßig Jahren ſeiner Herrſchaft nur ſiebzehn Jahre lang ruhig regierte, und ſeine Söhne achtzehn Jahre. Alſo dauerte ihre ganze Tyranney nur fünf und dreyßig Jahre.[185] Die übrigen Tyrannen, Hiero und Gelon zu Syracus, brachten es nicht einmahl ſo hoch. Sie herrſchten nur achtzehn Jahre lang in Allem: denn Gelon regierte ſieben volle Jahre und ſtarb im achten; Hiero zehn Jahre; und Thraſybul wurde ſchon im eilften Monath geſtürzt. Die meiſten Tyranneyen ſind demnach von ſehr kurzer Dauer geweſen.

---

184) Gordias war Perianders Bruder, und deſſen Sohn war Pſammetichus; beyde Brüder ſcheinen zuſammen regiert zu haben. Plutarch nennt dieſen Gordius: Gorgias, Conv. ſept. Soph., Vol. VI, p. 610 ſeq. Daß A. ſich hier um etliche Jahre verrechnet hat, iſt unbedeutend.

185) Meurſius beweiſ't, im Piſiſtratus, K. 20, daß Ariſtoteles in ſeiner Rechnung ſich betrogen hat, und daß die ganze Tyranney des Piſiſtratus und ſeiner Söhne wenigſtens ein und funfzig Jahre gedauert habe, von dem Zeitpunct an, in welchem Piſiſtratus zum ruhigen Beſitz gekommen iſt.

Und hiermit hätten wir denn nun beynahe Alles geſagt, was die Monarchien und die übrigen Staatsformen erhält und zu Grunde richtet.

In Plato's Republik ſpricht Socrates auch von den Veränderungen der Staatsformen, aber nicht richtig.

Denn er giebt die Veränderung ſeiner vornehmſten und beſten Verfaſſung nicht auf eine der Sache gemäße Weiſe an. Er ſchreibt nämlich dieſe Veränderung der Unſtetigkeit aller Dinge und dem Wechſel, dem Alles nach gewiſſen Perioden unterworfen iſt, zu, und ſagt: der Anfang der Veränderung werde von denen herkommen, bey welchen die Wurzel der Grundzahl der Summe mit der Fünfe vereinigt eine doppelte Harmonie ausmacht; womit er ſagen will: bey welchen die Zahl ſeiner Figur cubirt wird: 186) in welchem Fall denn lauter ſchlechte, durch

---

186) Dieſe Stelle bezieht ſich auf das, was Plato in der Republik, B. VIII, S. 546, ſagt, und dieſe Stelle ſoll, wie Cornarus glaubt, aus dem Timäus des Plato, wo von der Weltſeele gehandelt wird, S. 35, zu erklären ſeyn. Cicero hat die Stelle aus dem Timäus des Plato überſetzt und noch ſind Fragmente dieſer Ueberſetzung übrig. Cic. de Univ., C. 7. Ich gebe hier nur Deutſche Worte für die Griechiſchen, weil ich den Sinn der Worte nicht verſtehe. Die Stelle in der Republik hat Kleuker in der Note erklärt. Aber auch dieſe Erklärung macht ſie mir nicht deutlich. Auch Ariſt. giebt ſich hier das Anſehen, daß er ſie verſtehe. Sie ſcheint Bezug auf Pythagoriſche oder Aegyptiſche Zahlen-Philoſophie zu haben, deren Entzifferung, wie mich dünkt, überhaupt, und ſonderlich hier, die Mühe nicht belohnt. Nach Plato's Sinn, wie er ihn in den Büchern der Republik ohne Figur ausdruckt, ſoll das ganze Unglück daher entſtehen, daß die weiſen Regenten zur Unzeit

keine Erziehung zu beſſernde Menſchen hervor kommen würden. In der Sache ſelbſt mag er nun wohl ſo viel Unrecht nicht haben; denn es giebt allerdings Menſchen, aus welchen keine Erziehung gute Menſchen bilden kann. Aber, warum ſollte das nur allein der Untergang der von ihm angegebenen beſten Staatsverfaſſung, und nicht auch die Urſache des Umſturzes aller andern Staatsformen, und überhaupt des Unterganges und der Veränderung aller Dinge ſeyn? [187]) Und wenn er eine Zeit zu einer ſolchen

---

der Liebe pflegen und daher eine ſchlechte Nachkommenſchaft hervor bringen.

187) A. critiſirt hier bis zu dem Schluß dieſes Buchs den Plato wieder, nach ſeiner Gewohnheit, eben ſo unbillig als zwecklos. Plato hat nämlich in dem 8ten Buch der Republik eine Genealogie angegeben, wie nach und nach die Staatsformen von derjenigen, welche er für die beſte hält, ausarten, und erſt ſtolze Ariſtokratie, nachher Oligarchie, dann Demokratie, und am Ende Tyranney werden. Das will nun A. tadeln. Ich habe eben in der 116ten Anmerkung zum 3ten Buch ſchon bemerkt, daß A. eine ähnliche Stufenleiter von der Monarchie aus, angiebt, und auf alles das, was er da ſagt, läßt ſich ſein Tadel des Plato eben ſo gut anwenden. Um dieſen Abſchnitt beſſer zu erläutern, will ich die von Plato angegebene Genealogie der Formen hier kurz aus ſeinem Dialog ausziehen.

Die in der beſten Form, aber ohne die nöthige Vorſicht gezeugten Kinder werden die äußere Form der von ihren Aeltern erhaltenen Tugend-Ariſtokratie noch aufrecht ſtehen laſſen; ſie werden aber vergeſſen, daß ſie nur Hüter und Wächter, nicht Eigenthümer des Staats ſind. Die Kriegstugenden werden ſie zwar noch üben, aber die Muſik, welche ſie die Harmonie, und die Geometrie, welche ſie die Verhältniſſe lehren ſollte, werden ſie vernachläſſigen. Aus ihrer vorigen Erziehung werden ſie die körperlichen Uebungen noch beybehalten und über

Veränderung ſo beſtimmt angiebt; ſo kann doch nicht Etwas, das nicht zugleich mit einem andern entſtanden iſt,

---

Alles ſchätzen; ſie werden aber in dieſen, weil ſie jene Wiſſenſchaften nicht geübt haben, alle ihre Ehre ſuchen und Kriege aus Kriegen führen. Sie werden anfangen, Eigenthum einzuführen, und die Geringern verachten. Sie werden den Obrigkeiten gehorſam ſeyn, aber keine weiſen und guten wählen. Daraus wird dann die ſtolze Ariſtokratie entſtehen. Dieſe wird noch zu viel vom Gold bey ſich haben, als daß ſie ganz ſchlecht werden ſollte, aber ſchlechter als die erſte wird ſie doch ſeyn. Nun wird aber mancher gute Mann noch in dem Staat ſeyn, der dieſe neue Sitte nicht billigt, und ſich deßwegen der Geſchäfte des Staats entſchlägt, auch weniger gierig nach Eigenthum iſt. Die Frau dieſes guten Mannes wird ärgerlich werden, daß ſie auf dieſe Weiſe zurück geſetzt wird. Sie wird alſo die reinern Sitten des Mannes ſeiner Trägheit zuſchreiben und den Sohn dagegen einnehmen. Die Knechte werden ihm auch rathen, wenn er einmahl zu Jahren kommt, einen andern Weg zu gehen. Sieht er dann noch über dies, daß nur Wenige den alten Sitten nachleben und daß dieſe Wenigen wenig geachtet werden; dann wird der Jüngling ſich bald auch den Andern gleich ſtellen, und Alle werden nun ſtolze Ariſtokraten werden.

Weil nun aber dieſe neben dem Stolz auch das Eigenthum kennen gelernt haben, ſo werden ſie nun anfangen, Geld zu ſammeln und ſich in Pracht und Glanz einander zu übertreffen ſuchen. Der Reichthum wird dann wichtig werden, und wer nicht reich iſt, wird nicht zu der Regierung gelangen. Damit aber Jeder auch auf Koſten des Andern reich werden könne, ſo wird Jedem erlaubt werden, das Seine zu verſchwenden und zu verkaufen. Haben nun das Mehrere gethan, dann werden die Söhne derſelben anfangen, ſich jede Niederträchtigkeit, jeden Gewinn zu erlauben, um wieder zu Geld, alſo auch zu Ehren zu kommen. Da aber dieſes nicht Vielen gelingen kann, zugleich mit dieſem untergehen: z. B. wenn Etwas einen Tag vor der Sonnenwende entſtünde; würde es ſich gleich, wie dieſe eintritt, ändern können? 188)

ſo werden immer Wenige ſeyn, welche ihrer Reichthümer wegen geachtet werden. Da wird dann die Regierung in wenig Hände fallen, alſo oligarchiſch werden. Wer alsdann Geld hat, wird Ehre haben; wer keins hat, wird die haſſen, welche es beſitzen, und Nichts für zu ſchlecht halten, damit er auch dazu gelange. In dieſem Fall werden dann in dem Staat zwey Parteyen entſtehen, Reiche und Arme, und dieſe werden immer gegen einander ſeyn. Die Reichen werden aber die Armen überall, wo Muth, Kraft und Stärke erfordert werden, brauchen. Das werden die Armen bald merken, und ſich aufmachen, und die Reichen verjagen, tödten, unter ſich bringen. Da wird dann eine Demokratie entſtehen, in welcher die größte Licenz herrſchen wird. Die ungebundenen Nichtswürdigen ſind aber immer zugleich, wenn ſie geleitet werden, die Tapferſten; wenn ſie keinen Anführer haben, die Feigſten. Da nun in einer ſolchen Demokratie immer ein Theil gegen den andern im Streit liegt, ſo wird ſich bald Jemand finden, der die Partey des Volks nimmt und von dieſem vergöttert wird. Dieſer wird deßwegen entweder immer in Gefahr vor der Gegenpartey ſeyn, oder ſolche Gefahren vorſchützen. Das Volk wird, ſeinetwegen beſorgt, ſich ſelbſt vergeſſen, und dieſen Volksvertreter in den Stand ſetzen, ſelbſt Herr des Volks zu werden. Und auf dieſe Weiſe wird die Tyranney entſtehen. Dieſes iſt ungefähr der Inhalt des achten Buchs, und die Geſchichte der Politiogonie, wie Plato ſie hinſtellt.

Der ganze Zuſammenhang und die Einleitung dieſes ganzen Raiſonnements, welches Plato nur als eine Art von Gedicht unter Anrufung der Muſen hinlegt, beweiſen, daß Plato ganz und gar nicht die einzig-mögliche Art der Regierungsveränderungen angebe, ſondern daß er nur die Sitten aller Formen

Ferner, warum ſoll denn aus ſeiner beſten Form gerade die Lacedämoniſche entſtehen, da doch ſo oft jede Verfaſſung, wenn ſie ſich verändert, lieber in die gerade entgegen geſetzte überzugehen pflegt, als in eine, die ihr näher verwandt iſt? Und eben das gilt von der ganzen Stufenleiter der Veränderungen, die er angiebt. Denn, ſagt er, aus der Lacedämoniſchen Verfaſſung würden die Staaten oligarchiſch, aus dieſer Form gingen ſie zur Demokratie, und aus dieſer zur Tyranney. Aber ſie verwandeln ſich auch oft ganz umgekehrt; z. B. aus der Demokratie gehen ſie viel leichter in die Oligarchie, als in die Monar-

---

zeigen, und ſeinen Freunden in einem Bild begreiflich machen wollte, wie es möglich wäre, daß ſelbſt ſeine ſchöne Republik doch nach und nach, durch die Folge der Verſchiebung eines einzigen Rades in ſeiner Maſchine, bis zur Tyranney ausarten könne. Der erſte Tadel iſt alſo gar nicht an ſeinem Platz; denn Plato's Darſtellung iſt allerdings auch auf andere Staaten zu berechnen, je nachdem man ſich auf eine Stufe ſeiner Leiter ſtellt.

188) Plato beſtimmt nicht ſo wohl eine Zeit einer allgemeinen Revolution, als vielmehr nur ein myſtiſches Kennzeichen, woraus man abnehmen könne, wenn der Keim der Verderbniß, der in allen Dingen liegt, ſich zu entwickeln anfange. Er ſagt auf keine Weiſe, daß bey einer gewiſſen Conſtellation außerhalb der Dinge die Revolution dergeſtalt entſtehe, daß, wenn dieſe Conſtellation da iſt, auch das letztere erſt Entſtandene untergehen müſſe. Dieſe Critik iſt alſo auch nicht treffend; vielmehr ſcheint ſie mir zu beweiſen, daß A. die Platoniſche Zahlen-Myſtik hier entweder eben ſo wenig verſtanden hat, als wir ſie verſtehen, oder daß er, wenn auch Plato an die Revolutionen aller Dinge gedacht hat, doch zu ernſtlich aufnimmt, was der Philoſoph nur als Anſpielung angeſehen haben wollte.

chie.[189]) Und dann, in welche geht endlich die Tyranney über? Das ſagt er nicht. Ueberhaupt ſagt er nicht einmahl: ob dieſe auch eine Verwandlung leide, oder ob ſie unveränderlich wäre, und warum ſie ſich verwandle, und was aus ihr für eine Form entſtehe.[190])

Freylich iſt es wohl zu begreifen, warum er darüber hinaus geht, denn es iſt ſchwer, davon Etwas zu ſagen, weil der Fälle unendlich viel möglich ſind. Nach ihm müßte aus der Tyranney wieder ſeine vollkommene Form entſtehen; denn auf dieſe Weiſe würde die Folge der bürgerlichen Staatsformen unendlich ſeyn und ſich immer in einem Kreis herum drehen.[191]) Aber es kann ja auch eine Art von Tyranney in eine andere Tyranney übergehen, wie ſie in Sicyon von Myrons Tyranney zu der Tyran-

---

[189] Plato ſagt deutlich in dem Anfang dieſes Buchs, daß, ſo wie er in der Beſchreibung des gerechten Mannes ſein Bild aus der Beſchreibung eines gerechten Staats genommen habe, er nun die verſchiedenen Arten der ungerechten Menſchen aus der Beſchreibung ungerechter Staaten darlegen wolle. Er hatte alſo gar nicht die Abſicht, welche A. ihm unterſchiebt, nämlich, zu lehren: wie die Staatsformen ſich verwandeln, — welches freylich auf unzählige Weiſen geſchehen kann; — ſondern er wollte nur an *einem* Beyſpiel *einer* ſolchen Verwandlung den Uebergang vom Guten zum Böſen zeigen.

[190] Nach der bey der vorigen Bemerkung angegebenen Abſicht des Plato lag eine ſolche Unterſuchung ganz außer ſeinem Geſichtskreis.

[191] Dieſen Zirkel beſchreibt zwar Machiavelli im 2ten Kapitel des erſten Buchs der Republik; aber Plato hatte ſeine Abſicht erreicht, ſo bald das Bild des größten Böſewichts, welchen Thraſymachus in Schutz genommen hatte, und die Möglichkeit ſeiner Entſtehung dargelegt waren.

ey des Cliſthenes überging; [192]) oder ſie kann zu der
Oligarchie übergehen, wie zu Chalcis unter dem Anti-
eon; [193]) oder zur Demokratie, wie in Syracus unter
em Gelon; oder zur Ariſtokratie, wie in Lacedämon unt.
em Charilaus, und wie in Carthago. [194]) Ferner kann
ine Oligarchie zur Tyranney werden, wie in Sicilien in
en meiſten alten Staaten dieſer Inſel, wie zu Leontium
ey dem Panätius, oder zu Gela bey dem Cleander, in
Rhegium bey dem Anaxilaus, und in ſo vielen andern
Staaten. [195])

---

192) Da von der Tyranney der Orthagoriden, deren ſchon in der 182ſten Anmerkung gedacht worden iſt, ſo wenig Nachrichten übrig geblieben ſind; ſo iſt der Unterſchied der Tyranney des Myron und des Cliſthenes nicht anzugeben.

193) In dem vierten Abſchnitt dieſes Buchs iſt ſchon von einer ähnlichen Revolution zu Chalcis unter Phoxus gedacht worden. Jene ſo wohl als dieſe beruht auf dem einzigen Zeugniß dieſer Stelle.

194) Die Syracuſaniſche Revolution, deren ſchon in dem Vorigen gedacht worden iſt, iſt bekannt genug. Die Spartaniſche unter dem Charilaus, dem Pflegeſohn des Lycurz, iſt noch bekannter. Die Carthaginienſiſche aber iſt ganz unbekannt, da man von der Abſchaffung des Königsthums, auf welche hier gezielt wird, gar keine Nachricht hat.

195) Des Panätius iſt ſchon in dem Vorigen gedacht worden. Daß Cleander in Gela Tyrann geweſen ſey, erzählt Herodot, B. VII, K. 154. Wie er aber zu der Regierung gekommen iſt, iſt unbekannt. Anaxilas, oder Anaxilaus, war ein Meſſenier, ein Nachkomme des Alcidamas, der nach der Eroberung von Ithome nach Rhegium geflohen war. Pauſ., L. IV, p. 336. Vor ihm hatte ſeine Familie, wenigſtens immer ein Meſſenier, das Generalat dieſes Staats, Strabo, L. VI.

Sehr unſchließend iſt es auch, wenn Socrates ſagt, daß ein Staat deßwegen zur oligarchiſchen Form übergehe, weil in demſelben die Obrigkeiten geitzig würden und wucherten, da dieſes doch vielmehr deßwegen ſich zu ereignen pflegt, weil die Reichen ſich beykommen laſſen, zu behaupten: daß diejenigen Bürger, welche Nichts im Vermögen haben, auch nicht gleiche Rechte mit denen fordern könnten, welche Etwas hätten. Denn in vielen Oligarchien dürfen die Oligarchen nicht einmahl Handel treiben, ſondern ſie werden durch die Geſetze davon ausgeſchloſſen. In Carthago aber, wo die Regierung demokratiſch iſt, handeln die Magiſtraten wie die Uebrigen, und doch erhält ſich der Staat nichts deſto weniger bey ſeiner Verfaſſung. 196)

---

p. 395. Es ſcheint alſo, daß dieſe Familie dieſes Amt gemißbraucht habe. Die Regierung dieſes Tyrannen dauerte aber nur achtzehn Jahre. Ein treuer Diener des Tyrannen führte die Pflegſchaft ſeiner Kinder; ſo bald aber dieſe ſelbſt zur Regierung kamen, wurden ſie von den Rheginern verjagt. Diod. Sic., L. XI, p. 440 et 461.

196) Plato ſpricht nicht von dem Handel als Handel; ſondern er ſagt nur, daß in oligarchiſchen Verfaſſungen Jedem erlaubt werde, ſein väterliches Gut zu verkaufen und zu verſchleudern. Er zielt offenbar auf die Veränderung, welche mit den Lacedämoniſchen Einrichtungen nach dem Lycurg vorgegangen ſind. Und A. hat in dem 2ten Buch der Politik eben ſo davon geſprochen. Auch hat A. nirgends Carthago für eine demokratiſche Form angegeben. Die Begierde der Carthaginienſer, Geld zu ſammeln, um zu der Regierung zu kommen, hat er aber ſelbſt getadelt. Ich zweifle, ob das Wort δημοκρατουμένη ächt iſt, denn im 7ten Abſchnitt des 4ten Buchs wird die Carthaginienſiſche Regierungsform deutlich eine Ariſtokratie genannt.

Auch iſt es ſehr unſchicklich, wenn man ſich in der Oligarchie einen Staat im Staat denken will, nämlich den Staat der Reichen und den Staat der Armen. Denn wäre auf dieſe Weiſe nicht auch Lacedämon, und jeder andere Staat, in welchem nicht Alle am Vermögen oder an perſönlichem Werth ſich gleichen, oligarchiſch? Ohne daß Jemand ärmer geworden wäre, als er war, verwandeln ſich ja ſo oft die Oligarchien in Demokratien, wenn die Armen die Oberhand erhalten; oder die Demokratien in Oligarchien, wenn die Reichen in dem Fall ſind, und der eine Theil thätig, der andere ſchläfrig und nachläſſig wird.[197] Ueberhaupt, obgleich der Urſachen dieſer Veränderungen ſo viele ſind, ſo giebt er doch nur die einzige an: wenn die Bürger liederlich leben und Schulden machen, und durch Zinſen auf Zinſen in Armuth fallen: eben als wenn im Anfang Alle oder doch die Meiſten reich geweſen ſeyn müßten. Das iſt ſehr unwahr! ſondern wenn irgend Einer von denen, die an der Spitze ſtehen, das Seinige verſchwendet hat, dann ſucht er freylich Neuerungen anzufangen; wenn aber eben das den Andern, welche keinen Theil an der Regierung haben, begegnet, dann iſt dergleichen nicht zu beſorgen. Die Oligarchie kann aber alsdann eben ſo leicht in die Demokratie als in jede andere Form übergehen. Ferner entſtehen auch Empörungen, wenn die Bürger ebenfalls Theil an Rang und Ehre for-

---

197) Plato ſagt nicht, daß, wo die Bürger am Vermögen ſo ungleich wären, eine Oligarchie ſeyn müſſe; ſondern nur, daß dieſes der Fall in der Oligarchie wäre, und daß, wo dieſes der Fall iſt, zwey Parteyen in dem Staat entſtehen, die ſich haſſen und verachten, wie A. ſelbſt ſchon geſagt hat.

dern, oder wenn ihnen kein Recht widerfährt, oder wenn ſie hart gedrückt werden. Auf dieſe Empörungen folgen dann, ohne daß die Oligarchen gerade das Ihrige verſchwendet haben müßten, die Staatsveränderungen bloß dadurch, weil alsdann Jeder thun kann, was er will; und das hält ja Socrates ſelbſt für eine Folge der ausgelaſſenen Freyheit. 198) Ueberhaupt aber ſpricht er von den Staatsveränderungen ſo, als wenn es nur Eine Art der Demokratie oder der Oligarchie gäbe, da es doch deren ſo viele giebt. 199)

---

198) Dieſe ganze Critik iſt durch das, was vorhin in der 189ſten Anmerkung geſagt worden iſt, abzufertigen; ſo wie auch der Vorwurf, daß Plato an dieſer Stelle die verſchiedenen Abſtufungen der Formen nicht angebe. Sein Zweck war nur, einen einzigen Gang der Verwandlungen vom Guten zum Schlechten darzulegen.

199) Auch an dem Schluß dieſes Abſchnitts vermuthet Conring eine Lücke, weil Ariſtoteles die Unterſuchung über dieſen Gegenſtand nicht ſchließe, wie er pflege. Es ſoll alſo eine weitere Betrachtung über das, was Plato in den Büchern über die Geſetze von den Veränderungen der Formen ſagt, verloren gegangen ſeyn. Ich vermiſſe aber hier ſo wenig Etwas, daß ich vielmehr glaube, es iſt von dieſer Sache ſchon zu viel geſagt worden.

Sechstes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſer Abſchnitt enthält den Uebergang auf das Folgende. Der Philoſoph will nämlich nun angeben: auf welche Weiſe verſchiedene eigenthümliche, aber nicht gerade weſentliche, Eigenſchaften einer jeden Staatsform vermiſcht und in jedes mögliche Verhältniß geſetzt werden können.

In dem Vorigen haben wir unterſucht: wie vielerley Unterſchiede zwiſchen dem Regierungs-Senat und dem rathgebenden Senat Platz finden, und wie die zur Regierung gehörigen Aemter einander untergeordnet ſind. Wir haben von den Gerichtsſtellen geſprochen, und angegeben: wie das Alles nach dem Geiſt einer jeden Verfaſſung eingerichtet und angeordnet wird. 1) Ferner haben wir von dem Untergang und von der Erhaltung der Staatsverfaſſungen geſprochen, und von den Urſachen ihres Verfalles. 2)

---

1) Nämlich im 15ten und 16ten Abſchnitt des 4ten Buchs.

2) Im ganzen 5ten Buch.

Da es nun aber verſchiedene Gattungen, nicht allein der Demokratie, ſondern auch der übrigen Staatsverfaſſungen, giebt: ſo wird es nun wohl nützlich ſeyn, auch noch zu unterſuchen: was weiter hierher gehört, und von der Einrichtung, die einer jeden eigen und für jede die beſte iſt, zu reden; zugleich aber auch zu betrachten: wie die Anordnungen einer jeden ſolchen Staatseinrichtung ſich verbinden und unter einander miſchen laſſen. Denn dieſe Verbindungen machen die Mittelarten der Formen aus, ſo daß es oligarchiſche Ariſtokratien und demokratiſche Republiken geben kann.

Unter dieſen Verbindungen und Miſchungen, die wir nun durchgehen wollen, und die noch von Niemanden bemerkt worden ſind, verſtehe ich: wenn z. B. in einem Staat der rathende Senat und die Aemterwahl oligarchiſch, die Beſtellung der Gerichte ariſtokratiſch eingerichtet wäre; oder die Gerichte und der rathende Senat wären oligarchiſch, die Aemterwahl wäre ariſtokratiſch; oder wenn überhaupt einzelne Stücke der Staatsverwaltung nach andern Grundſätzen, als nach denen, welche ſonſt die Form erfordert, eingerichtet wären.

Nun haben wir zwar ſchon vorhin angegeben: welche Art von Demokratie für dieſen oder jenen Staat ſchicklich iſt; welche Art der Oligarchie auf ein Volk oder auf das andere anzuwenden ſey; und ſo mit den übrigen Staatsverfaſſungen auch. 3) Aber es iſt nicht genug, nur zu lehren: welche Verfaſſung mit den verſchiedenen Staaten am beſten übereinſtimmt; ſondern wir müſſen auch noch kürzlich angeben: wie eine jede einzurichten ſeyn möchte.

---

3) Im 17ten Abſchnitt des 3ten Buchs.

Zuerſt nun wollen wir von der Demokratie reden; und aus dem, was wir über dieſe ſagen, wird auch leicht abzunehmen ſeyn, was von der ihr entgegen ſtehenden Form zu ſagen wäre, nämlich von derjenigen, welche Einige mit dem Nahmen der Oligarchie belegt haben.

Dieſer Methode zufolge müſſen wir nun voraus alles zuſammen nehmen, was für demokratiſch kann geachtet werden und was die demokratiſche Form mit ſich zu bringen ſcheint. Denn wenn wir das Alles zuſammen ſtellen, ſo werden wir die verſchiedenen Arten der Demokratie leicht ausfündig machen, und uns nicht allein überzeugen, daß es mehr als Eine Art dieſer Formen giebt, ſondern wir werden auch ihre Verſchiedenheiten leichter überſehen.

Zwey Dinge ſind an dieſer Verſchiedenheit der Demokratie ſchuld. Von dem Einen haben wir ſchon geſprochen, als wir von der Verſchiedenheit der Lebensart unter den Bürgern redeten. 4) Denn wie dieſe verſchieden ſind, ſo müſſen es auch die Formen ihrer Staaten ſeyn. Einige Bürgerſchaften nämlich beſtehen vorzüglich aus Ackersleuten, andere aus Handwerksleuten und Tagelöhnern. Wenn nun die eine mit der andern, und die dritte mit beyden vermiſcht iſt, ſo wird die Demokratie nicht nur in Anſehung ihres Werthes, ſondern auch ſelbſt ihrer Art nach verſchieden ſeyn.

Von der andern Urſache dieſer Verſchiedenheiten der Demokratie wollen wir aber nun reden. Denn je nachdem das, was dieſer Form anzuhängen pflegt und ihr eigen zu ſeyn ſcheint, zuſammen geſetzt iſt, je nachdem wird die Form anders.

4) Im 4ten Abſchnitt des 4ten Buchs.

Von dieſen Eigenſchaften hat oft eine Demokratie n
niger, eine andere mehr, einige alle. Dieſe Eigenſchaft
muß man aber nothwendig alle kennen, ſo wohl um bey d
Einrichtung einer Demokratie aus ihnen zu wählen, welc
man braucht, wenn man die Form zu Stand bringen w
die man im Sinn hat, als auch um eine ſchon eingerichte
Demokratie darnach zu verbeſſern.

Gewöhnlich pflegen diejenigen, welche eine Staatsei
richtung machen wollen, Alles zuſammen zu ſuchen, w
derjenigen Form eigen iſt, welche ſie ihrer Abſicht gem
einführen wollen; aber das iſt ein Fehler, wie wir ſch
in unſern Betrachtungen über den Verfall und die Erh
tung der Staatsformen bemerkt haben. [5] Nun aber w
len wir die Grundſätze und den Geiſt der Staatsverfaſſung
und die einer jeden eigenthümlichen Abſichten betrachten.

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

Zuerſt werden die Einrichtungen der demokratiſchen Staatsverf
ſung, wie ſie im ſtrengſten Sinn demokratiſch iſt, angegeb
und es wird gezeigt: wie ſie alle aus dem arithmetiſchen V
hältniß der Gleichheit des Objects mit dem Subject herg
leitet werden.

Der erſte Grundſatz der Demokratie iſt die Freyheit. De
bloß in dieſer Form der Staatsverfaſſung, ſagt man, kön
die Freyheit möglich ſeyn, weil ſie allein ſich dieſe zu ihre
Endzweck geſetzt habe.

---

[5] Im 9ten Abſchnitt des 5ten Buchs.

Zur Freyheit ſoll nun aber gehören: Erſtens: daß Alle wechſelsweiſe befehlen und gehorchen. Denn die demokratiſche Gerechtigkeit mißt die Gleichheit nach der Zahl der Bürger, nicht nach dem Verhältniß ihres Werthes. Läßt man ſich nun dieſen Begriff der Gerechtigkeit gefallen, ſo muß nothwendig der große Hauſe die Oberherrſchaft in der Hand haben; und was dem größten Theil gefällt, muß der Zweck und das Ende von Allem, und die Richtſchnur von Recht und Unrecht ſeyn. Nach der Meinung der Demokraten ſoll Alles gleich ſeyn: daher kommt es nun aber, daß in den Demokratien die Armen und Geringen immer mehr Gewicht haben als die Vornehmen und Reichen; denn jene ſind immer zahlreicher, und was die größte Menge gut dünkt, das hat Kraft des Geſetzes.

Das wäre alſo das erſte Kennzeichen der Freyheit, und das iſt bey allen Demokratien eine weſentliche Eigenſchaft dieſer Form.

Das andere iſt das: daß Jeder leben könne, wie er wolle. Denn auch das iſt, nach ihnen, von dem Begriff der Freyheit eben ſo unzertrennlich, wie es zu dem Weſen der Knechtſchaft gehört, daß Einer nicht thun könne, was er wolle. Alſo wäre das die andere weſentliche Eigenſchaft der Demokratie. 6)

---

6) Dieſe Bemerkung iſt an ſich ſehr unrichtig, und Athen, welches A. immer in dem Auge hatte, war vielleicht unter allen demokratiſchen Staaten am wenigſten in dem Fall, wenn man auf die Geſetze und die Anſtalten dieſes Staats ſieht. So viel aber iſt richtig, daß die Vernachläſſigung der Geſetze in den Demokratien am meiſten zu beſorgen iſt, weil die Handhabung und Vollſtreckung der Geſetze unter Gleichen, oder unter ſol-

Aus dieſem folgt denn die Unabhängigkeit, und zwar insbeſondere die Unabhängigkeit eines Bürgers [illegible] dem andern, wenigſtens ſo weit, daß die Bürger nur wechſelsweiſe von einander abhingen; in welchem Fall denn die Gleichheit in dieſem Wechſel ſo gut wäre, als die Freyheit ſelbſt.

Wenn man nun dieſes Alles voraus ſetzt und ſich einen Staat in dieſem Verhältniß denkt; ſo wird Folgendes der Demokratie eigen und gemäß ſeyn: nämlich daß alle Staatsämter aus Allen beſetzt werden müſſen; daß Alle über Jeden, aber auch wieder Jeder über Alle zu gebieten habe; daß, wo nicht alle, doch diejenigen Staatsämter, zu welchen kein beſonderes Geſchick und keine beſondere Wiſſenſchaft erforderlich ſind, nach dem Loos vergeben werden; 7) daß ein Bürger, um wahlfähig zu ſeyn, entweder gar kein Vermögen zu verſchätzen brauche, oder daß doch wenigſtens auch der kleinſte Anſchlag ſchon hinlänglich ſey; daß Keiner zwey Mahl ein Amt erhalten dürfe, oder daß doch nur wenig Aemter ſelten auf die nämliche Perſon fallen können, die Kriegsſtellen ausgenommen; daß alle Aemter, wenigſtens alle diejenigen, bey welchen es ſeyn kann, nur auf kurze Zeit vergeben werden; daß Alle zu allen Stellen in dem Gericht zugelaſſen werden, und zwar zu allen Gerichten, wenigſtens zu den meiſten und wichtigſten, die den größten Einfluß in die Regierung ha-

---

chen, welche wechſelsweiſe regieren und gehorchen, gewöhnlich ſchlaffer und laulicher ſind.

7) Dieſe Stelle ſcheint meine Ueberſetzung einer ähnlichen Stelle, von welcher ich in der 121ſten Anmerkung zu dem 4ten Buch Rechenſchaft gab, zu rechtfertigen.

den, wie zum Beyſpiel zu den Gerichten über die Rechenſchaft der Staatsdiener, über die Staatsverwaltung, über alle Arten von Contracten; endlich, daß die Volksverſammlung Alles anordne, und gebiete, und regiere, aber kein Staatsbeamter, weder großer noch kleiner, irgend etwas Wichtiges unabhängig verfügen könne. [8])

In der Demokratie iſt der Senat die wichtigſte Stelle, ausgenommen da, wo die Bürger für ihre Anweſenheit in der Volksverſammlung bezahlt werden; denn wo das iſt, da wird auch dieſer Stelle ihre Gewalt entzogen, und das Volk reißt die Entſcheidung aller Vorfälle an ſich, weil der Lohn, den es bekommt, ihm Etwas einträgt, wie im Vorigen ſchon bemerkt worden iſt. [9])

---

[8]) In dem Original iſt, wie Lambinus vermuthet, οὐ ausgelaſſen. Die Stelle heißt ſo: τὴν ἐκκλησίαν κυρίαν εἶναι πάντων· ἀρχὴν δὲ μηδεμίαν μηδενός, ἢ ὅτι ὀλιγίστων, ἢ τῶν μεγίστων κυρίαν. Wenn man das ὅτι ὀλιγίστων ἢ τῶν μεγίστων auf das Object zieht, ſo iſt offenbar die Negation nöthig, und ich würde dann etwa leſen: ἢ ὅτι ὀλιγίστων, μηδὲ τῶν μεγίστων, und alſo überſetzen: kein Staatsbeamter in Etwas, oder doch höchſtens nur in den unwichtigſten Dingen, etwas Wichtiges unabhängig verfügen könne. Zieht man aber das ὅτι ὀλιγίστων ἢ τῶν μεγίστων auf ἀρχὴν, und lieſ't alſo: ἀρχὴ ἢ τῶν μεγίστων ἢ τῶν ὀλιγίστων, und überſetzt: ein Staatsbeamter, weder der, welcher die kleinſten, noch der, welcher die größten Dinge unter ſich hat, u. ſ. w.; ſo kommt ohne die Negation ein guter Sinn heraus, und die Stelle wird weniger froſtig. Da nun Veränderungen in dem Text ſo lange vermieden werden müſſen, als es ſeyn kann, ſo habe ich in dieſem Sinn überſetzt.

[9]) Im 6ten, 14ten, und ſonderlich im 15ten Abſchnitt des 4ten Buchs.

Noch weiter iſt auch das demokratiſch, daß gewöhnlich Alle in den Volksverſammlungen, den Gerichten und den Aemtern beſoldet werden; oder daß, wenn nicht Alle, doch wenigſtens diejenigen, welche den Volksverſammlungen, Gerichten und Rathsverſammlungen, die auf das Regierungsgeſchäft unmittelbaren Einfluß haben, beywohnen, oder welche die wichtigſten Regierungsämter beſetzen, ihren Sold bekommen, oder doch diejenigen Magiſtraten, die zuſammen ſpeiſen müſſen.

Weiter, weil der Adel, der Reichthum und eine vornehmere Erziehung der Staats-Oberhäupter ein weſentliches Erforderniß der Oligarchie ſind; ſo muß in der Demokratie das Gegentheil ſeyn, und die Armuth, plebejiſche Geburt, Handwerkserziehung müſſen demokratiſch ſeyn. 10)

Auch darf da keine obrigkeitliche Stelle auf lebenslang vergeben werden. Iſt aus irgend einer alten Verfaſſung aber noch eine ſolche Stelle übrig, ſo müſſen ihre Gewalt und ihr Einfluß eingeſchränkt, und die Beſetzung derſelben, wenn ſie ſonſt von der Wahl abgehangen hat, muß nun dem Loos überlaſſen werden.

Dieſes ſind nun die Grundſätze, welche den Demokratien gemein ſind. Sie folgen alle nothwendig aus dem feſt geſetzten demokratiſchen Begriff von Recht und Unrecht;

---

10) Ich habe dieſes nach den Worten überſetzt. Ich erkläre dieſe Stelle aber aus dem Vorher-gehenden, wo A. ſagt, daß der große Hauſe das meiſte Gewicht habe: nicht dem Recht nach, welches Allen gleiches Gewicht giebt; ſondern weil die Armen und die Plebejiſch-Gebornen und Erzogenen den größten Theil der Votanten ausmachen.

nämlich daß Alle nach arithmetiſchem Verhältniß gleiche Rechte haben. Dieſes nun macht die Demokratie im ſtrengſten Sinn aus, durch dieſes erhält das Volks-Regiment alle Gewalt; denn das iſt eben Gleichheit nach dem Sinn der ſtrengen Demokratie, daß der Reiche nicht mehr zu befehlen habe als der Arme, und daß nicht Einige allein regieren, ſondern Alle gleich, ſo viel ihrer, der Zahl nach, ſind. Denn nur dadurch glauben ſie die Gleichheit und die Freyheit unter ſich zu erhalten.

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

Es wird nun ein Mittel vorgeſchlagen, wie man den Punct der Gleichheit, in Rückſicht auf die Zahl der Köpfe und auf die Größe des Vermögens, am ſchicklichſten treffen könne.

Es ſoll nun unterſucht werden: wie man es anzufangen habe, dieſe Gleichheit möglich zu machen. Soll man z. B., wenn Fünf hundert ſo viel Vermögen hätten, als tauſend Andere, Beyde auf die Art gleich ſtellen, 11) daß dieſe Tau-

---

11) Ich habe in dieſer Stelle und in dieſem ganzen Abſchnitt mich genöthigt geſehen, den wegen ſeiner Kürze oft undeutlichen Ausdruck hier und da ein wenig zu umſchreiben. Hier ſagt A: πότερον δεῖ τὰ τιμήματα διελεῖν χιλίοις τὰ τῶν πεντακοσίων. Alſo nach den Worten: ob man die Schätzung von fünf hundert Bürgern theilen ſoll unter tauſend. An eine wirklich-gleiche Vermögenstheilung wird hier wohl Niemand denken; ſondern die gleich folgenden Worte zeigen, daß A. nicht anders als ſo

ſend ſo viel zu ſagen haben, als jene Fünf hundert zuſammen? oder ſo, daß man zwar dieſe Eintheilung in Claſſen, deren jede, zuſammen genommen, wenn ſchon in kleinerer Zahl, doch ſo viel im Vermögen hätte, als eine andere zahlreichere Claſſe, [12]) feſt ſetze, aber hernach aus beyden nur eine gleiche

---

gedacht habe, wie ich überſetze. Beſonders iſt es aber, daß A. nicht auf die Eintheilung, welche Solon, obgleich zum Theil in anderer Abſicht, gemacht hat, gefallen iſt, nämlich auf die Eintheilung in Claſſen nach der Größe der Schätzung. Dieſe Eintheilung lag doch ſo nahe, daß die Römer in ihren roheſten Zeiten ſie ſchon fanden. Vermuthlich hat er geglaubt, daß eine ſolche Eintheilung, welche den ganz Armen zuſammen nur Eine Stimme giebt, noch zu oligarchiſch wäre. Allein da die Mittel-Claſſen doch immer gegen die beyden äußerſten die meiſten Centuriat-Stimmen ausmachen, ſo würde gerade dadurch ſein Bürgerſtaat zu Stand gebracht worden ſeyn. Die Römer ſcheinen mir auch nur darin gefehlt zu haben, daß ſie zu viel Centurien machten; denn dadurch wurden die Stimmen in den Centurien ſelbſt nicht genug gemiſcht, weil die Glieder einer jeden ſich einander am Vermögen allzu gleich waren. Und was noch ſchlimmer war, das war: daß die erſten Centurien bis über die Hälfte noch gegen die letzten Centurien zu unproportionirt reich, und die letzte ganz arm war. Hätten, nach der Einrichtung, die Solon in Rückſicht auf die Abgaben machte, auch ſonſt ſeine vier Claſſen nur Curiat-Stimmen gehabt; ſo würde ſicher die ganze Regierung in den Händen der Ritter und der Zeugiten, alſo in den Händen des Mittelſtandes, gelegen haben.

12) Auch dieſe Stelle habe ich umſchreiben müſſen. A. ſagt nur: ἀλλὰ διελεῖν μὲν οὕτως. aber ſo abtheilen; aus dem Folgenden iſt offenbar, daß ſeine Meinung dahin geht, daß man die ganze Bürgerſchaft in zwey Theile theilen könnte, deren Schätzung im Ganzen ſich gleich käme. Es verſteht ſich vo

Zahl Köpfe aushebe, die dann das Recht haben, die Magiſtraten zu erwählen und die Gerichte zu beſetzen? Iſt nun dieſe Einrichtung den demokratiſchen Begriffen von Gerechtigkeit am angemeſſenſten, oder die, in welcher immer der ganze Hauſe das Volk regiert? Die Demokratiſch-Ge-

---

ſelbſt, daß bey dieſer Theilung die Reichſten und die Aermſten zum Grund gelegt, und Beyden ſo Viele vom Mittelſtand zugegeben werden müſſen, bis beyde Theile in Rückſicht auf die Schätzung gleich werden. Es wären zum Beyſpiel zehn Reiche, die zuſammen Hundert tauſend hätten; zehn Andere, die zuſammen Funfzig tauſend hätten; hundert, die zuſammen Hundert tauſend hätten; und tauſend, die ganz arm wären: ſo würden die Erſten und die halbe Claſſe der Zweyten Einen Theil; die Dritten, die andere Hälfte der Zweyten, und die ganz Armen, den andern Theil machen. Theilte man anders, ſo könnte die Hälfte der erſten Claſſe, und drey Viertel der dritten, mit den ganz Armen, auch ein Theil; und die Hälfte der erſten, die ganze zweyte, und ein Viertel der dritten Claſſe, der andere Theil ſeyn. Das iſt aber dem Sinn des A. entgegen. In der That hat jedoch der Philoſoph nicht überlegt, daß nach ſeinen beyden Vorſchlägen erſtens der Staat vollkommen in zwey Factionen vertheilt wird; zum andern, daß, wenn er den ganz Armen ſo Viele aus dem Mittelſtand zutheilt, bis ſie den Reichen gleich kommen, dieſer Mittelſtand, der dann die Reichen immer auf der Seite hat, oft die ganz Armen weit an der Zahl übertreffen kann, wie dieſes der Fall in Rom bey den Centuriat-Comitien war; und dann drittens, daß, wie ſchon Theſeus im Plutarch bemerkt, nicht bloß in der Freyheit, ſondern auch in der Menge der Armen, der Grund ihrer Anſprüche auf Gleichheit liegt. Wählte man nun aus den beyden Theilen, die A. ſich denkt, eine gleiche Zahl; ſo kann die Partey der Reichen leicht Einen von den Armen erkaufen und Alles, was ſie will, durchſetzen. Es bleibt alſo immer für die ſinnten wollen nur diejenige Verfaſſung für gut halten, in welcher das, was den Meiſten, die Oligarchen hingegen nur die, wo das, was den Reichen gefällt, Geſetzeskraft bekommt, weil, wie dieſe ſagen, Alles nach der Größe des Vermögens entſchieden werden müſſe. Aber beyde dieſe Meinungen weichen von dem Grundſatz der Gleichheit und von der Gerechtigkeit ab. Denn liegt die Regierung nur in der Hand der Wenigen, ſo entſteht eine Tyranney, weil, nach eben dieſer Idee der Oligarchen von Recht und Unrecht, auch folgen müßte, daß, wenn unter den Reichen Einer mehr hätte, als jeder Andere, dieſer Eine allein regiere. Soll aber auf der andern Seite Alles nur von der Zahl der Köpfe abhängen, ſo wird die Menge alsdann ſicher viel Ungerechtigkeiten begehen und, wie ſchon vorhin bemerkt worden iſt, den Reichen, die an der Zahl ihr nicht gleich kommen, das Ihrige nehmen und es dem Staat zueignen. [13])

Laßt uns aber doch nun ſehen, wie man es angreifen könne, daß nach den Grundſätzen dieſer beyden Parteyen

---

Demokratie Nichts übrig, als der Patriotismus, oder die politiſche Tugend der Reichen und der Armen; und deßwegen iſt der Haß gegen die Demokratien im Plato, im Ariſtoteles, in allen gut geſinnten Menſchen, nicht gegen die Demokratie, wie ſie ſeyn ſollte, ſondern gegen die, wie ſie von den Menſchen zu erwarten iſt, gerichtet, und alle Controverſen über dieſe Form müſſen Wortſtreite ſeyn, weil immer ein Theil die Form, wie ſie ſeyn könnte, vertheidigt, der andere die, wie ſie wirklich iſt, beſtreitet.

13) Dieſes iſt ſonderlich im 10ten Abſchnitt des 3ten Buchs verhandelt und häufig genug bis zum Ekel wiederhohlt worden. Ueberhaupt iſt dieſe ganze eingeſchaltete Tirade hier ſehr überflüſſig, und der Styl ſelbſt höckericht und nicht zuſammen hängend.

ne Gleichheit eingeführt werden möge, mit welcher beyde frieden ſeyn können.

Sie ſagen alſo: das ſey Recht und Unrecht, was der ößte Theil der Bürger dafür erkennt.

Es ſey ſo, aber nicht ohne eine nähere Beſtimmung. a es zwey Claſſen von Bürgern giebt, Arme und Reiche, ſo ag dann wohl, wenn beyde zuſammen ſtimmen oder aus yden Claſſen die Meiſten [14] der nämlichen Meinung d, dasjenige Recht oder Unrecht ſeyn, was dieſe beließen. Wie aber, wenn ſie verſchiedener Meinung aren, und zwar ſo, daß die Meiſten der Zahl nach, aber cht die Meiſten nach der Abſchätzung des Vermögens, zummen ſtimmten? [15] Es wären z. B. zehn Reiche und anzig Arme. Von den Reichen ſtimmten Sechs, von n Armen Funfzehn, in einer Sache verſchieden, [16] ſo ß alſo Viere aus der Claſſe der Reichen den funfzehn Aren, und Fünfe aus der Claſſe der Armen den Sechſen s der Claſſe der Reichen zuſtimmten: was ſoll man nn thun? Dann müßte man das Vermögen der vier eichen und das Vermögen der fünf Armen auf der einen

---

14) Die Worte: aus beyden Claſſen, ſtehen nicht in dem Text. Sie müſſen aber verſtanden werden; denn die gleich darauf folgende Vorausſetzung der Möglichkeit, daß die Reichen und die Armen verſchiedener Meinung ſind, iſt anders nicht denkbar.

15) Im Griechiſchen ſteht: ἐὰν δὲ τἀναντία δόξῃ, ὅ,τι ἂν οἱ πλείους, καὶ ὧν τὸ τίμημα πλεῖον. Hier muß nach καὶ das ὅ,τι wieder verſtanden werden.

16) Auch hier in der Stelle: ἔδοξε δὲ τῶν μὲν πλουσίων, τοῖς ἓξ τῶν δὲ ἀπορωτέρων τοῖς πεντεκαίδεκα, muß τἀναντία wieder aus dem Vorher-gehenden verſtanden werden.

Seite, und dann das Vermögen der ſechs Reichen und der funfzehn Armen auf der andern, zuſammen rechnen, und wo dann die größte Summe heraus käme, da müßte die Entſcheidung hinfallen. [17]) Würde aber dieſe Summe auf beyden Seiten gleich ausfallen; ſo würde alsdann nur eben die Schwierigkeit eintreten, welche auch bisweilen in den Gerichten oder in den Volksverſammlungen ſich ereignet, wenn da gleiche Stimmen ausfallen, und dann müßte man entweder das Loos entſcheiden laſſen oder ſonſt ein

---

17) Der Fall und die Entſcheidung beziehen ſich auf das, was ich in der 14ten Anmerkung ſagte: nämlich daß das, was der größte Theil in jeder Partey beſchließt, für Stimme dieſer Partey zu halten ſey. Alſo, ſechs Reiche ſtimmen auf A, ſo wäre die Curiat-Stimme der Reichen A. Hingegen funfzehn Arme ſtimmen auf Nicht-A, ſo wäre die Curiat-Stimme der Armen Nicht-A. Wirft man die zehn Reichen und die zwanzig Armen zuſammen, ſo machen die vier Reichen, die den ſechſen entgegen ſind, und wie die funfzehn Armen auf Nicht-A ſtimmen, neunzehn Stimmen; und die ſechs Reichen, die auf A ſtimmen, ſammt den fünf Armen, die auch auf A geſtimmt haben, nur eilf Stimmen. Folglich würde dann im Ganzen die Majorität auf Nicht-A fallen. Da aber die Curiat-Stimmen gezählt werden ſollen, und dieſe dem Sinn nach verſchieden, der Zahl nach gleich ſind; nämlich die Curiat-Stimme der Reichen A, die Curiat-Stimme der Armen Nicht-A: ſo ſollen in dem Fall, nach A. Vorſchlag, die neunzehn Stimmen weniger gelten als die eilfe, wenn das Vermögen der funfzehn Armen und der vier Reichen kleiner iſt, als das Vermögen der fünf Armen und der ſechs Reichen. Es iſt nicht ſchwer einzuſehen, daß auf dieſe Weiſe der Reichthum, alſo das Palladium der Oligarchie, in einer ſolchen Einrichtung die Triebfeder der ganzen Regierung ſeyn würde. Und beſſer würde immer gerathen ſeyn, wenn man ungleiche Claſſen, alſo

Auskunftsmittel ſuchen. Indeſſen, wenn es gleich ſchwer iſt, in dem, was die Gleichheit und die Gerechtigkeit fordern, überall den rechten Punct zu treffen; ſo iſt doch auch das leichter, als es iſt, den Mächtigen, die da an ſich reißen können, was ſie wollen, Etwas einzureden: denn die Schwächern ſind immer geneigt, das, was gleich und recht iſt, anzunehmen;[18] aber die, welche die Macht in der Hand haben, fragen wenig nach dieſem oder jenem.

---

drey, oder fünfe, oder ſieben machte; in welchem Fall nicht allein unter den Curiat-Stimmen keine Gleichheit möglich wäre, ſondern auch durch die Abſtufung vom Reichthum zur Armuth der Geiſt der Factionen weniger wirkſam ſeyn könnte. Wenn denn nur der Unterſchied zwiſchen den Claſſen nicht zu unbedeutend iſt, und wenn dieſe Art der Abſtimmung nur nicht überall angewendet, ſondern, je nachdem die Gegenſtände ſind, wie es in Rom, der Form nach, gut, obgleich, der Materie nach, nicht gut war, bald nach den Köpfen, bald nach ſolchen Claſſen geſtimmt werden muß; ſo wird der Zweck der Gleichheit mit dem Zweck des ganzen Staats, ſelbſt in einer Demokratie, ſo weit künſtliche Anſtalten dieſes vermögen, vereinigt werden können.

[18] Nämlich ſo lange ſie ſchwach ſind; haben ſie aber einmahl Eins erhalten, ſo bleiben auch ſie ſelten zufrieden. Dieſe Bemerkung iſt ſchon von allen politiſchen Schriftſtellern gemacht worden, und ſie wird durch die ganze Geſchichte ſo ſehr gerechtfertigt, daß man ſie machen muß, auch wenn man nicht will.

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

Die Betrachtungen über die Demokratie werden fortgeſetzt, und es wird angegeben: welche die beſte iſt und was man dem Volk einräumen könne.

Es giebt vier Arten der Demokratie. Die beſte iſt die erſte, wovon wir in dem Vorigen ſchon geſprochen haben. 19) Dieſe iſt auch die älteſte. Ich nenne die beſte in eben der Rückſicht, in welcher man auch unter den Völkern eins das beſte nennen ſollte; das wäre nämlich eine Ackerbau-Nation. Eine ſolche Nation, welche bloß von dem Ackerbau oder von der Viehzucht lebt, kann mit Vortheil eine Demokratie errichten. Ein ſolches Volk iſt, weil Jeder in demſelben immer aus Mangel an Vermögen viel zu thun hat, nie müßig. Es wird alſo dieſes Volk ſich nicht oft verſammeln können; denn da die Bürger eines ſolchen Staats ihre Lebensbedürfniſſe nie hinlänglich haben, ſo müſſen ſie ſich durch ihrer Hände Arbeit nähren, und können ſich nicht in Sachen miſchen, die ſie Nichts angehen. 20) Auch mögen ſie lieber arbeiten, als ſich mit Re-

---

19) Im 6ten Abſchnitt des 4ten Buchs.

20) καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσι. Dieſes wird gewöhnlich überſetzt: ſie begehren kein fremdes Gut. Das ſchickt ſich aber nicht zu dem, was A. ſagen will; im Gegentheil, je weniger Einer hat, deſto mehr begehrt er fremdes Gut. Ich verſtehe alſo das ἀλλότρια lieber von fremden Ge-

gierungsſachen abgeben, wenn nicht damit Etwas zu gewinnen iſt. Ueberhaupt trachtet das gemeine Volk immer mehr nach Gewinn als nach Ehre, welches man ſchon daher abnehmen kann, weil es ſelbſt Tyranneyen und Oligarchien ertragen kann, wenn man ihm nur die Gelegenheit, Etwas zu erwerben, nicht abſchneidet, und ihm das Seinige nicht wegnimmt. Denn wo das nicht geſchieht, werden Einige bald reich, Andere können ſich wenigſtens des Mangels erwehren. 21) Und will es ja auch Etwas von Ehre haben, ſo wird das Recht, ſeine Obrigkeiten zu wählen und ſie zur Rechenſchaft zu ziehen, ihm ſchon genug ſeyn. Bey einigen Völkern, wie z. B. in Mantinea, haben nicht einmahl Alle das Recht, die Obrigkeiten zu wählen, ſondern es wählen nur Einige, welche aus der ganzen Bürgerſchaft erleſen worden ſind; und doch ſind dort die Bürger ſchon zufrieden, wenn ſie nur zu den Berathſchlagungen gezogen werden: eine Einrichtung, die

---

ſchäften. Nach: Ackerbau-Nation, will Conring noch Viehhirten-Nation eingeſchoben haben; und nach den Worten: von der Viehzucht lebt, will er ſchreiben: da kann die beſte u. ſ. w. Das Erſte ſcheint mir ganz überflüſſig, und das Zweyte finde ich in der Wortfügung ſelbſt. Denn da A. die Demokratie überhaupt nicht für eine gute Form hält, ſo ſcheint mir ſein ἐνδέχεται ſchon ſo viel ſagen zu wollen. Ich habe deßwegen dieſes Wort durch mit Vortheil eingeführt werden überſetzt.

21) Auch hier, glaubt Conring, müſſe Jeder einſehen, daß Etwas fehle und daß die Stelle nicht mit dem Vorigen zuſammen hänge; allein mich dünkt, wenn man das Ἔτι δὲ allenfalls durch Außer dem überſetzt, hängt Alles wohl zuſammen.

man auch für demokratiſch halten muß und die zu Mantinea Statt hatte. 21)

Aus dieſen Urſachen nun iſt es gut, daß in derjenigen Demokratie, welche wir die beſte nennen, wie es auch gewöhnlich iſt, dem ganzen Volk drey Dinge, nämlich die Wahl der Staatsdiener, das Urtheil über die Amtsführung derſelben, und die Gerichte, überlaſſen, 22) daß aber die vornehmſten Aemter nur durch die Wahl vergeben werden, und zwar entweder nach dem Verhältniß des Vermögens, ſo daß die größten Aemter den Vermöglichſten zukommen, oder wohl auch ohne Rückſicht auf das Vermögen, nur mit Rückſicht auf die Fähigkeit, die jede Stelle fordert.

Welcher Staat nun ſo verwaltet wird, der kann nicht anders als gut verwaltet werden. Denn ſicher wird immer der Beſte gewählt werden, wenn das Volk zu den

---

22) Die durch die Schlacht und den Tod des Epaminondas berühmte Arcadiſche Stadt. A. ſpricht hier von der Zeit, als die Spartaner unter der Regierung des Agesilaus die Stadt zerſtört und die Bürger wieder in ihre Flecken zurück geſchickt hatten. Die Mantineer waren zwar auch vor dieſer Zeit wegen ihrer Geſetze berühmt, wie Aelian, B. 11. K. 22, anführt; allein ſie wurden doch bis zu dieſer Epoche ganz demokratiſch regiert, und erſt nachdem ſie wieder in die Flecken, aus welchen ſie in die Stadt zuſammen gefloſſen waren, zurück geſchickt worden waren, führten die Spartaner eine Ariſtokratie bey ihnen ein, mit welcher ſie, vermuthlich wegen der Einrichtung, die A. angiebt, ſehr zufrieden waren. Xenoph. Hiſt. Gr., L. V. C. 2. N. 7.

23) Daß dieſes die drey Character eines Staatsbürgers ſeyen, wird aus dem erſten Abſchn. des dritten Buchs erinnerlich ſeyn.

Wahlen zugezogen werden muß und kein Neid gegen die Beſſern Platz findet. Auch können die Reichern und Beſſern in einem ſolchen Volk alsdann mit ihrem Vorzug zufrieden ſeyn; denn ſie ſtehen alsdann nicht unter Leuten, die ſchlechter ſind als ſie. Und doch werden ſie ihre Gewalt nicht mißbrauchen, weil ſie Andern, als ihres Gleichen, verantwortlich ſind. Denn daß die Obrigkeiten in gewiſſer Maaße von Andern abhängen, und nicht freye Macht haben, zu thun, was ſie wollen; das iſt ſehr gut und nützlich. Da, wo Einer Gewalt hat und ungebunden nach ſeiner Willkühr handeln darf, da iſt es ſchwer, das Böſe, das in dem Menſchen liegt, im Zaum zu halten. Aus dieſer Urſache iſt es alſo nöthig, eine Staatsverfaſſung ſo einzurichten, daß auf der einen Seite die Vornehmen, aber unter Schranken, die ſie hindern, Böſes zu thun, 24) regieren, und auf der andern Seite dem Volk ſeine Würde nicht zu ſehr beſchnitten werde.

Es ſcheint alſo wohl keinem Zweifel unterworfen zu ſeyn, daß eine ſolche Demokratie die beſte ſeyn müſſe; und die Urſache, warum ſie das ſeyn muß, nämlich wegen der Lebensart des Volks, iſt wohl eben ſo wenig ſchwer einzuſehen.

Um nun aber ein Volk zum Ackerbau zu gewöhnen, ſind einige Geſetze, welche von Alters her bey den meiſten Völkern eingeführt waren, ſehr nützlich: nämlich daß entweder überhaupt kein Bürger mehr als ein gewiſſes

---

24) In dem Griechiſchen ſteht nur überhaupt: ἀναμαρτήτους. Nach dem Zuſammenhang muß dieſes aber nicht bloß von dem, der nicht fehlt, ſondern von dem, der nicht fehlen darf, verſtanden werden; und in dieſem Sinn überſetze ich.

Maaß Ackers beſitzen dürfe, oder daß doch wenigſtens keiner in einem gewiſſen Bezirk um die Stadt oder um das Gebiet herum ein ſolches Maaß überſchreite. Ferner war vor Alters in den meiſten Städten Jedermann verboten, ſein Familien-Erbe zu verkaufen. Dieſen Endzweck konnte ungefähr auch das Geſetz, welches man das Geſetz des Oxylus 25) zu nennen pflegt, erreichen, nach welchem nämlich Niemand auf mehr als auf einen gewiſſen Theil ſeiner Liegenſchaften Geld aufnehmen durfte. Zu unſern Zeiten iſt es auch ſchon genug, wenn man nur die Einrichtung der Aphytäer 26) einführt, weil auch ſie der Abſicht, von welcher wir geſprochen haben, angemeſſen iſt. Denn obgleich dieſer Leute viel ſind und ob ſie gleich kein großes Land beſitzen; ſo ſind ſie doch alle Ackersleute, weil bey

---

25) Oxylus, Regent von Elis, der bekannte Wegweiſer der Dorier, als ſie in den Peloponnes einfallen wollten. Er erhielt von dieſen Elis, und theilte das Land unter die alten Einwohner und die Aetolier, die bey ihm waren, wie Pauſanias, B. V. S. 380 u. f., weitläuftig erzählt. Er lebte lange vor dem Lycurg, denn Iphitus ſoll einer von ſeinen Nachkommen geweſen ſeyn.

26) Victorius lieſt Aphytalier; ein ſolches Volk iſt aber allerdings nicht zu finden. Aber die Aphytäer ſind bekannt genug. Sie wohnten auf der Pelleniſchen Landzunge in Thracien, und Strabo, Plutarch, Thucydides, Stephanus, inſonderheit Pauſanias, B. III. S. 253, gedenken ihrer. Heraclides Ponticus rühmt von den Aphytäern, daß man unter ihnen Nichts zu verſchließen brauche. Ein Schiffer habe ſogar ein Mahl auf ihrer Küſte Wein ausgeladen, um ſein Schiff zu erleichtern, und ob er dieſe Waare gleich Niemanden zur Aufſicht empfohlen habe, ſo wäre doch, als der Mann wieder zurück gekommen wäre, Nichts davon weggekommen.

hnen nicht das ganze Vermögen, das Einer beſitzt, verſchätzt wird, ſondern nur ein beſtimmter Theil, ſo daß bey ihnen auch wohl manchmahl die Aermern mehr verſchätzen als die Reichen.[27]

---

[27] Da von den Geſetzen der Aphytäer mir weiter Nichts bekannt iſt, als was A. hier ſagt; ſo ſcheint mir dieſe Stelle zweydeutig. A. ſagt: τιμῶνται γὰρ οὐχ ὅλας τὰς κτήσεις, ἀλλὰ κατὰ τηλικαῦτα μόρια διαιροῦντες, ὥστ' ἔχειν ὑπερβάλλειν ταῖς τιμήσεσι τοὺς πένητας. Dieſes kann, dünkt mich, nun ſo verſtanden werden: daß bey den Aphytäern das baubare Land nicht ganz, ſondern nur gewiſſe Diſtricte verſchätzt und mit Abgaben belegt wurden; es kann aber auch heißen, daß von allen Arten von Beſitzungen an Häuſern und beweglichen Dingen allein, von den Liegenſchaften aber keine Abgaben gegeben würden. In beyden Fällen wäre es möglich, daß von manchen Armen, die nur Häuſer und Hausrath beſäßen, oder die nur das verſchätzbare Feld inne hätten, mehr Schätzung gezahlt werden müßte, als von den Reichen. Es iſt auch noch eine dritte Auslegung möglich, nämlich daß das baubare Feld allein belegt werde, und die Armen dieſes, um ihr Brot zu verdienen, im Beſitz hätten. Mir ſcheint aber, daß die erſte Erklärung die richtigſte iſt. Nach der zweyten konnte A. nicht ſagen, daß Alle den Acker baueten, und doch die Armen manchmahl mehr Schätzung gäben, als die Reichen. Denn beſäßen dieſe auch Ackerbau, ſo wären auch ſie frey von Abgaben. Nach der letztern Erklärung, welche dem ſo genannten phyſiocratiſchen Syſtem gemäß wäre, würde dieſe Einrichtung wohl ſchwerlich viel Reiz zum Ackerbau gegeben haben, und doch führt A. dieſes Beyſpiel an, um Mittel zu empfehlen, wie der Ackerbau empor zu bringen wäre. Nach der erſtern Erklärung aber iſt es begreiflich, daß, wie es bey uns auch geſchieht, die Reichen bloß freye Güter an ſich gekauft, die belaſteten aber dem armen Volk überlaſſen haben werden. Hein-

Nach dem Ackerbau-Staat ſind die Hirtenvölker, die von ihren Herden leben, die beſten, in den Ländern, in welchen es große Weid-Bezirke giebt; 28) denn dieſe haben mit den Ackersleuten viel Aehnlichkeit. Auch ſind dergleichen Völker zum Krieg ſehr geſchickt. Sie haben ſtarke Leiber und können leicht jede Witterung ertragen. Zu dem Allen ſind die Bürger beynahe aller Art, in allen andern Demokratien, viel weniger zu gebrauchen; denn ihre Lebensart und ihr Beruf machen ſie ſchwächer und weniger tapfer. Auch mögen die Handwerksleute, die Krämer, ſelbſt

---

ſius erklärt die Stelle ſo, daß die Armen, zuſammen genommen, mehr als die Reichen gäben; mir ſcheint aber, daß dieſe Erklärung voraus ſetzt, daß Niemand ſein Feld verkaufen dürfe. Dieſes läßt ſich aber nicht mit dem Vorher-gehenden vereinigen; denn A. ſagt: daß man nun dieſe Einrichtung treffen könne, womit er das Verbot des Verkaufs, deſſen er vorher gedachte, auszuſchließen ſcheint. Ueberhaupt iſt dieſes ganze Beyſpiel zu kurz hingelegt, als daß man über deſſen Anwendung mit Sicherheit ſich erklären könnte. So wie das Geſetz da liegt, ſcheint es mir weder gerecht noch zweckmäßig, zumahl wenn die Staatsdienſte nicht mit den Abgaben in einem Verhältniß ſtanden. Bey unſerer Einrichtung iſt dieſe Art von Abgaben-Anlage doppelt hart, weil gerade die Freygüter-Beſitzer gewöhnlich auf die meiſten Rechte im Regiment anſprechen.

28) Die Hirten- oder Nomaden-Völker ſind am wenigſten zu einer ordentlichen Regierungsform fähig. Es kommen über dieſe Art von Völkerſchaften ſehr viel gute Betrachtungen in Heerens Ideen von der Politik und dem Handel der Alten vor. Auch betrachtet ſie Ariſtoteles nur von der Einen Seite ihrer kriegeriſchen Tugenden, und überſieht alle andere Erforderniſſe zu einer guten Regierungsform, welche ohne Vorausſetzung einer feſten Wohnung kaum gedacht werden kann.

die Tagelöhner, weil ſie ohnehin immer auf den Marktplätzen und den Gaſſen zu thun haben, gern die Volksverſammlungen beſuchen. Die Ackersleute hingegen, welche immer auf dem Feld zerſtreuet leben, kommen ſeltener zuſammen, haben auch ſolche Verſammlungen nicht nöthig. In einem Land alſo, das ſo gelegen iſt, daß das Ackerland weit von der Stadt entfernt iſt, da kann man viel leichter eine ſehr gute Demokratie oder Republik einrichten; denn da muß das Volk meiſt auf ſeinen Aeckern wohnen. Aber man muß es alsdann auch zum Geſetz machen: daß, wenn ſchon in der Stadt ſelbſt Stadtbürger genug vorhanden wären, doch keine Volksverſammlung ohne die Ackersleute gültig gehalten werden könne. 29) Hiermit iſt alſo erklärt

---

29) Dieſe Bemerkung iſt ſehr gut. Ein ſolches Geſetz hat nämlich die in die Augen fallende Abſicht, daß die Demokratie auf die Geſetze halten müſſe. Denn wie A. ſchon in dem 6ten Abſchnitt des 4ten Buchs bemerkt hat, ſo iſt gerade die Lebensart der Ackersleute eine von den Haupturſachen einer dauerhaften Geſetzgebung in der Demokratie. Sehr übel haben deßwegen ſelbſt in den monarchiſchen oder fürſtlichen Staaten, ſonderlich im ſüdlichen Deutſchland und im Elſaß, die Regierungen dem gemeinen Wohl dadurch gerathen, daß ſie durch eine ungebundene Verſtattung der Gütertheilungen die zerſtreuten Landleute in Dörfer zuſammen gezogen haben, welche oft größer ſind als die geringen Landſtädte. Sie haben dadurch nicht allein den Ackerbau und die Viehzucht verdorben und ſelbſt dem Aufkommen der Städte geſchadet, ſondern ſie haben auch die Sitten des Landvolks ſchlechter gemacht und Gelegenheit zu Einführung einer den Sitten in allem Betracht gefährlichen bäuriſchen Feinheit gegeben: wogegen bey den Bauern, die auf abgeſonderten Höfen wohnen, noch immer Ueberbleibſel einer patriarchaliſchen Einfalt anzutreffen ſind, durch deren Verluſt die

werden, wie man es angreifen müſſe, um die beſte und vornehmſte Demokratie einzurichten, und daraus iſt leicht einzuſehen, was man von den übrigen ſagen kann. Denn es folgt daraus, daß man nur immer ſuchen müſſe, von dem ſtrengſten demokratiſchen Sinn ſich zu entfernen [30]) und, ſo viel man immer kann, das ſchlechteſte Volk von der Verwaltung der Regierung abzuhalten. Die Demokratie in dem ſtrengſten Sinn aber, wo nämlich ohne Unterſchied alle Bürger Theil an der Regierung haben: dieſe iſt Ein Mahl nicht überall anwendbar; und wo ſie auch anzuwenden iſt, kann ſie doch nicht lange beſtehen, wenn ſie nicht durch gute Geſetze und gute Sitten unterſtützt wird.

Was nun aber auch eine ſolche Verfaſſung, ſo wie die andern Arten derſelben, ſtürzen kann, davon iſt ſchon in dem Vorigen beynahe Alles geſagt worden.

Um nun ihre Demokratien zu gründen und um das Volk mächtiger zu machen, pflegen gewöhnlich die Vorſteher deſſelben die Zahl der Bürger, ſo viel ſie immer können, zu vermehren, und das Bürgerrecht nicht allein den ehelichen, ſondern auch wohl den unehelichen Kindern zu geben, ſelbſt auch denen, welche nur von Einer Seite, es ſey von dem Vater oder der Mutter her, bürgerlich ſind. Auch ſchickt ſich Alles in einem ſolchen Staat, und deßwegen erlauben ſich die Demagogen dergleichen Dinge gern. [31])

Vortheile, welche durch die Vergrößerung der Dörfer erhalten werden ſollten, ſehr theuer erkauft worden ſind.

30) [illegible]. Der ganze Zuſammenhang ſcheint mir zu beweiſen, daß hier das Abweichen von der ſtrengen Demokratie angedeutet wird.

31) Hier ſoll, nach Conring, weil μὲν vorher gegangen iſt, ein

Allein ſie ſollten denn doch ſorgen, daß die Zahl der Reichen und Angeſehenen und der Mittelleute immer die größte bleibe. [32] Denn wird dieſes Verhältniß überſchritten, ſo wird ein ſolcher Staat weit ſchwerer in Ordnung gehalten werden können, weil alsdann die angeſehenen Bürger die Laſt der Demokratie zu hart empfinden und leicht ſchwierig werden. Dieſes allein hat in Cyrene einen Aufſtand erregt. [33] Denn ein kleines Uebel kann man wohl ertragen, aber es wird unleidlich, wenn es zu ſchwer wird.

Ein ſehr ſchickliches Temperament einer ſolchen Demokratie hat Cliſthenes, um die Athenienſiſche Demokratie zu

---

anderer Satz mit δὲ folgen; alſo eine Lücke ſeyn. Aber daß μὲν οὖν den Nachſatz mit δὲ gar nicht fordere, ſondern ein ſchickliches Schluß-Bindewort ſey, iſt ſchon aus Hoogween, de Part., I. p. 466 Ed. Schütz., bekannt.

32) μέχρις ἂν ὑπερτείνῃ τὸ πλῆθος τῶν γνωρίμων καὶ τῶν μέσων. Gewöhnlich pflegt man das τὸ πλῆθος zu dem ὑπερτείνῃ zu conſtruiren, und ſo zu überſetzen: bis das gemeine Volk die Zahl der Vornehmern und Mittelleute überſteigt. Da aber dieſes ganz gegen die Grundſätze des A. läuft, ſo ziehe ich das πλῆθος zu γνωρίμων und μέσων, und ὑπερτείνῃ zu dem zu verſtehenden πλῆθος τῶν ἀπόρων.

33) A. ſcheint auf den Aufruhr zu zielen, deſſen Dioder, B. XIV, S. 669, gedenkt. Es hatte nämlich damahls ein gewiſſer Ariſto, wahrſcheinlich ein gemeiner Bürger, ſich gegen den Adel und die Vornehmſten aufgelehnt und über fünf hundert derſelben umbringen laſſen. Die übrigen waren entflohen. Sie vereinigten ſich aber bald mit den damahls nach Africa geflüchteten Meſſeniern; und ob ſie gleich in ihrem Krieg mit ihren Landsleuten ſo unglücklich waren, daß die meiſten Meſſenier erſchlagen wurden, ſo wurden ſie nachher doch von den Bürgern wieder aufgenommen und verſöhnten ſich mit ihnen.

verſtärken, erfunden,[34]) und dieſes Mittel iſt auch in Cyrene,[35]) um den Staat wieder einzurichten, angebracht worden. Es beſtand dieſes Mittel darin, daß man die Zahl der Zünfte und der Bürgergeſellſchaften vermehrte,

---

34) Daß Cliſthenes die vier Abtheilungen der Athenienſer, nach der Vertreibung der Tyrannen, auf zehn geſetzt, und dieſe wieder in Unterabtheilungen zerlegt hat, iſt aus Herodot, B. V., S. 669, und aus jeder Geſchichte Athens allgemein bekannt. Der Zweck iſt auch begreiflich, weil nämlich durch eine Einrichtung dieſer Art alle Factionen leichter getrennt werden können und ihre Entſtehung ſelbſt verhindert wird.

35) An dieſer Stelle ſcheint mir Ariſtoteles nicht die Geſchichte, deren in der 33ſten Anmerkung gedacht worden iſt, in dem Sinn gehabt zu haben, ſondern diejenige, welche Herodot, B. IV, K. 161, erzählt. Nach einer großen Niederlage, und dem Mord ihres Königs Arceſilaus, und des Mörders deſſelben, des Learchus, ſeines Bruders, fielen die Cyrenäer unter die Regierung des jüngern Battus, eines ſchwachen und lahmen Prinzen. Gedrückt durch ſo vieles Unglück, und vielleicht beſorgt über die Schwäche des neuen Königs, ſchickten die Cyrenäer an das Orakel und baten um einen guten Rath. Dieſes rieth ihnen, ſie ſollten einen Mantineer hohlen laſſen, welcher gute Geſetze und Einrichtungen bey ihnen einführen würde. Die Mantineer ſchickten ihnen einen rechtſchaffenen und klugen Mann, Demonax genannt. Dieſer nahm dem König alle Gewalt und überließ ihm Nichts als den Vorſitz bey den Opfern: er theilte die Bürgerſchaft in vier Zünfte und richtete eine völlige Demokratie ein. Das that auch unter dem ſchwächlichen Battus ganz gut. Aber gleich unter ſeinem Sohn entſtanden neue Händel; und ob dieſer gleich anfangs unglücklich war und entfliehen mußte, ſo gelang es ihm doch bald, ſein väterliches Reich und ſeiner Vorältern Gewalt wiederzuerhalten. Herod., L. IV, C. 164; Diod. Sic. Excerpt., p. 550.

hingegen die beſondern Opfer- und Tempelbrüderſchaften einzelner Familien verminderte und ſie allgemeiner machte. Und auf dieſe Art muß man überhaupt, wenn die Menge des Pöbels überhand nimmt, alle mögliche politiſche Künſte anwenden, daß die Bürger unter einander vermiſcht werden, und das, was vorher zuſammen hielt, getrennt werde.

Uebrigens laſſen ſich die meiſten Einrichtungen, welche die Tyrannen in ihren Staaten zu machen pflegen, auch auf die Demokratien anwenden; nämlich die Unabhängigkeit der Knechte, welche bis auf einen gewiſſen Grad einem ſolchen Staat ſehr nützlich ſeyn kann, ingleichen die Milderung ſo wohl der väterlichen Gewalt über die Kinder, als auch der Unterwürfigkeit der Frauen unter die Herrſchaft der Männer. Nicht weniger iſt endlich auch in einem ſolchen Staat räthlich, daß einem Jeden, nach ſeiner Willkühr zu leben, nachgeſehen werde. Denn das Alles trägt zur Erhaltung dieſer Verfaſſung nicht wenig bey, weil die meiſten Menſchen viel lieber nach ihren unordentlichen Begierden als nach den Regeln der beſcheidenen Vernunft leben wollen.

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

Die Betrachtungen über die Einrichtung der Demokratien werden noch immer fortgeſetzt, und Verſchiedenes, was durch die Geſetze in ſolchen Staaten einzuführen wäre, wird vorgeſchlagen.

Das wichtigſte Werk des Geſetzgebers, oder aller derer, welche eine ſolche Verfaſſung einführen wollen, iſt nicht ihre Anlage; auch iſt es dieſe nicht allein, worauf ſie ihre

Augen richten müſſen, ſondern darauf müſſen ſie vorzüglich achten, wie ſie es angreifen ſollen, den Staat ſo einzurichten, daß er auch lange in ſeiner Verfaſſung beſtehen könne. Einen ſolchen Staat auf einen oder zwey Tage einzurichten, dazu gehört wenig Kunſt; für eine ſolche Zeit mag er eingerichtet ſeyn wie er will.

Ein Geſetzgeber, der eine dauerhafte Einrichtung machen will, muß vor allen Dingen genau unterſuchen: was den Staat zu erhalten oder zu ſtürzen im Stand iſt. Die Reſultate dieſer Betrachtung werden ihm alsdann am beſten an die Hand geben: was für Maaßregeln er zur Sicherheit ſeines Staats zu nehmen habe; wie er das, was die Verfaſſung erſchüttern könnte, vermeiden; und welche Geſetze und Gewohnheiten er einführen ſoll, um ihr am wahrſcheinlichſten die größte Dauer und Feſtigkeit zu geben. Er muß ja nicht glauben, daß das der Demokratie oder der Oligarchie am zuträglichſten ſey, was am meiſten demokratiſch oder oligarchiſch iſt; ſondern er muß immer das, was am längſten in jener oder in dieſer Form Beſtand haben kann, vorziehen.

Unſre jetzigen Demagogen pflegen, um die Gunſt des Volks zu erwerben, ſehr häufig in den Gerichten die Strafen der Confiscation anzuſetzen. Um nun dieſem zu begegnen, müſſen diejenigen, welche ſich das Wohl des Staats angelegen ſeyn laſſen, die Verordnung machen, daß dergleichen gerichtliche Confiscationen weder unter das Volk vertheilt noch zu dem Staatsvermögen geſchlagen, ſondern daß ſie den Göttern zum Gottesdienſt gewidmet werden ſollen. Denn die Böſen werden alsdann doch im Zaum gehalten, weil ſie Strafe leiden, aber das Volk, das von dieſen Strafen alsdann keinen Nutzen mehr hat, wird weniger geneigt ſeyn, Strafen anzuſetzen.

Der Rechtsſachen, in welchen Jedem aus dem Volk zu klagen frey ſteht, müſſen ſo wenig ſeyn, als nur immer möglich iſt, und deßwegen müſſen diejenigen, welche dergleichen Händel durch falſche Klagen veranlaſſen, immer empfindlichſt beſtraft werden. Denn gewöhnlich pflegen dergleichen Klagen nicht gegen die Lieblinge des Volks, ſondern nur gegen die Angeſehenen und Reichern gerichtet zu werden. Ferner muß man dahin trachten, daß die Bürger alle ihre Staatsverfaſſung lieben. Wenigſtens muß man doch verhüten, daß ſie ihre Obrigkeiten nicht haſſen und ſie nicht für ihre Feinde halten.

Da in einer ſtrengen Demokratie die Anzahl der Bürger groß ſeyn muß, ſo können die Volksverſammlungen ohne Sold für die, welche dabey erſcheinen, nicht gehalten werden. Das iſt nun aber den wohlhabenden Bürgern da, wo der Staat keine öffentlichen Einkünfte hat, beſchwerlich; denn das Geld muß alsdann bloß aus den Beyträgen und Confiscationen genommen und durch ungerechte Richter erpreßt werden, wodurch ſchon ſo manche Demokratie zu Grund gegangen iſt. Wo nun ein ſolcher Staat ohne eigne öffentliche Staatseinkünfte dergleichen Koſten beſtreiten ſoll, da muß man die Einrichtung ſo treffen, daß das Volk nur ſelten zuſammen komme. Man muß da auch die Gerichte mit mehrern Gliedern beſetzen, hingegen die Dauer der Sitzungen beſchränken. 36) Denn wenn das

---

36) δεῖ ποιεῖν δικαστήρια, πολλῶν μὲν, ὀλίγας δ' ἡμέρας. Das πολλῶν ziehen die meiſten Ueberſetzer auf die Rechtsſachen. Allein wäre das der Sinn des Ariſtoteles geweſen, ſo hätte er eben das Problem aufgegeben, mit welchem der Deutſche Reichstag ſich beſchäftigt, wenn ſonſt Nichts auf demſelben

geſchieht, und wenn die Wohlhabenden umſonſt, die Aermern aber gegen eine Belohnung bey den Gerichten ſitzen, dann haben die Wohlhabenden nicht zu fürchten, daß der Aufwand zu groß werde, und die Streitigkeiten werden doch deſto beſſer geſchlichtet; denn lange werden die Wohlhabenden nicht von ihrem Hausweſen ſich entfernen wollen, wohl aber thun ſie es einige Zeit lang.

Wo hingegen der Staat eigne Einkünfte hat, da muß man es nicht ſo machen, wie die Demagogen pflegen, welche, ſo bald irgend ein Ueberfluß in den Staats-Caſſen iſt, dieſen ſogleich dem Volk vertheilen. Das nimmt dann, was man ihm giebt: und kaum hat es genommen, ſo braucht es wieder etwas Anderes. Denn das, was man auf dieſe Art den Armen giebt, iſt eben ſo gut, als ob man es in ein Faß ohne Boden würfe. Der wahre Volksfreund muß nur dafür Sorge tragen, daß die Armuth des Volks nicht zu groß werde; denn wenn die Armuth überhand nimmt, ſo entſtehen in den Demokratien tauſend Laſter. Man muß alſo vielmehr trachten, den Wohlſtand in dem Staat dauerhaft zu machen, und etwa, welches am Ende auch den Wohlhabenden nützlich iſt, das, was der Staat von ſeinen Einkünften entbehren kann, zuſammen kommen laſſen, und es nachher in großen Summen auf Ein Mahl

---

zu thun iſt: nämlich, wie ein Gericht in wenig Zeit viel Proceſſe ausmachen ſolle. Da nun dieſes Problem mir unauflöslich ſcheint, ſo ziehe ich das πολλῶν lieber auf die Perſonen, und alsdann kommt A. Vorſchlag demjenigen gleich, welchen die Reichsgerichte zu Auflöſung des eben gedachten Problems zu thun pflegen, — vielleicht der einzige, welchen man thun kann, nämlich daß man mehrere Richter anſtelle.

unter die Armen vertheilen, zumahl wenn ſo viel zuſammen geſpart werden kann, daß der Dürftige ſich dafür irgend-ein Stückchen Feld anſchaffen kann, wenigſtens daß er in den Stand kommt, einen kleinen Handel oder eine kleine Güterpachtung anzufangen. Wäre aber nicht ſo viel zu erſparen, daß man Allen damit aufhelfen könnte, ſo müßte man in der Vertheilung nach den Zünften abwechſeln, oder nach ſonſt einer Eintheilung. Was aber der Staat außerdem noch an Einkünften nöthig hätte, müſſen die Reichen zwar beytragen, dagegen aber auch mit allen überflüſſigen Beſchwerden und Staatsdienſten verſchont werden.

Dieſes iſt ungefähr die Art, wie die Carthaginienſer durch ihre Staatsverwaltung das gemeine Volk auf ihre Seite bringen. Sie ſchicken nämlich immer etliche ihrer Armen zu ihren Nachbarn, und geben ihnen Mittel an die Hand, ſich bey dieſen zu bereichern. Denn es iſt eben ſo menſchenfreundlich als klug, wenn die Reichen ſich der Armen nach den Umſtänden annehmen und ſie durch kleine Unterſtützung zur Gewerbſamkeit reitzen. 37)

---

37) Dieſe Stelle deutet Herr Prof. Heeren in ſeinen ſchon öfter angeführten Ideen, Band 1. S. 56, auf die Verſendung in die Colonien, auch zieht er das Wort ἐργασίαν, das ich durch Gewerbe überſetze, bloß auf den Ackerbau. Allein da das Verſchicken der Colonien bey den Griechen etwas Gewöhnliches war, ſo ſehe ich nicht, warum A. die Carthaginienſer gerade hier zum Beyſpiel angeführt haben würde. Auch iſt die Bedeutung des Worts ἐργασία viel weitläuftiger und bey einem handelnden Staat wohl nicht allein auf den Ackerbau zu beſchränken. Dem Zuſammenhang nach glaube ich, daß es die Carthaginienſer ungefähr eben ſo gemacht haben, wie es unſre Europäiſchen ſeefahrenden Nationen machen, welche den Ma-

Auch wird man ſehr wohl thun, wenn man es macht, wie die Tarentiner; denn dieſe geben die Liegenſchaften des Staats den Armen zum Genuß, und gewinnen dadurch ihre Liebe zum ganzen gemeinen Weſen. Auch pflegen ſie die Staatsämter auf eine doppelte Art zu vergeben: einige nämlich durch die Wahl, und andere durch das Loos: dieſe, damit auch das Volk Theil daran nehmen könne; und jene, damit ſie zweckmäßiger beſetzt werden mögen. [38] Ja, man

---

treffen einige Vortheile zu einem kleinen Handel bey ihren Reiſen verſtatten, wodurch dieſe ſich allerdings nach und nach einiges Vermögen erwerben können.

[38] Dieſe Einrichtung hinderte doch nicht, daß, wie ſchon im 3ten Abſchnitt des 4ten Buchs bemerkt wurde, dieſer Staat ſeine Form nicht hätte verändern ſollen. Allein dieſe Veränderung war nur die Folge eines Zufalls, nicht des Mißvergnügens des Volks. Uebrigens ſollte dieſe Bemerkung beſonders die Politiker, welche ſo viel für die Vertheilung der Gemeingüter eifern, etwas nachdenklicher machen. Ich ſehe wohl den Schaden, der aus ſolchen Gemeinheiten entſteht; und in dem nördlichen Deutſchland, wo ſo wenig Güter in bürgerlichen Händen ſind, und wo die reichen Güterbeſitzer, welche nicht genöthigt ſind, zu verkaufen, die Preiſe der nöthigſten Erzeugniſſe immer aufs höchſte treiben, wäre es doppelt wichtig, daß die Communen auf Vertheilung der Gemeinheiten drängen, und nicht das beſte Land zur Weide liegen ließen. Allein wenn eine ſolche Vertheilung dem Bürger zum Eigenthum hingegeben wird, ſo iſt der Vortheil, welcher aus derſelben zu ziehen iſt, nur halb erreicht. Die Methode der Vertheilung, welche A. an den Tarentinern rühmt, erreicht ihn ganz. Sie beſteht nämlich darin, daß man den Bürgern den Antheil, der ihnen an dem gemeinen Gut gegeben wird, nur zum Genuß auf lebenslang verſtatte. Die Vortheile, welche aus dieſer Operation entſtehen, fallen in die Augen. Da der Bürger doch einen langen

könnte ſogar ein jedes ſolches Amt auf beyderley Weiſe zugleich mit Gliedern, die gewählt würden, und mit ſolchen, die loſen müßten, beſetzen.

Dieſes iſt nun genug von der Einrichtung der Demokratie.

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

Der Philoſoph geht nun zur Oligarchie über, und fängt an, Vorſchläge zu einer guten Einrichtung in dieſer Verfaſſung zu machen.

Aus eben dieſen Betrachtungen läßt ſich auch beynahe Alles abnehmen, was von der Erhaltung der Oligarchie zu ſagen iſt. Denn wenn man die Oligarchie mit der Demo-

Genuß vor ſich ſieht, ſo bauet er beſſer; auch kann man ihm den Genuß entziehen, wenn er das nicht thut; da oft der Boden, der Lage und ſeiner Eigenſchaft nach, verſchieden iſt, ſo kann man für die jüngern Bürger eine ſchlechtere Claſſe anſetzen und ſie in die beſſere einrücken laſſen; vermehrt ſich die Zahl der Bürger, ſo kann den Nachkommen in ihrer Reihe doch auch ein Theil zukommen; kein Bürger kann ganz verarmen; die Communität behält außer dem noch ein Eigenthum, das ſie bey einer ſich ereignenden Noth verpfänden kann; und der Bürger hat doch für ſein Bürgerrecht auch einen weſentlichen Nutzen. Werden aber die Antheile der Gemeinheiten zum Eigenthum hingegeben, ſo fallen alle dieſe Vortheile weg, und in der dritten Generation iſt der beſte Theil des Gemeinguts in der Hand der Reichen, der Ueberreſt aber iſt dem Armen, wegen der Vertheilung unter die Erben, keine Wohlthat mehr.

kratie vergleicht, ſo wird jene gerade von dem, was der Demokratie entgegen iſt, zuſammen gehalten, und zwar die vorzüglichſte, die, welche am beſten vermiſcht iſt, am meiſten; [99] denn dieſe Oligarchie kommt dem republikaniſchen Staat am nächſten. In dieſer muß man eine doppelte Schätzung einführen: eine größere und eine kleinere: dieſe, um nach ihr die Amtsfähigkeit zu den geringern nöthigen Aemtern zu beſtimmen; jene für die vornehmſten Regierungsſtellen. Wer nun die eine oder die andere Schätzung giebt, der muß an der Staatsverwaltung in ſeinem Verhältniß Theil nehmen können, und deren müſſen ſo viele ſeyn, daß alle zuſammen denen, welche nicht dazu gelangen können, gewachſen ſind. Immer aber muß man ſuchen, es ſo einzurichten, daß aus der Claſſe des Volks die

---

[99] Nach Lambin ſoll hier ausgelaſſen ſeyn: πρὸς τὴν βελτίστην δημοκρατίαν καὶ πρώτην. Er führt aber nicht an, woher er ſeine Lesart hat. Indeſſen hat dieſe Veränderung doch einigen guten Sinn. Denn die beſt-vermiſchte Oligarchie iſt diejenige, in welcher das gemeine Volk doch auch Etwas zu ſagen hat. Ihre Anſtalten müſſen alſo dahin gehen, daß dieſes öfter zu den Deliberationen gezogen werde; wogegen die beſte Demokratie die Zuſammenkunft des Volks ſeltener macht. Und das ſcheint dem Gedanken des A. am nächſten zu kommen. Er zielt nämlich nicht auf das, was der Geiſt der Demokratie mit ſich bringt, ſonſt würde der weiteſte Gegenſatz der Demokratie das engſte Zuſammenziehen der Oligarchen, folglich die ſchlechteſte Oligarchie ſeyn; ſondern er ſieht auf das, was er als beſſere Einrichtung der Demokratie vorgeſchlagen hat. So wie nämlich die Demokratie, will er ſagen, wohl thut, wenn ſie die Menge der Votanten, die ihr Geiſt fordert, mindert: ſo thut die Oligarchie wohl, wenn ſie den kleinen Kreis ihrer Regenten erweitert.

Beſten zu dieſer Amtsfähigkeit und Theilnahme an den Staatsbedienungen gelangen können. Die nach-beſte und zweyte Oligarchie muß die Schranken nur etwas enger machen. Die ſchlechteſte aber, nämlich die, welche von der äußerſten Demokratie am weiteſten entfernt iſt und der Dynaſtie und Tyranney am nächſten kommt, die muß ſich bloß, und zwar je ſchlechter ſie iſt, deſto mehr, auf die Menge ihrer Hüter und Aufſeher verlaſſen. Denn ſo wie ein geſunder Körper und ein wohl gebauetes und gut bemanntes Schiff viel ausſtehen können, ehe ſie zu Grunde gehen, ein ungeſunder Körper aber und ein ſchlechtes, ſchlecht beſetztes Schiff nicht den kleinſten Unfall ertragen können: ſo fordert auch die ſchlechteſte Staatsverfaſſung die meiſten Hüter.

Ueberhaupt wird die Demokratie erhalten durch die Menge der Bürger, denn dieſe Menge allein kann das Recht, auf welches die vorzüglichen Bürger zu einem größern Theil an der Staatsverwaltung anſprechen, überwiegen. Hingegen iſt klar, daß die Oligarchie ſich nur durch die Beobachtung einer guten Ordnung erhalten kann.

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

Die Betrachtungen des vorigen Abſchnitts werden fortgeſetzt.

Es giebt vier Claſſen, in welche man die geringe Bürgerſchaft vertheilen kann: nämlich die Claſſe der Feldbauer, der Handwerker, der Kaufleute, der Tagelöhner. So braucht man auch in dem Krieg vier Gattungen von Soldaten: Reiter, ſchwere Infanterie, leichte Infanteri Seetruppen und Seeleute.

Da, wo das Land ſo beſchaffen iſt, daß die Reite wohl zu gebrauchen ſind, da kann die Oligarchie am beſte eingeführet werden; denn die Reiterey, welche die Einwohner ſolcher Länder am beſten ſchützen kann, die muß durc große Güterbeſitzer unterhalten werden.

Da, wo die ſchwer bewaffnete Infanterie zum Schu des Landes nöthig iſt, da kann ſie auch, aber in eine geringern Grad, beſtehen, denn die Rüſtungen könne auch nur von wohlhabenden Leuten angeſchafft und unterhalten werden, nicht von den armen.

Die leichte Infanterie und das Schiffsvolk hingege ſind ganz zu der Demokratie geſchickt. Wo demnach vie Leute aus dieſer Gattung von Menſchen vorhanden, un wo dieſe mit der Staatsverfaſſung mißvergnügt ſind, d iſt es natürlich, daß ſie, wenn es zum Krieg kommt, ihr Schuldigkeit nicht thun.

Dieſem Unheil abzuhelfen, muß man es machen wi die Generale in den Armeen, welche der Reiterey und de ſchweren Infanterie immer nur einen verhältnißmäßige Theil leichter Truppen beymiſchen; denn bloß durch dergleichen Leute können die Aermern und Geringern den Stärkern überlegen werden, weil ihnen in ihren leichten Waffen der Kampf gegen die Reiterey und die ſchwere Infanterie leichter wird. 40) Wenn alſo die Oligarchen ihr Kriegsmacht aus lauter ſolchen Truppen beſtehen laſſen,

---

40) Vermuthlich dachte A. bloß an einen Aufruhr in den Städten, denn im freyen Feld würde wohl dieſe Bemerkung unrichtig ſeyn.

ſo iſt es eben ſo, als wenn ſie dieſelbe gegen ſich ſelbſt errichtet hätten. Sie müſſen deßwegen, da ſie doch ſelbſt nicht von einerley Alter, ſondern einige älter, andere jünger ſind, ihre eignen Kinder in der Jugend in dem Dienſt der leichtern Truppen unterrichten und üben, und mit dieſer ſo erzogenen jungen Mannſchaft, wenn ſie heran gewachſen iſt, dieſen Dienſt ſelbſt verſehen laſſen. [41])

Wenn übrigens in einem ſolchen Staat auch dem Volk Antheil an der Staatsverwaltung gegeben wird, ſo kann das auf verſchiedene Weiſe geſchehen: bald, wie wir vorhin ſagten, nach dem Maaß der Schätzung; [42]) oder es kann, wie in Theben, [43]) denen, welche einige Zeit ſich der Gewerbe enthalten haben, ein ſolcher Antheil gegeben werden; oder man kann,, wie in Maſſilien, nach einer

---

41) Da es bey den leichten Truppen ſehr auf die Menge ankommt, ſo würden die Oligarchen ſchwer im Stand ſeyn, dieſen Rath zu befolgen. Schon im 13ten Abſchn. des 4ten Buchs hat A. bemerkt, daß die Ariſtokratien, vielmehr alſo noch die Oligarchien, abgenommen haben, als das Fußvolk in den Kriegen wichtiger wurde. Und die neuere Geſchichte beweiſ't ſelbſt unter uns, daß das Anſehen des Adels, ſeitdem die Art, Krieg zu führen, ſich geändert hat, ſehr precaire geworden iſt, und ſich nicht mehr durch ſich, ſondern bloß durch die Geſetze und den Schutz der Monarchen erhalten kann Dem Adel unſrer Zeit wäre es noch möglich, durch Behauptung landſtändiſcher Rechte und Mittheilung derſelben an den dritten Stand ſich wieder ein ſelbſtſtändiges Anſehen zu ſchaffen; aber ohne gewiſſe propädeumatiſche Studien iſt das wohl nicht zu hoffen.

42) Nämlich in dem vorher gehenden Abſchnitt, wo die doppelte Schätzung vorgeſchlagen worden iſt.

43) Dieſer Thebaniſchen Einrichtung iſt ſchon im 5ten Abſchnitt des 3ten Buchs gedacht worden.

Auswahl der Beſten ohne Unterſchied, ſo wohl aus denen, die ſchon Theil an der Regierung hatten, als aus denen, die bisher nicht dazu gelangt waren, die Regierung beſetzen. 44)

---

44) Dieſes ſcheint dem zu widerſprechen, was in dem 6ten Abſchnitt des 5ten Buchs geſagt wurde, wo Ariſtoteles eines Aufruhrs in Marſeille gedenkt, weil Viele der Angeſehenen und Reichen ausgeſchloſſen waren. Vielleicht iſt gerade die Einrichtung, deren A. hier gedenkt, durch den im 5ten Buch angeführten Aufſtand veranlaßt worden. Wenn aber A. hier ſagt, daß auch von denen, welche nicht Theil an der Regierung hätten, Würdige zu der Regierung gezogen würden; ſo iſt das wohl bloß ſo zu verſtehen, daß auch aus den Familien, aus welchen noch Niemand im Senat war, gewählt werden konnte, denn der Senat blieb geſchloſſen, und jedes Mitglied behielt ſeine Stelle lebenslang. Strabo, L. IV, p. 271. Uebrigens gedenkt Strabo, welcher die Regierungsform der Marſeiller beſchreibt, keines vor der Wahl vorher gegangenen Examens, ſondern bloß einer Unterſuchung: ob der zu Wählende Kinder habe und von der dritten Generation bürgerlich ſey. Die Nachrichten des Strabo und des Ariſtoteles können indeſſen doch nicht genau überein ſtimmen, denn in dem Krieg des Cäſar und Pompejus litt die Stadt ſo ſehr, daß ihre Verwaltung nothwendig etwas zerrüttet werden mußte. Noch ehe Cäſar die Stadt belagerte, war aber die Regierung höchſt wahrſcheinlich ariſtokratiſch, denn Cicero ſagt von ihr, daß ſie optimatum consilio regiert würde. Zugleich aber giebt er ihrer Staatsverwaltung ein ſolches Lob, daß ſie wohl nicht durch einen Geburtsadel, ſondern, wie A. hier ſagt, nach einer freyen Wahl, durch die beſten Bürger regiert wurde. Cic. pro L. Flacco, C. 26. Die Aufführung dieſer Stadt in dem Bürgerkrieg war jedoch, wie Cäſar ſie beſchreibt, allerdings weder weiſe, noch edel, noch rechtſchaffen. Caeſ. de B. civ., L. I, C. 35.

In Anſehung der wichtigſten Staatsdienſte, welche in einem ſolchen Staat nothwendig ſind, muß man trachten, daß denen, welche ſie auf ſich haben, zugleich einige Staatslaſten auferlegt werden, damit das Volk ſich nicht gern zu ſolchen Aemtern zudränge, und die Vornehmern, welche ſie bekleiden, nicht beneide, ſondern damit daſſelbe glaube, daß jene dafür genug zu zahlen und zu tragen haben. So iſt es z. B. ſchicklich, daß man dergleichen Staatsbeamten auflege, bey dem Antritt ihres Amtes große und koſtbare Opfer zu bringen, und Etwas, das Allen wichtig und nützlich iſt, anzulegen, damit, wenn das Volk Theil an den Opfermahlen nimmt und die Stadt ausgeſchmückt und wohl verziert ſieht, durch Statüen, oder durch Gebäude, daſſelbe auch an der Erhaltung des Staats ſelbſt Freude habe. Auch werden durch ſolche Dinge bleibende Denkmähler von der Freygebigkeit des Adels errichtet. Aber dergleichen Dinge wollen die Oligarchen zu unſrer Zeit nicht mehr thun; vielmehr thun ſie gerade das Gegentheil, denn ſie wollen zugleich Vortheile und Ehre haben. 45) Solche Oligarchien können aber deßwegen mit Recht kleine Demokratien genannt werden.

---

45) Es iſt zu verwundern, daß dem A. nie die Frage eingefallen iſt: wie der Adel, zu welchem er doch den Reichthum als Bedingung fordert, ſich erhalten kann, wenn die Familien an Gliedern zunehmen. Er hat nicht einmahl bey ſeiner Unterſuchung über die Erhaltung der Oligarchien daran gedacht, und hier will er nun ſogar den Adel mit Laſten überladen, die keine Familie tragen kann, wenn ſie von dem Vater zu den Enkeln herab theilen muß. Der Franzöſiſche und der Deutſche Adel ſind vorzüglich durch die vielen jüngern Brüder geſtürzt worden

So iſt alſo nun angegeben worden, wie die Demokratien und wie die Oligarchien feſt zu begründen ſind. 46)

---

und herab gekommen, und dem Staat ſo läſtig geworden. Denn um dieſe zu verſorgen, wurden bey den Katholiſchen ſo viel Stifter und Präbenden, die dem Staat höchſt läſtig ſind, unterhalten, und um dieſer Nahrungsquellen willen wurde aller Reformation entgegen gearbeitet. Bey Katholiſchen und Proteſtanten aber wurden ebenfalls, bloß damit die mit Kindern beladenen adeligen Familien Brot für ihre Kinder erhielten, alle nur etwas anſehnliche Civil- und Militär-Dienſte zum Eigenthum des Adels gemacht, und noch ſo viel Hof-Figuranten-Dienſte erſonnen. Ich ſehe, da ich die Erhaltung des Adels für ſehr wichtig halte, kein Mittel, dieſem Uebel, das endlich den ganzen Stand ſtürzen wird, abzuhelfen, als das, welches in England üblich iſt, wo die jüngern Brüder der vornehmſten Familien ganz im Bürgerſtand leben und bürgerliches Gewerbe treiben. Dieſe Einrichtung kann, unter einer guten Leitung, einen vierfachen Nutzen haben. Sie kann erſtlich es möglich machen, daß, wenn ein Mahl ein jüngerer Bruder oder Vetter die Familien-Güter erhält, der Beſitzer beſſer gelernt hat, ſie wohl zu verwalten; zum andern werden die Familien-Häupter eher in den Stand geſetzt, unabhängig von Fürſtengunſt, die landſtändiſchen Pflichten zu beobachten und, was hier A. fordert, bloß wahre Ehre zu verfolgen; zum dritten wird der Neid der Bürgerlichen geſchwächt, wenn die Kinder der Adeligen ihnen gleich geſtellt bleiben, bis ſie in den Beſitz der Familien-Würde kommen; und endlich viertens wird der Adel ſelbſt mehr Bürgerfreund und mehr patriotiſch werden, als er nun iſt, da er unter den Bürgern Nichts ſieht, was ihm von irgend einer Seite angehört.

46) Wenn Conring irgend wo mit Recht eine groſe Lücke vermuthet, ſo iſt es hier; denn es iſt Nichts natürlicher, als zu erwarten, daß nun noch überhaupt von der geſchickten Miſchung der andern Staaten, und ſonderlich der Monarchie mit der

Ariſtokratie und der republikaniſchen Verfaſſung, geſprochen würde. Die alten Politiker, ſonderlich die Pythagoräer, haben dieſe Vermiſchung überall angerathen. Selbſt Plato fand ſie gut. Ariſtoteles ſcheint indeſſen doch dieſe Materie lange nicht genug überdacht zu haben. Da er einmahl davon ausging, daß die beſchränkte Monarchie keine eigne Form wäre, ſondern daß man den beſchränkten Monarchen nur als Werkzeug einer andern Form anſehen müſſe; ſo konnte er nie recht in die Idee einer Monarchie, welche unter einer Conſtitution regierte, eingehen. Es kann alſo doch auch wohl ſeyn, daß er dieſe Betrachtung ſelbſt übergangen hat, zumahl da aus dem 7ten und 8ten Buch, ſo weit dieſe erhalten worden ſind, abzunehmen zu ſeyn ſcheint, daß die gute Einrichtung der republikaniſchen Form immer ſein Haupt-Augenmerk war. Außer dem haben, ſo viel ich weiß, die Griechen nie eine Idee von einem geſetzmäßigen Adel gehabt, wie wir dieſe ſchon in Rom und noch bey uns antreffen. Ein ſolcher geſetzmäßiger Adel gehört aber weſentlich zu einer beſchränkten Monarchie. Der Adel muß in dieſer gemiſchten Form Stand ſeyn, und ſeine Vorzüge müſſen eben ſo wohl conſtitutionell ſeyn, als der König ſelbſt. Es muß eine Vermiſchung zu Drey ſeyn, denn einer Vermiſchung zu Zwey wird es immer an dem Bindungsmittel fehlen. Was indeſſen Ariſtoteles uns nicht gegeben hat, oder was uns von ihm nicht übrig geblieben iſt, müſſen wir entbehren. Und wohl uns, wenn die Weisheit der Regenten, die patriotiſche Mäßigung des Adels und die Beſcheidenheit des dritten Standes uns geben, was die Philoſophie nie geben, ſondern höchſtens nur träumen kann.

Achter Abſchnitt.

Inhalt.

Der Philoſoph bricht hier ſeine Unterſuchung der Mittel, wodurch die übrigen Regierungsformen einzurichten wären, ab, indem er die Ariſtokratie und die an ſie grenzenden Republiken oder Bürgerſtaaten im Folgenden beſonders abhandelt. Er erzählt hingegen die verſchiedenen Aemter, welche in den oligarchiſchen und demokratiſchen Staaten nöthig ſind, und begnügt ſich, nur auf einige Wahlarten derſelben hinzudeuten.

Es iſt nun nach dieſem ferner nöthig, eine genaue Unterſuchung über die Staatsämter anzuſtellen. Wir müſſen nämlich ſehen: wie viel deren erforderlich ſind; wer ſie beſetzen ſoll; und aus welchen Claſſen des Volks ſie beſetzt werden ſollen; wovon wir jedoch ſchon im Vorigen geſprochen haben.

Die nöthigen Staatsämter kann allerdings überhaupt kein Staat entbehren; und ein Staat, in dem man wohl leben ſoll, muß auch ſolche haben, welche zur Zierde und zu einer anſtändigen Ordnung gehören.

In kleinern Staaten braucht man nun natürlicher Weiſe weniger ſolcher Aemter, in größern aber ſind mehrere nöthig, wie ſchon im Vorigen bemerkt worden iſt. 47) Aber, welche Aemterverwaltungen man zuſammen werfen kann, welche man trennen ſoll; das muß man wohl prüfen.

---

47) Im 15ten Abſchnitt des 4ten Buchs.

Zuerſt müſſen Leute beſtellt werden, welche auf den Markt und auf das, was dort vorkommt, auf die Ordnung und auf die Contracte und den Handel, Acht haben. Denn es wird keine Stadt ſeyn, welche nicht, wegen der gegenſeitigen Bedürfniſſe, den Handel in Kauf und Verkauf nöthig haben ſollte, indem dieſes Alles ſo unwiderſprechlich zu dem vollſtändigen Wohlſtand eines Staats gehört, daß vornehmlich deßwegen die Menſchen ſich in dergleichen Staatsgeſellſchaften vereinigt haben.

Nach dieſem folgt die Sorge für das, was zu dem äußern Wohlſtand, ſo wohl des ganzen gemeinen Weſens als der einzelnen Bürger, gehört, und was mit dem erſten Punct nahe verbunden iſt, nämlich: das Bauweſen, die Straßen-Sachen, die Grenz-Sachen, daß alles dieſes in gutem Bau und Stand erhalten werde, und keine Streitigkeiten mit den Nachbarn entſtehen, und was ſonſt dahin gehört. Dieſes Amt pflegt man das Bauamt, Aſtynomie, zu nennen.

Dieſes Amt hat mehrere Abtheilungen, und dergleichen müſſen in großen Städten noch mehrere für beſondere Gegenſtände gemacht werden, als: Aufſeher auf die Stadtmauern, Brunnenmeiſter, Hafen-Aufſeher, und was es ſonſt noch für Vorſteher dieſer Art geben mag.

Eben ſolche Aemter müſſen auch in dem Feld außerhalb der Stadt beſtellt werden: dieſe nennt man dann entweder Feld-Aufſeher oder Waldmeiſter. Das wären alſo drey verſchiedene Staatsdienſte.

Ein anderer Staatsdienſt iſt noch nöthig, welcher die öffentlichen Abgaben einnimmt und verwahrt, und ſie wieder zu den nöthigen Ausgaben hergiebt. Dergleichen Stellen pflegt man Einnehmereyen zu nennen.

Wieder iſt eine Stelle, welche die Contracte und die Rechtsſprüche der Gerichte protocollirt. Eben dieſe nehmen auch die Rechtsſachen der Bürger auf, und bey ihnen müſſen die Klagen eingebracht werden. Bisweilen wird auch dieſes Amt in mehrere Aemter vertheilt, welche dann unter dem Vornehmſten dieſer Aemter arbeiten müſſen. Dieſe heißen dann Hieromnemonen, Epiſtaten, Mnemonen, und wie man ſie ſonſt noch nennen will. [43]

Nach dieſen folgt beynahe der nöthigſte und einer der ſchwerſten Dienſte, nämlich der Dienſt der Vollzieher der Urtheile, der Einzieher der Geldſtrafen, und der Aufſeher auf die Gefängniſſe. Dieſer Dienſt iſt ſchwer, weil er ſehr verhaßt iſt, und Niemand wird ihn übernehmen wollen, wenn er nicht ſehr einträglich iſt; oder übernimmt ihn auch Einer, ſo wird er ihn nicht nach der Strenge der Geſetze verwalten wollen. Nöthig iſt aber dieſer Dienſt, weil die Richterſprüche unnütz ſind, wenn ſie nicht auch vollſtreckt werden. Können nun alſo die Menſchen ohne Gerichte nicht neben einander beſtehen, ſo können ſie es auch nicht, wenn die Richterſprüche nicht vollzogen werden. Es iſt demnach beſſer, daß nicht einem Einzigen alle Executionen übertragen werden, ſondern daß jeder Gerichtsſtuhl ſeinen eignen Executor habe. Und eben das ſollte auch in

---

43) Die Hieromnemonen führt hier A. vermuthlich deßwegen an, weil die Deputirten, welche bey den Amphictyonen die Stimmen ſammelten, ſo hießen, (ſ. Potters Archäologie, nach Rambachs Ueberſetzung, Th. 1, S. 187,) wenn anders hier in dem Text kein Fehler iſt. Die andern Nahmen waren, in Athen wenigſtens, allgemeine Nahmen für mehrere Dienſte.

Anſehung der Geldſtrafen beobachtet werden. Auch ſollte über dies noch eingeführt werden, daß die Urtheile und Sprüche der erſt friſch beſtellten Beamten auch von friſch beſtellten vollzogen, das, was länger im Amt ſtehende entſcheiden, auch von andern länger im Amt ſtehenden ausgeführt werde.[49] Zum Beyſpiel: der Aſtynom ſollte die Urtheile des Agronomen, und dieſer wieder die Urtheile eines andern zur Vollziehung bringen. Denn je weniger verhaßt diejenigen ſind, welche die Urtheile vollſtrecken, deſto leichter können ſie vollzogen werden. Wenn nämlich diejenigen, welche geurtheilt haben, auch exequiren; ſo ſind ſie doppelt gehäſſig, wie denn überhaupt die, welche immer Alles allein thun, überall anſtößig ſind. An manchen Orten werden ſogar diejenigen, welche die Gefangenen hüten, nicht zum Vollziehen der Strafen gebraucht, ſondern es werden für jedes dieſer Aemter eigne Leute beſtimmt, wie in Athen die Eilf-Männer. Es iſt alſo wegen der angeführten Urſache räthlicher, ein Mittel zu erdenken, wodurch verhindert wird, daß nicht beyde dieſe Dienſte in die nämlichen Hände gelegt werden, denn das iſt auch in Anſehung dieſer Aemter eben ſo nöthig, als in Anſehung der vorhin erwähnten. In der That mögen nun gute Menſchen ſich nicht gern mit ſolchen Aemtern beladen; und ſie ſchlechten anzuvertrauen, iſt doch auch nicht räthlich, weil dieſe ſo wenig geſchickt ſind, Andere zu bewachen, daß ſie vielmehr ſelbſt Wächter nöthig hätten. Man darf alſo gewiß nicht dieſe Dienſte Einem allein überlaſſen, oder ſie auch nur lange den nämlichen Männern anvertrauen; ſondern man muß da, wo die Jünglinge, in beſondere Compagnien vertheilt, die andern Wachen verſehen, lieber dieſe dazu gebrauchen, und unter den übrigen Magiſtraten muß man dergleichen Aemter abwechſelnd herum gehen laſſen.

---

[49] Dieſe Stelle ſteht ſo im Griechiſchen: ἔτι δ' ἐνίας πράττεσθαι, καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς δὲ ἄλλας καὶ τὰς τῶν νέων, μᾶλλον τὰς νέας. Das überſetzen Einige: die Sachen der jungen Leute durch junge Leute. Und Heinſius ſetzt in ſeiner Paraphraſe noch hinzu: weil die Vollſtreckung ſolcher Urtheile Muth und Kraft erfordere. Um aber ſo überſetzen zu können, müßte man wohl leſen: τοὺς νέους, und dann würde in dem Vorſchlag ſelbſt wenig guter Sinn ſeyn, indem gerade die jungen Leute am wenigſten geſchickt ſind, junge Leute zu behandeln. Man könnte das νέας ἀρχὰς τῶν νέων auch von ganz neu, über neue Gegenſtände errichteten Aemtern verſtehen; allein die Fälle würden zu ſelten ſeyn, um einer eignen Regel zu bedürfen. Mir ſcheint alſo, A. will bloß, daß neu antretende Magiſtraten auch der andern erſt neu in das Amt kommenden Magiſtraten Schlüſſe ausführen ſollen. Der Gedanke ſelbſt iſt aber nicht gerade der beſte, wenn nicht unter der Ausführung bloß die unmittelbare Vollſtreckung verſtanden wird, wie A. wohl gedacht hat. Ehemahls iſt freylich eine ſolche Einrichtung auch in Deutſchland üblich geweſen, und es finden ſich Beyſpiele genug, daß die jüngern Schöffen ſelbſt Nachrichter-Dienſte ausgeübt haben; nun aber wird wohl die unmittelbare Vollſtreckung aller Urtheile niedern Bedienten überlaſſen. Wollte man ſie andern, nicht untergeordneten, Stellen übertragen, ſo würde immer die Vollziehung der Sprüche groſe Schwierigkeiten leiden.

Dieſe nöthigen Unterämter muß man alſo vor allen Dingen feſt ſetzen. Nach ihnen aber muß man die auch unentbehrlichen höhern Staatsämter, zu welchen mehr Erfahrung und Zutrauen erfordert werden, anordnen. Dergleichen ſind nun die Aufſeher auf die Sicherheit des Staats von außen, und alle die, welche das Soldatenweſen betreffen. Denn man muß im Frieden eben ſo wie im Krieg Aufſeher auf die Wachen an den Thoren und auf den Mauern beſtellen, und Leute, welche die Bürger muſtern und zum Krieg üben. Für dergleichen Dinge haben nun einige Staaten viel, andere wenig Bedienten nöthig. In kleinen Staaten iſt ein Einziger ſchon hinlänglich. Dieſen pflegt man den Strategen oder Polemarchen zu nennen. Hat ein Staat auch Reiterey, leichte Truppen, Bogenſchützen, Kriegsſchiffe, ſo werden an einigen Orten über jedes von dieſem Allen wieder Aufſeher beſtellt, die dann Hipparchen, Nauarchen, Taxiarchen genannt werden. Und da auch dieſe Abtheilungen der Truppen wieder Unterabtheilungen haben; ſo beſtellt man auch noch dieſen Trierarchien, Lochagien, Phylarchien und dergleichen. Alles das zuſammen genommen gehört nur zu den Kriegsämtern.

Und das war es, was wir davon zu ſagen hatten.

Da nun aber einige, wo nicht alle dieſe Aemter das gemeine Beſte des Staats unter der Hand haben; ſo muß nothwendig noch ein Amt beſtellt werden, das dieſe zur Rechenſchaft über ihre Verwaltung zieht und ſie in ihre Schranken und zu ihren Pflichten weiſt, ohne ſelbſt eine Staatsverwaltung auf ſich zu haben. Dieſe Aufſeher auf die Staatsbeamten heißen nun entweder Euthynen, oder Logiſten, Exetaſten, Synegoren.

Nach allen dieſen Aemtern iſt dann endlich noch eins zu beſtellen, welches wichtiger und größer iſt als alle andere, indem der Mittelpunct des Ganzen und die Oberaufſicht über das Ganze in ſeinen Händen liegen. Der, welcher dieſes Amt bekleidet, iſt in den Staaten, in welchen das Volk die Oberhand hat, der Vorſteher des Volks.

Denn es muß da ein Amt ſeyn, welches das Recht hat, das Volk zuſammen zu berufen, um dem Staat vorzuſtehen. Dieſe Magiſtraten heißen nun an einigen Orten Probulen, weil ihr Amt darin beſteht, daß ſie die erſten Vorſchläge thun; in den Staaten aber, wo das Volk die Herrſchaft hat, heißen ſie gewöhnlicher Senatoren.

Und dieſes ſind denn nun beynahe alle die Dienſte, welche zu der Staatsverwaltung gehören.

Ein anderer Zweig der Regierung betrifft den Gottesdienſt. Dahin gehören der Prieſterſtand und die Aufſeher auf die Tempel und Religionsſachen; nämlich die Erhaltung der Tempel, die Wiedererbauung der verfallenen gottesdienſtlichen Gebäude, und die Beſorgung alles deſſen, was zu dem Gottesdienſt gehört. Dieſes Alles wird bisweilen einem einzigen Magiſtraten übertragen, wie in kleinen Staaten der Fall iſt. In andern Staaten werden mehrere dergleichen, die nicht zur Prieſterſchaft ſelbſt gehören, angeſtellt: die Opferdiener, die Tempelhüter, die Verwahrer des heiligen Schatzes; außer dem auch diejenigen, welche die Opfer für den ganzen Staat darbringen und dieſe Prieſterſchaft von Staats wegen auf ſich haben, ſo viel davon, dem Geſetz nach, nicht den Prieſtern zukommt. Und dieſe werden denn bald Könige, bald Prytanen genannt. 50)

---

50) ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσι τὴν τιμήν. Ich zweifle nicht, daß unter κοινὴ ἑστία hier die Penaten des Staats verſtanden werden. Daß der zweyte Archon in Athen, βασιλεὺς, König, genannt, unter anderm auch die Opfer für den ganzen Staat bringen mußte, iſt aus Potters Archäologie, nach Rambachs Ueberſetzung, B. I, S. 158, bekannt genug.

Die nöthigen Dienſte und Aemter eines Staats betreffen alſo, um das, was bisher geſagt worden iſt, zu wiederhohlen und zuſammen zu ſtellen, den Gottesdienſt, den Krieg, die Einkünfte und Ausgaben, die Markthändel, das Stadtweſen, die Häfen und das Feld- und Ackerweſen; ferner: die Rechtspflege, die Contracte, die Vollſtreckung der Urtheile, die Gefängniſſe, die Rechnungs- und Sitten-Sachen und deren Prüfung, die Aufſicht und Unterſuchung der Aemterführung; und endlich gehören hierher der Senat und die Volksvorſteher. Diejenigen Staaten, welche in Ruhe und Wohlſtand leben, und auch für das Anſtändige und Schöne Sorge tragen wollen, die haben noch ihre Aufſeher auf die Weiber, auf die Geſetze, auf die Jünglinge, auf die Gymnaſien; ferner: Aufſeher auf die Kampfſpiele, auf die Bacchus-Feſte, und auf andere dergleichen öffentliche Schauſpiele. Unter dieſen ſind nun einige, welche offenbar nicht auf die Demokratien angewendet werden können, wie z. B. die Aufſeher auf die Weiber und auf die Knaben; denn die Armen müſſen nothwendig ihre Weiber und ihre Kinder wie Knechte und Mägde brauchen, weil ſie ſonſt keine Knechte halten können. Und dann, da es dreyerley Arten von Staatsvorſtehern giebt: die Geſetzhüter, die Staatsvorſteher 51) und der rathende Senat; ſo ſind auch die Er-

---

51) Warum ich hier πρόβουλοι durch Staatsvorſteher überſetze, darüber habe ich ſchon in der 125ſten Anmerkung zum 4ten Buch das Nöthige bemerkt.

ſten der Ariſtokratie, die Zweyten der Oligarchie, und d Senate allein der Demokratie eigen. 52)

Und dieſes iſt Alles, was wir von den Staatsämte im Allgemeinen zu ſagen hatten.

---

52) Hier ſoll, nach Conring, wieder Vieles fehlen, ſonderlich be was die Gerichte angeht. In der That aber hat A. ſchon i 16ten Abſchnitt des 4ten Buchs viel von dieſer Materie geſag und auch in dieſem Abſchnitt hat er ſie berührt. Da nun, we das ὡς ἐν τύπῳ und das περὶ πασῶν am Schluß richtig ſa ſeine Abſicht nicht war: dieſes Alles auszuführen; ſo vermuth ich gerade keine Lücke, doch finde ich den ganzen Abſchnitt ſe unfruchtbar.

Ende der zweyten Abtheilung.

Ariſtoteles
Politik
und
Fragment der Oeconomik

Aus dem Griechiſchen überſetzt
und
mit Anmerkungen und einer Analyſe
des Textes verſehen

von
J. G. Schloſſer.

Dritte Abtheilung.

Lübeck und Leipzig
bey Friedrich Bohn
1798.

[illegible]

Siebentes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Inhalt.

Als Einleitung wird folgende Hypotheſe voraus geſchickt, und es wird bewieſen, daß die beſte Lebensverfaſſung des Privat-Mannes und des Staats diejenige ſey, welche ſo weit auf die Tugend gegründet iſt, daß man in ihr der Tugend gemäß handeln könne.

Ehe man gehörig unterſuchen kann: welche Staatsverwaltung die beſte ſey, muß man erſt beſtimmen: welche Lebensweiſe die beſte iſt; denn ſo lange das noch nicht ausgemacht iſt, ſo lange kann auch nicht angegeben werden: welche Staatsverfaſſung den andern vorgezogen zu werden verdiene. Denn das iſt eben die beſte Staatsverwaltung, in welcher Jeder, wenn kein unvorgeſehener Zufall im Weg liegt, das findet, was er braucht, um ſo gut, als es möglich iſt, zu leben. [1])

---

[1]) In dieſem und den beyden folgenden Abſchnitten erhebt ſich der Philoſoph, wie es ihm, nach dem, was ich in der Vorrede bemerkt habe, bisweilen gelingt, über ſich ſelbſt. Auch wer-

Alſo muß man denn vorher darin überein ſtimmen: welche Lebensweiſe, im Ganzen genommen, für Alle die beſte ſcheint; nachher: ob die beſte Lebensweiſe einer ganzen Geſellſchaft und eines jeden einzelnen Menſchen die nämliche, oder ob ſie von einander verſchieden ſind. [2]

Wir glauben, daß wir in unſern exoteriſchen Vorträgen ſchon genug von dem, was zu einem glücklichen Leben gehört, geſagt haben. [3] Nun müſſen wir das, was davon geſagt worden iſt, hier anwenden.

Das wird nun Niemand läugnen, daß, wenn man die Verhältniſſe des Menſchen unter Einem Geſichtspunct in gewiſſe Claſſen vertheilt, und dieſe drey Claſſen findet: nämlich Verhältniſſe von außen, Verhältniſſe des Leibes, und Verhältniſſe der Seele; alsdann ein glückliches Leben ſich über alle dieſe drey Verhältniſſe erſtrecken müſſe.

---

den die Gedanken deſſelben hier allgemein brauchbar, weil er ſich über ſeinen Begriff von der Tugend und von der Glückſeligkeit nicht heraus läßt. Jedermann mag alſo hier ſeine eignen Begriffe von Beyden dem Philoſophen unterlegen; ſo wird doch ein Jeder die meiſten Sätze, welche nun vorgetragen werden, richtig und ſchön finden.

2) Dieſe Frage iſt vor einiger Zeit ſehr anders, als Ariſtoteles ſie erörtert, beantwortet worden, da man behaupten wollte: daß die Regenten der Staaten eine andere Moral hätten als die Privat-Leute. Ich habe in dem ſechsten Theil meiner kleinen Schriften weitläuftig darzuthun geſucht, daß dieſe Behauptung unrichtig ſey, und A. verwirft ſie auch gänzlich; nur iſt es zu bedauern, daß er zu ſehr bey dem Allgemeinen ſtehen bleibt.

3) Ich habe in der Vorrede zu dieſer Ueberſetzung meine Anſicht von dem Moral-Syſtem des A., welches er durch ſeine exoteriſchen Schriften bezeichnet, angegeben.

Denn den wird man nie glücklich nennen, der weder etwas Männliches in ſich hat, noch Etwas von Weisheit, von Gerechtigkeit, von gutem Sinn, der ſich entweder vor der Mücke fürchtet, die um ſein Ohr ſummt, oder den, der, wenn er Luſt hat, Etwas zu eſſen oder zu trinken, ſich Alles, auch die ſchändlichſten Dinge, erlaubt, oder den, der um eines Groſchen willen ſeinen beſten Freund zu Grund richtet. Auch den wird man nicht glücklich preiſen, deſſen Verſtand ſo ſtumpf und verwirrt iſt, wie in einem Kind oder einem Narren. 4)

Aber wenn auch Alle 5) das zugeſtehen, ſo ſind doch bey weitem nicht Alle darin einig: wie viel von dieſem Allen zu einem glücklichen Leben gehöre. Sie glauben, wenn ſie nur Etwas von dem, was zu der Tugend gehört, beſitzen, es ſey ſo wenig als es wolle; ſo wäre das ſchon genug: aber an Reichthum, und Geld, und Gewalt, und Ehre und dergleichen können ſie, bis in's Unendliche, nicht genug haben. 6) Dieſen nun antworten wir, daß ſie durch

---

4) Die Beyſpiele, welche A. hier anführt, ſind allerdings ſo beſchaffen, daß bey ihnen nicht allein keine Glückſeligkeit, ſondern auch keine Tugend Statt finden kann. In der Ethik und in dem Folgenden geht er aber weiter, und fordert zu der Glückſeligkeit auch äußere Glücksgüter als Werkzeuge zur Thätigkeit, Vermögen, gute Geſtalt, ehrbare Geburt, Freunde u. dergl. Eth., L. I, C. 9 und an mehrern Orten, ſo wie auch in dem Magn. mor.

5) Nach Lambin ſoll nach ὥσπερ das Wort εἰρήκαμεν ausgelaſſen worden, alſo die Stelle ſo zu überſetzen ſeyn: Aber wenn auch, wie wir geſagt haben, alle u. ſ. w. Ich ſehe keinen Grund einer ſolchen Citation, und glaube, daß ὥσπερ πάντες gar wohl heißen kann: ſo gut als Alle.

6) Allerdings will A. nicht das Aeußere als Haupterforderniß zu

die Erfahrung ſelbſt widerlegt werden, da ſie ja die Tugend nicht durch die äußerlichen Güter erhalten, noch erkaufen können, ſondern vielmehr dieſe Güter durch die Tugend erwerben muſſen: ferner: daß die Glückſeligkeit des Lebens, ſie beſtehe nun in der Freude, oder in der Tugend, oder in beyden, demjenigen viel eher zu Theil wird, welcher ſeine Seele und ſeinen Geiſt vorzüglich verſchönert, und dabey nur einen mittelmäßigen Antheil von äußerlichen Glücksgütern empfangen hat, als dem, welcher von dieſen mehr beſitzt, als er brauchen kann, der aber dabey an Allem Mangel leidet, was zur Zierde ſeines Innern gereichen könnte.

Nicht allein aber durch dieſe Erfahrung, ſondern auch ſchon durch die bloße Vernunft, können wir uns von dieſer Wahrheit überzeugen. Denn Alles, was außer uns iſt, hat ſeine Grenzen im Gebrauch, ſo wie ein Inſtrument auch: und Alles, was wir von dieſen Dingen nützlich nennen, iſt ſo beſchaffen, daß jeder Ueberfluß derſelben entweder unnütz oder gar ſchädlich iſt; aber alles Gute, was aus der Seele kommt, iſt um deſto nützlicher, je überſchwenglicher es iſt, wenn man anders dieſe Güter der Seele, die im Grund nur ſchön und herrlich ſind, auch nützlich nennen darf. 7)

---

der Glückſeligkeit angeſehen haben, ſondern nur als Hülfsmittel der Tugend. So bald alſo dieſer ſo viel gegeben wird, als ſie gerade nöthig hat, kann ſie glücklich machen. Er widerlegt alſo den eben angeführten Satz nur in Rückſicht auf das Uebermaaß. Die Widerlegung iſt aber ſo ausgefallen, daß auch diejenigen, welche dafür halten, daß die Tugend allein glücklich mache, damit zufrieden ſeyn können.

7) Ich habe in dem Anfang dieſes Satzes die Worte: von dieſen

Ueberhaupt aber iſt klar, daß, wenn wir die Eigenſchaften zweyer Dinge mit einander vergleichen wollen, wir ſie nach dem Werth der Dinge ſelbſt beurtheilen müſſen, welchen ſie zukommen. Alſo, wenn die Seele beſſer iſt als irgend ein Beſitz eines äußern Dinges, oder als der Körper, ſo wohl an ſich betrachtet, als in Beziehung auf uns; ſo muß auch jede Eigenſchaft des einen dieſer Dinge gegen das andere einen verhältnißmäßig höhern Werth in ſich haben. [8] So iſt auch ferner Alles nur der

---

Dingen, hinzu geſetzt, weil das nämliche Wort, χρήσιμον, gleich hierauf auch von der Tugend gebraucht wird, folglich der Satz: πᾶν τὸ χρήσιμον κ. τ. λ., weder hier, noch überhaupt, allgemein verſtanden werden kann. Ich vermuthe, daß vielleicht ſtatt τὸ χρήσιμον etwa τῷ χρήσιμον zu leſen ſeyn möchte, und alsdann würde der Satz ſich noch beſſer auf ὄγκον beziehen.

Die Entſchuldigung des A., daß er die Tugend nützlich nennt, ſollte die Widerſacher des Eudämoniſten-Syſtems überzeugen, daß ſie oft nur um Worte ſtreiten. Die Eudämoniſten nennen, wie hier A., Alles, was das Gefühl des Schönen und Herrlichen in einer Intelligenz erregen kann, nützlich. Der große Unterſchied zwiſchen den ſinnlichen und dem eudämoniſtiſchen Moraliſten ruht alſo auf der wichtigen Frage: Wozu nützlich? und dieſe beantworten Beyde ſo verſchieden, daß ſie wohl nie mit einander in Eine Claſſe geſetzt werden können. Beyde gehen aus Einem Grundſatz der menſchlichen Natur aus, aber ihre Ziele ſind ſich gerade entgegen, wie Mitternacht und Mittag.

8) Im Griechiſchen ſteht: ἀκολουθεῖν τὴν διάθεσιν τὴν ἀρίστην ἑκάστου πράγματος πρὸς ἄλληλα, κατὰ τὴν ὑπεροχὴν, ἥνπερ εἴληχε διάστασιν. Dieſes würde nach den Worten heiſſen: Es muß die beſte Beſchaffenheit eines jeden

Seele wegen wünſchenswerth; und nur um dieſer willen wird ein weiſer Mann alles das Uebrige verlangen, nie aber die Seele um dieſes Uebrigen willen. Ja, laßt uns unſern Beweis aus dem Weſen der Gottheit nehmen, um uns zu überzeugen, daß Jeder nur ſo viel Glück und Heil erhalten kann, als ihm Tugend, und Weisheit, und ein nach Weisheit und Tugend eingerichtetes Leben gewähren können; denn die Gottheit iſt glücklich und ſelig, und nimmt ihre Glückſeligkeit nicht aus dem, was außer ihr iſt, ſondern ſelbſt aus ſich ſelbſt, und weil ſie ihrer Natur nach iſt, was ſie iſt. Es müſſen aber auch ferner das Glück und die Glückſeligkeit ſehr von einander verſchieden ſeyn; denn das, was wir von Gütern haben, die außer der Seele liegen, die fallen uns zu, ohne unſer Zuthun, durch das Glück und den Zufall. Aber weder Gerechtigkeit noch Weisheit haben wir dem Glück zu danken.

Aus dieſem Allen folgt denn nun, und auf eben dieſe Art iſt zu beweiſen, daß das der glückſeligſte Staat iſt, welcher der tugendhafteſte iſt und welcher in ſeinen Handlungen der ſchönſte iſt; denn es iſt unmöglich, daß es denjenigen gut gehen ſollte, welche nicht gut handeln. Aber weder der Staat noch der Menſch kann gut und ſchön handeln ohne Weisheit und Tugend. Die Tapferkeit eines Staats, und ſeine Gerechtigkeit, und ſeine Weisheit, ſind aber im Weſen und in Geſtalt eben den Eigenſchaften

---

Dinges ihm gegen das andere anhängen, nach dem Maaß des Vorzuges, welcher ſeinen Abſtand von dem andern ausmacht. Stephanus bemerkt bey dem Wort διάστασις, daß Buddäus dieſe Stelle als ein Beyſpiel der peripatetiſchen Kürze des Ausdrucks anführe.

ähnlich, um deren willen wir den einzelnen Menſchen gerecht, klug und weiſe nennen. 9)

9) Das iſt: So verſchieden auch die Gegenſtände und die Verhältniſſe ſind, in welchen und unter welchen ganze Staaten und einzelne Menſchen wirken; ſo müſſen doch die Grundſätze, nach welchen ſie handeln, die nämlichen ſeyn. Es wäre ſehr zu wünſchen, daß A. in der ſchönen Stimmung, in welcher er dieſes geſchrieben hat, ſeine Betrachtung weiter fortgeſetzt hätte. Sie ſcheint mir vorzüglich in zwey Rückſichten ſehr gegründet: Ein Mahl: in ſo fern ein jeder Staat Glied der Völkergeſellſchaften iſt; und dann auch in der Rückſicht, in welcher Plutarch den weiſen Lacedämonier ſeine Landsleute warnen läßt, daß ſie den Raub an Gold, den Lyſander ihnen zuſchickte, nicht bey ſich behalten ſollten. Wenn unſre Bürger ſehen, läßt er ihn ſagen, daß unſer Staat Werth auf das Gold ſetzt; wie können wir von ihnen fordern, daß ſie es nicht achten ſollen? Eben ſo, dünkt mich, kann man den Staat, der raubgierig, ungerecht, treulos iſt, fragen: wie er Treue und Gerechtigkeit bey ſeinen Bürgern erwarten könne. Neben dem war aber auch noch Manches zu berühren. Nämlich: in wie fern ein Staat ſchönen Gefühlen, um deren willen man dem Privat-Mann Mangel an Klugheit verzeiht, Platz geben könne; in wie fern er dem, was dem Ganzen gut iſt, das, was den Einzelnen auch den Grundſätzen der Tugend nach gut iſt, aufopfern dürfe, z. B. der öffentlichen Ruhe wegen die Freyheit, zu reden und zu ſchreiben, der Einheit des Gottesdienſtes die Gewiſſensfreyheit, u. ſ. w.; ferner: in wie weit der Grundſatz des Guten den Grundſatz des Gerechten bey Staaten und bey Privat-Perſonen beſchränken könne. Alle dieſe und noch mehr dergleichen Fragen wird Jedermann von dem Griechiſchen Philoſophen bey dieſer Gelegenheit erörtert zu ſehen wünſchen. Ich habe, nach meiner Einſicht, dieſe und dergleichen Fragen in dem Aufſatz, deſſen ich in der zweyten Anmerkung zu dieſem Buch gedacht habe, berührt. Die Abſicht, in welcher ich die-

Und ſo viel haben wir für nöthig erachtet, der jetzt vorliegenden Unterſuchung voraus zu ſchicken. Denn dieſe Sätze ganz unberührt zu laſſen, war bey unſrer Unterſuchung eben ſo wenig möglich, als es möglich geweſen wäre, ſie ganz in ihrem völligen Umfang aus einander zu ſetzen, welches zu einer andern Betrachtung gehört.

Nun ſetzen wir alſo das zum Grund, daß das beſte Leben, ſo wohl des Privat-Mannes als der vereinten Staatsgeſellſchaft, dasjenige iſt, welches mit der Tugend ſo weit überein ſtimmt, daß in ihm tugendhafte Handlungen geübt werden können. Was aber an dieſer Vorausſetzung noch etwa zweifelhaft ſcheinen möchte, das wollen wir bey unſrer jetzigen Unterſuchung noch zur Zeit auf ſich beruhen laſſen, und uns vorbehalten, dieſe Zweifel, wenn Jemand ſich nicht ſollte überzeugen können, künftig zu erörtern.

ſen Aufſatz ſchrieb, erlaubte mir aber nicht, mich weiter auszubreiten; und wie wenig ich überhaupt der Wichtigkeit der Sache genug gethan habe, weiß ich ſelbſt zu gut.

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

Es wird zum Grund gelegt und als allgemein eingeſtanden angenommen: daß das beſte Leben des einzelnen Menſchen und das beſte Leben ganzer Staaten einander ähnlich ſeyen. Da nun ein großer Streit darüber iſt: worin dieſes beſte Leben, oder vielmehr die Glückſeligkeit, des einzelnen Menſchen beſtehe; ſo wird zuerſt die Frage aufgeworfen: welche Meinung hier vorzuziehen ſey; nachher auch die: ob das practiſche oder das ſpeculative Leben das beſte ſey. Dieſe Fragen werden aber alle noch nicht entſchieden; ſondern nur diejenigen werden abgefertigt, welche die Glückſeligkeit des einzelnen Menſchen und der Staaten in dem Genuß der tyranniſchen Gewalt ſuchen.

Nun iſt noch übrig, zu unterſuchen: ob die Glückſeligkeit des einzelnen Menſchen und das Wohl des Staats ſich auch in Anſehung ihres Gegenſtandes einander ähnlich ſeyen, oder nicht. 10) Und auch das iſt offenbar, und Alle wer-

---

10) Die einzeln betrachteten Unterſuchungen dieſes und des vorigen, ſo wie auch des folgenden Abſchnitts ſind allerdings ſehr ſchön: allein wenn man den Plaz, wo ſie ſtehen, den Zweck, dem zu Gefallen ſie da ſtehen, und die Verbindung derſelben mit dem Ganzen betrachtet; ſo wird man doch immer Vollſtändigkeit und Haltung vermiſſen. Wer den erſten Abſchnitt geleſen hat, wird glauben, daß der Philoſoph nun ausgemacht und feſt geſezt habe, daß die Glückſeligkeit des Staats im Beſiz der Tugend beſtehe, und daß der Staat und der einzelne Bürger hierin ſich völlig gleich wären. Sehr befremdend wird es ihm alſo ſcheinen, nun in dem zweyten Abſchnitt zu ſehen, daß A. erſt unterſuchen will: ob der Staat und der einzelne Bürger

den zugeben, daß auch in ſo fern die Glückſeligkeit des einzelnen Menſchen und die Glückſeligkeit eines Staats Eine und eben dieſelbe ſey. Denn wer Reichthum und großes Vermögen für die Glückſeligkeit des einzelnen Menſchen hält, der wird auch den Staat für den glücklichſten halten, welcher der reichſte iſt. Wer die höchſte Tyrannen-Macht für das größte Glück hält, dem wird auch der Staat, welcher über die meiſten andern Staaten herrſchen kann, der glücklichſte ſcheinen. Wer aber endlich den einzelnen Menſchen bloß wegen ſeiner Tugend für glücklich ſchätzt, der wird auch nur den Staat, welcher die Tugend am lebendigſten ausübt, glücklich preiſen.

Es wären demnach nur noch zwey Puncte zu unterſuchen: nämlich erſtens: welches Leben den Vorzug verdiene, das, welches in die bürgerliche Geſellſchaft eingeſchloſſen iſt und von ihr abhängt, oder das frey von allen bürgerlichen

---

einerley Glückſeligkeit haben. Mich dünkt, A. hat ſich nur ein wenig unvorſichtig in dem vorigen Abſchnitt ausgedruckt. A. unterſcheidet in ſeiner Ethik die Tugend und die Glückſeligkeit überall. Jene gehört, nach ihm, zu den unentbehrlichen Werkzeugen, dieſe iſt der Zweck. Ich finde alſo zwiſchen dieſem und dem vorigen Abſchnitt den Unterſchied: daß dort von den Mitteln, zu der Glückſeligkeit zu gelangen, gehandelt, und alſo nur ſo viel behauptet worden iſt: daß Beyde, der Staat und der Bürger, die Tugend als unentbehrliches Werkzeug zu dieſem Endzweck nöthig haben; hier in dieſem Abſchnitt aber ſoll der Zweck, auf welchen dieſe Mittel gerichtet ſind, alſo die Glückſeligkeit ſelbſt, betrachtet werden. Ich habe in dieſer Vorausſetzung, auf welche der Inhalt des ganzen Abſchnitts deutet, die Worte: *auch in Anſehung ihres Gegenſtandes*, welche nicht in dem Griechiſchen ſtehen, beygefügt.

Banden herum ſchweifende Leben; 11) und dann zum andern: wie in allen Fällen, es mag nun Allen oder nur den Meiſten nützlich ſeyn, daß ſie ſich in die Geſellſchaft des Staats einlaſſen, ein Staat am beſten einzurichten und welche Verfaſſung deſſelben die beſte ſey. Die erſte Frage iſt eine bloß moraliſche Frage, welche aus den individuellen Umſtänden eines Jeden zu beurtheilen iſt. Da wir nun aber hier uns bloß mit dem, was die Politik betrifft, beſchäftigen; ſo liegt jene erſte Frage außer unſerm Geſichtskreis, und wir bleiben bloß bey der zweyten ſtehen.

Daß nun das die beſte Staatsverfaſſung ſey, in welcher der, der ihren Geſetzen und Einrichtungen am treueſten gehorcht, auch der Glücklichſte iſt, daran zweifelt Niemand. Aber ſelbſt unter denen, welche eingeſtehen, daß das tugendhafteſte Leben auch das glücklichſte ſey, ſelbſt unter denen wird noch darüber geſtritten: ob das politiſche und practiſche Leben, oder das geſchäftsloſe, ſpeculative, welches, nach Einigen, allein einem Philoſophen anſtändig iſt, vorzuziehen ſey: 12) denn diejenigen, welche in den äl-

---

11) A. hat dieſe Frage ſchon im zweyten Abſchnitt des erſten Buchs beantwortet, als er dort, vielleicht zu einſeitig, behauptete: daß, wer außer der bürgerlichen Geſellſchaft leben könne, entweder ein Thier oder ein Gott ſeyn müſſe.

Socrates hat über dieſen Gegenſtand eine ſehr ſinnige Unterredung mit dem Ariſtippus gehalten, welche Xenophon in den Denkwürdigkeiten des Socrates, im erſten Abſchnitt des zweyten Buchs, aufgezeichnet hat.

12) Es werden nun drey verſchiedene Meinungen über dieſe Frage angeführt, und die letzte wird in dieſem Abſchnitt widerlegt. Die beyden erſten werden in dem Folgenden aus einander geſetzt.

tern oder in den neuern Zeiten am eifrigſten nach der Tugend geſtrebt haben, die haben immer zwey verſchiedene Lebensweiſen erwählt; nämlich ſie waren immer entweder Philoſophen oder Staatsmänner. Nun kommt aber ſo viel darauf an: welche Lebensweiſe, aus den richtigſten Gründen, der andern vorzuziehen iſt; denn der Weiſe muß immer das Beſte ſich zum Ziel ſetzen, ſo wohl der einzelne weiſe Mann, als auch der weiſe Staat.

Nun ſagen Einige: Das Herrſchen über Andere ſey, wenn ſich Despotismus einmiſche, immer höchſt ungerecht; und obgleich ein politiſches Regiment gerade nicht ungerecht wäre, ſo hindere es doch den, der ſich damit abgiebt, an ſeiner Ruhe und ſeiner innern Zufriedenheit. Andere ſtehen in ihrer Meinung dieſen beynahe gerade entgegen, denn dieſe behaupten: das geſchäftige politiſche Leben ſey das einzige, welches einem rechten Mann gezieme. Nie könne ein Privat-Mann irgend eine Tugend in dem Umfang ausüben, in welchem der Staatsmann ſie an den Tag lege. So denken dieſe; und noch Andere glauben: daß es keine andere Glückſeligkeit gebe, als über irgend ein Volk mit despotiſcher oder tyranniſcher Gewalt zu herrſchen. Ja, in manchen Staaten iſt es ſogar ein Staats-Grundgeſetz, daß ſie ſich alle ihre Nachbarn unterwürfig machen ſollen: und obgleich in den meiſten Staaten die Geſetze nur, ſo zu ſagen, im Finſtern gegriffen worden ſind; ſo pflegen doch diejenigen, die auf irgend einen Zweck gerichtet zu ſeyn ſcheinen, immer auf die Unterjochung der Nachbarn hinzuzielen. Denn ſo haben in Lacedämon und in Creta die Erziehung und eine Menge ihrer Geſetze bloß den Krieg und das Kriegsweſen im Auge. Und wie ein Volk nur immer im Stand iſt, durch Gewalt um ſich zu greifen: ſo ſetzt es gleich auch allen Werth auf ſolche Gewaltthätigkeiten. So iſt es bey den Scythen, den Perſern, den Thraciern, den Celten. Bey vielen reitzen wenigſtens die Geſetze zu ſolchen kriegeriſchen Neigungen, wie bey den Carthaginienſern, wo der Schmuck der Ringe den, welcher viel Kriegszüge mitgemacht hat, zum Ehrenzeichen dient. Bey den Macedoniern war ehemahls der Gebrauch, daß, wer keinen Feind umgebracht hatte, die Halfter tragen mußte. 13) Unter den Scythen durfte der, welcher keinen Feind erlegt hatte, an gewiſſen Feſten aus dem Becher, der unter ihnen herum getragen wurde, nicht mittrinken. Bey den Iberiern, einem kriegeriſchen Volk, wurden an den Gräbern ſo viel Säulen errichtet, als der Geſtorbene Feinde erſchlagen hatte. Und dergleichen Beyſpiele findet man viele bey mehrern Völkerſchaften, welche ſie theils durch Geſetze feſt geſetzt, theils durch Gewohnheiten eingeführt haben. 14)

---

13) Nach Suidas war φορβιὰ oder φορβειὰ eine Art von Gebiß, das in das Maul der Thiere gelegt wurde. Es ſcheint mir aber ungeſchickt, daß hier Etwas verſtanden würde, das dieſe Leute in dem Mund haben ſollten. Da ich nun von dieſer Sitte keine beſondere Nachricht finde, ſo überſetze ich lieber dieſes Wort durch Halfter. Das Leder, welches die Pfeifer ſich an den Mund banden, wird gewöhnlich φόρβιον geſchrieben, deßwegen verſtehe ich das hier nicht. Salmaſius, ad Sol., p. 585 Ed. Ultr., ſoll, nach Alberti's und Küſters Anmerk. zu Heſych und Suidas, Vieles über dieſes Wort geſchrieben haben, allein ich habe das Buch nicht bey mir.

14) Conring findet dieſen Satz mit dem, was vorher geht, nicht zuſammen hängend. Ich ſehe aber nicht, warum dieſer Uebergang nicht ganz natürlich ſeyn ſollte.

Wenn man jedoch über dieſe Dinge nachdenkt, ſo muß es immer wunderbar und unvernünftig ſcheinen, daß man von dem Politiker verlangen ſollte, er müſſe darauf ſtudiren, wie er die Nachbarn mit oder ohne ihren Willen despotiſiren und unter ſeine Gewalt bringen möge; denn wie kann das, was dem Geſetz der Natur [15] ſo ganz entgegen läuft, dem Politiker und dem Geſetzgeber zuſtehen? Nie kann aber das dem Geſetz der Natur gemäß ſeyn, daß man, ohne Unterſchied, mit Recht oder Unrecht über Andere ſollte herrſchen dürfen. Und Andere gewaltſam unter ſeine Herrſchaft bringen, iſt gewiß immer unrecht! Auch findet ſo Etwas bey keiner andern Wiſſenſchaft Staat; denn weder der Arzt noch der Schiffer zwingt oder überredet die Leute zum Schiffen oder zum Gebrauch der Arzeney. [16] Dennoch glauben ſo Viele, daß die Politik in der Kunſt, zu despotiſiren, beſtehe: und was ihnen unter ihnen ſelbſt weder rathſam noch gerecht zu ſeyn ſcheint, das ſchämen ſie ſich nicht gegen Andere auszuüben; denn ſie wollen unter ſich wohl nach der Gerechtigkeit regieren, aber gegen Andere bekümmern ſie ſich nicht um Recht und Unrecht. Das iſt aber nur in dem Fall, wo die Natur Einige zu Herren, Andere zu Knechten geſchaffen hat, erträglich; aber wenn die Natur das nicht überall gethan hat, ſo iſt es ungerecht,

---

15) νόμιμον. Ich glaube, daß hier, wo auf kein beſonderes Geſetz Rückſicht genommen wird, das allgemeine, der Vernunft ſelbſt gemäße, Geſetzmäßige verſtanden werden muß, und überſetze alſo in dieſem Sinn.

16) Auch hier iſt ein bloßer Uebergang auf eine andere Materie, welchen ich ſehr ſchicklich finde, bey welchem aber Conring wieder eine Lücke vermuthet.

doch überall despotiſiren zu wollen, und ſich nicht erſt umzuſehen, ob der, den man ſich unterwerfen will, auch zum Sclaven geſchaffen iſt. Man macht ja doch auch nicht, um irgend ein Schlachtopfer zu haben, und um die Schüſſeln der Mahlzeiten zu füllen, Jagd auf Menſchen; ſondern man jagt nur nach dem, was zu dieſem Endzweck beſtimmt iſt, nämlich auf eßbare wilde Thiere. 17)

Nein, es ſey der Staat durch und in ſich ſelbſt glücklich! wie er es offenbar ſeyn wird, wenn er wohl verwaltet wird. Denn es iſt ſehr möglich, daß irgend wo ein Staat in und durch ſich ſelbſt beſtehe, wenn er gute Geſetze hat. Die Einrichtung eines ſolchen Staats wird nie auf den Krieg und die Unterjochung anderer Völker abzwecken. Das ſey ferne von ihm! Aber dennoch wird ein ſolcher Staat Alles, was zum Krieg gehört, allerdings auch in dem beſten Stand erhalten; nur wird der Krieg nicht ſein Zweck ſeyn, ſondern er wird nur ſeines Zweckes wegen ſich zum Krieg gerüſtet halten. 18) Denn ein guter Geſetzgeber muß nicht allein ſeinen eignen Staat wohl betrachten, ſondern er muß auch die Natur der Menſchen und die Verhältniſſe der andern Staaten und bürgerlichen Geſellſchaften vor Augen haben, und, was dieſe an den Vortheilen des beſten Lebens erworben haben, wie weit es ihnen möglich iſt, glückſelig zu leben, 19) und dergleichen, zu beur-

---

17) Hier ſcheint mir der Uebergang etwas gewaltſam.

18) Ich ziehe das ἐκείνου auf τέλος.

19) πῶς μεθέξουσι ζωῆς ἀγαθῆς. Das ſcheint mir darauf zu zielen: ob die andern Nationen, welche A. ſich denkt, auch auf einem guten friedlichen Fuß leben, oder ob man Urſache hat, gegen ſie auf der Hut zu ſeyn.

theilen wiſſen. Und da oft die politiſchen Geſetze eines Staats von den Geſetzen der Natur abweichen, 20) ſo muß ein guter Geſetzgeber auch wohl aufmerken, wie die Denkungs- und Lebensart ſeiner Nachbarn beſchaffen iſt, um ſeine eigne Nation ſo zu bilden und einzurichten, wie dieſe Verhältniſſe es erfordern, und wie es ſeyn muß, um mit ihnen auf die beſte Weiſe umzugehen. Aber das läßt ſich wohl erſt dann beſtimmen, wenn man erſt unterſucht hat: was der Zweck der beſten Staatsverfaſſung iſt.

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem ſehr ſchönen Abſchnitt beweiſ't der Philoſoph, daß das thätige Leben allerdings das beſte ſey. Er begegnet der Einwendung, die man machen könnte, daß man alſo auf alle Weiſe nach der Obergewalt ſtreben müßte, auf eine ſehr ſchöne, philoſophiſch-erhabene Weiſe, zeigt aber auch zugleich, daß ein ächt-ſpeculatives oder in ſich gekehrtes Leben den Nahmen eines thätigen Lebens allerdings auch in einem hohen Grad verdiene.

Denjenigen, welche zwar zugeben, daß das Leben, welches allen andern vorgezogen werden müſſe, das wäre, in welchem ſich Alles auf die Tugend bezieht, die aber in der Anwendung dieſes Satzes verſchieden ſind, denen wollen

---

20) Da hier das ταττόμενον dem νομίμῳ entgegen geſetzt wird, ſo muß wohl wieder mit dem letztern Wort bloß das Geſetz der Natur bezeichnet worden ſeyn.

wir nun antworten. 21) Einige von dieſen behaupten: man müſſe ſchlechterdings keinen Antheil an irgend einem bürgerlichen Amt nehmen. Sie glauben: die Lebensweiſe eines Staatsmannes könne ſich mit der Lebensweiſe eines freyen Mannes nimmermehr vertragen, und dieſe ſey jener weit vorzuziehen. Andere halten das geſchäftige Leben für beſſer; denn der Menſch, der Nichts zu thun hat, ſagen ſie, thut gewiß etwas Böſes, und glücklich leben und Gutes wirken, wäre einerley.

So wohl jene als dieſe haben in einigen Rückſichten Recht, in andern nicht.

Die, welche das geſchäftsloſe Leben vorziehen, haben Recht, wenn ſie ſich unter einem Staatsmann bloß einen Despoten denken; denn Knechte, als Knechte, zu beherrſchen, iſt nichts Edles. Und in der Haushälter-Geſetzgebung über die gemeinen Angelegenheiten der Lebensbedürfniſſe iſt nichts Schönes. Darin haben alſo dieſe Recht. Aber darin irren ſie, wenn ſie glauben, daß alle bürgerliche Gewalt despotiſche Gewalt ſeyn müſſe. Der Gehorſam freyer Menſchen und die Unterwürfigkeit der Knechte ſind ſo ſehr verſchieden, als die Seele ſelbſt, welche die Natur zur Sclaverey beſtimmt hat, von der zur Freyheit von der Natur berufenen Seele verſchieden iſt, wie wir dieſes ſchon in dem Vorigen weitläuftig dargelegt haben. Auch iſt es unrichtig, daß die Unthätigkeit der Thätigkeit vorzuziehen wäre. Glückſeligkeit beſteht im Thun; und die Thaten der gerechten und weiſen Menſchen zielen immer auf viele und ſchöne Zwecke.

---

21) Dieſes bezieht ſich auf die beyden erſten Meinungen, deren in dem vorigen Abſchnitt gedacht worden iſt.

Vielleicht aber meint nun alſo Mancher, daß demnach, wenn dieſes ſo wäre, wie wir ſagten, der Beſitz der Oberherrſchaft das Beſte ſeyn müſſe, weil ja der Oberherr derjenige wäre, welcher am meiſten Schönes und Gutes thun könne: woraus dann folge, daß alſo auch der, der das Vermögen habe, ſich zum Herrn der Andern aufzuwerfen, Nichts verſaumen müſſe, Gebrauch von dieſem Vermögen zu machen, ſondern daß er vielmehr ſuchen müſſe, dieſer Herrſchaft ſich auf alle Weiſe anzumaßen, daß um ihrer willen der Vater nicht des Sohnes, noch der Sohn des Vaters, noch überhaupt der Freund des Freundes ſchonen, ſondern daß man vielmehr gegen das alles Andere für geringe achten müſſe. Denn iſt das das Beſte, ſo iſt es ja allem Andern vorzuziehen; und viel Gutes zu wirken, ſoll ja das Beſte ſeyn.

In der That, wenn es wahr wäre, daß, wer den Andern unterdrückt und beraubt, dadurch des höchſten Glücks theilhaftig werden könnte; ſo hätten diejenigen, die ſo denken, vielleicht nicht Unrecht. Aber dieſe Meinung gründet ſich bloß auf eine unbewieſene Vorausſetzung. Denn es iſt nicht möglich, daß Einer in dem Beſitz einer ſolchen Uebermacht je gute Thaten thun könne, wenn er nicht auch in eben dem Verhältniß über die Andern erhaben iſt, in welchem der Mann über das Weib, der Vater über den Sohn, der Herr über den Knecht erhaben ſeyn muß. Maßt ſich alſo Jemand der höchſten Gewalt an, ohne in dieſem Verhältniß zu ſtehen; ſo kann er nachher, eben ſo wie er ſelbſt ſich von dem Weg der Tugend entfernt hat, auch Nichts mehr in ſeinem ordentlichen Weg beyſammen halten. Denn iſt er denen, die er unterdrücken will, gleich; ſo liegt ja das Gute und das Schöne zwiſchen ihnen in der Mitte, weil Gleichen Gleiches gehört, und gegen die Natur iſt es, daß Gleiche ungleich theilen, und daß, wer nicht beſſer iſt als der Andere, doch ein beſſeres Theil an der Gemeinſchaft beſitzen ſollte. Was aber gegen die Natur iſt, das iſt weder ſchön noch gut. Wenn demnach irgend ein Anderer vorzüglicher iſt in der Tugend und in der Kraft, Gutes zu wirken, dann iſt es vielmehr ſchön, dieſem zu folgen, und gerecht, ihm zu gehorchen.

Die Tugend allein iſt nun aber nicht hinlänglich, ſondern es wird auch noch die Möglichkeit, in der Tugend wirkſam zu ſeyn, erfordert.[22] Und iſt das richtig, ſo beſteht die Glückſeligkeit wirklich in der Fertigkeit, Gutes zu wirken; und dann iſt das thätige Leben nicht nur in dem gemeinen Staat, ſondern auch für einen Jeden, der ſich ihm widmet, ſchön und allen andern Lebensweiſen vorzuziehen.

Aber dieſe Wirkſamkeit, die Thätigkeit im Guten, muß nicht nothwendig auf das gehen, was außer dem

---

[22] In dem Griechiſchen ſteht δύναμις, Kraft. Da nun aber Tugend, in ihrem ganzen Umfang, ohne Kraft nicht gedacht werden kann, ſo ſcheint mir A. hier unter δύναμις mehr das, was erfordert wird, daß die Tugend ihre Kraft äußern könne, verſtanden zu haben. Ich werde um ſo mehr in dieſer Idee beſtärkt, da A. das Wort δύναμις immer von dem körperlichen Vermögen gebraucht, die Geiſteskräfte aber ἐντελεχείας zu nennen pflegt. Auch ruht Alles, was er in der Ethik von der Glückſeligkeit ſagt, eben auf dem Gedanken, welchen er hier angiebt, nämlich daß die Tugend allein zwar ehrwürdig ſey, daß aber auch äuſere Verhältniſſe erforderlich ſeyen, wenn ſie glücklich machen ſoll. Ich habe alſo lieber das allgemeine Wort: Möglichkeit, gebrauchen wollen.

Menſchen liegt, wie Viele ſich einbilden. Auch ſind nicht diejenigen Gedanken allein practiſch, welche, um etwas auszuführen, gedacht werden; ſondern diejenigen ſind es noch vielmehr, welche ganz und rund auf den Menſchen ſich beziehen und ſich nur in dem Kreis des Denkens und in der Betrachtung halten. Denn wer auf dieſe Weiſe thätig iſt, der hat ja keine andere Abſicht, als ſeinen Geiſt thätig im Guten zu machen; alſo iſt auch dieſes Wirken der Menſchen auf ſich ſelbſt unſtreitig practiſch. [23] Ja, diejenigen, die ihren Geiſt anbauen, nennen wir vorzüglich und in höherm Sinn thätig, als wir diejenigen thätig nennen, welche nur außer ſich wirken. Man denke auch nicht, daß ein Staat, deſſen Wirkſamkeit ſich bloß auf ihn ſelbſt beſchränkte, und der bloß in einer ſolchen in ſich verſchloſſenen Thätigkeit zu leben, entſchloſſen iſt, deßwegen unthätig und unwirkſam ſeyn müſſe; denn ein Staat kann zum Theil ſich auch wohl auf dieſe Weiſe in ſich verſchließen. Alle Theile eines jeden Staats haben immer Vieles gemeinſchaftlich mit einander zu verkehren, und eben ſo iſt es auch in jedem einzelnen Menſchen. [24] Gewiß! machte

---

[23] ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις. Die Zweydeutigkeit in dem Wort εὐπραξία, welches eben ſo wohl ein Wohlbefinden als ein Wohl-handeln bedeuten kann, hat mich genöthigt, dieſe Stelle, nach dem Zweck, den A. hier vor Augen hat, zu umſchreiben. Daß das τέλος auf διανοίας αὐτοτελεῖς und θεωρίας καὶ διανοήσεις gezogen werden müſſe, alſo der Zweck der Thätigkeit eines in ſich verſchloſſenen Geiſtes zu verſtehen ſey, iſt wohl kein Zweifel.

[24] Dieſe Anwendung der vorher gehenden Sätze ſcheint mir äuſerſt gezwungen. Die Haupt-Idee des Ariſtoteles: daß das contemplative Leben das ſchön-thätigſte ſey: hat er ſchon in

Wirkſamkeit auf ſich ſelbſt nicht glücklich; ſo könnte weder das ganze Univerſum, noch könnten die Götter, welche,

---

der Ethik, im 7ten Abſchnitt des 10ten Buchs, angegeben, wo er behauptet: daß dieſes allein das glücklichſte Leben wäre. Auch war dieſes ſeiner übrigen Philoſophie ganz gemäß, da er in den drey Büchern von der Seele, im 6ten Abſchnitt des 3ten Buchs, den thätigen Verſtand für etwas für ſich allein Beſtehendes, Unvermiſchtes, Leidenfreyes, Weſentlich-Thätiges, allein Unvergängliches, und Unſterbliches ausgiebt; folglich ihn ſo ſehr von dem Menſchen abſondert, daß er, in der eben angeführten Stelle aus der Ethik, ſelbſt die Wirkſamkeit dieſes Verſtandes in Bezug auf die übrigen Menſchen ganz für eine Sorge um fremde Dinge halten will. Ich habe ſchon in der Vorrede bemerkt, daß es mir ſcheine, A. ſey dadurch auf manche Abwege verleitet worden, daß er den Menſchen auf dieſe Art getrennt und dem thätigen Verſtand, den er ſich dachte, ſein eignes Reich angewieſen hat. Indeſſen mag das ſeyn; nur war es alsdann ſchwer, anzugeben: wie die Glückſeligkeit des Bürgers und die Glückſeligkeit des ganzen Staats Eine und die nämliche Glückſeligkeit ſeyn könne, wenn die höchſte Stufe von jener Glückſeligkeit in der Contemplation beſtehen ſollte. Selbſt in Gullivers Lilliputa mußten die Häupter des Staats durch die mit Erbſen gefüllten Blaſen in ihren Contemplationen geſtört werden, und kaum kann ein Convent *à la Trape* mit bloßen Contemplationen ſich erhalten. A. fühlte dieſe Schwierigkeit wohl. Er ſchob alſo der Idee von der Contemplation die Idee *vom Wirken in ſich ſelbſt* unter, und lehrt dadurch eine ſehr wahre und ſehr richtige Maxime, welche ſich mit der Philoſophie des Menſchenſinnes eher und in ihrem ganzen Umfang vereinigen läßt. Denn ſo wie dieſe Philoſophie uns den Weg zu unſerer eignen Glückſeligkeit gerade da zeigt, wo der Menſch immer mehr beſchäftigt iſt, auf ſich ſelbſt zu arbeiten, und ſich zu allem Schönen und Guten geſchickt zu machen: ſo liegt auch die Glückſeligkeit eines

neben ihrer Wirkſamkeit auf ſich ſelbſt, Nichts außer ſich
wirken haben, kaum glücklich genannt werden. 25)

jeden Staats weit mehr in ſeiner intenſiven Größe, als in ſeine
extenſiven Umfang. Dieſe ſo wahre Maxime wird aber von de
meiſten Staaten und von den meiſten Privat-Perſonen über
ſehen. Jene trachten nur immer, mehr Land und Leut
Städte, Dörfer, allenfalls nur Einöden und Eisberge, zu e
werben, und dieſe laſſen ſich's ſo ſauer werden, mehr Ehr
mehr Geld zu gewinnen. Insbeſondere hat ſeit etlichen De
cennien die Sucht, auf andere Menſchen zu wirken, und die
aufklären, beſſern, vortreflicher machen zu wollen, in der jetz
gen Generation ſo ſehr um ſich gegriffen, daß Viele darübe
alle Arbeit auf ſich ſelbſt vergeſſen haben. Die Bemerkun
daß man immer beydes vereinigen müſſe, mag alſo noch ſo tr
vial ſeyn; ſo iſt es doch wohl nicht unſchicklich, unſre Aufklä
rer und Menſchenverbeſſerer wieder an ſie zu erinnern.

25) Daß A. die Vorſehung und die Einwirkung Gottes auf da
was außer ihm iſt, läugnet, habe ich auch ſchon in der Vorre
bemerkt. Eben das, was er hier ſagt, hat er auch ſchon in de
Ethik geſagt, und die Stelle iſt ſo beſonders gefaßt, daß ich ſ
hier beyfügen will.

„Daß die vollkommene Glückſeligkeit in der contem
„plativen Thätigkeit beſtehen müſſe, iſt“, ſagt Ariſtoteles
„auch daher klar, weil wir uns die Götter in dem Beſitz de
„höchſten Genuſſes der Seligkeit denken. Was für Hand
„lungen wollen wir ihnen aber zuſchreiben? Gerechte? Wa
„für lächerliche Götter wären die, welche Contracte mi
„einander ſchlöſſen und Güter einander zu Treu' un
„Glauben anvertraueten, oder dergleichen! Sollen ſie et
„wa tapfer ſeyn? Götter, die muthig Gefahren beſtün
„den, und die Nichts erſchrecken könnte, weil männliche
„Muth Ehre bringt? Sollen ſie vielleicht freygebig ſeyn
„Wem ſollen ſie Etwas geben? Wunderbar! haben ſie etw
„auch Geld und Münze in ihren Säcken? Oder ſollen ſi
„züchtig und keuſch ſeyn? Schändliches Lob, daß ſie kein

Aus dieſem nun iſt klar, daß das glücklichſte Leben eines jeden Einzelnen und eines bürgerlichen Staats in Nichts verſchieden ſind.

> „unzählichtigen Triebe haben! Gewiß, wenn man etwas
> „nachdenken will, ſo wird man unter Allem, was Hand-
> „lung iſt, keine finden, die nicht zu geringe und zu un-
> „würdig für die Götter wäre. Indeſſen leben ſie doch:
> „alſo ſind ſie auch thätig; denn ſie ſchlafen ja nicht wie
> „Endymion. Wenn nun einem Lebenden keine Wirkung
> „keine That außer ſich zukommen ſoll; was bleibt ihm
> „übrig als die Contemplation? Alſo muß die Selig-
> „keit der Götter, welche die höchſte iſt von aller Selig-
> „keit, in der Contemplation beſtehen; und dieſe Art von
> „Seligkeit in dem Menſchen muß der Seligkeit der Göt-
> „ter am nächſten verwandt, alſo die beſte ſeyn.“ Ethic.,
> L. X. C. 8.

Ich habe ſchon ſo oft bemerkt, daß die Philoſophen, welche über Gott denken und reden, aus allzu großer Sorgfalt, nicht in den Anthropomorphismus zu fallen, gerade ſich am meiſten in denſelben verwickeln. Wenn A. ſich keinen menſchlichen Gott denken wollte; warum dachte er ſich bloß menſchliche Handlungen? Menſchliche Contracten-Gerechtigkeit, menſchliche Almoſen-Freygebigkeit! A. kannte ſelbſt eine andere Gerechtigkeit, die Vertheilung nach dem Werth; ſollte die Gott verkleinernd ſeyn, da ſie die höchſte Weisheit und höchſte Macht voraus ſetzt? Er kannte eine durch Liebe thätige Weisheit; ſollte ihm dieſe Freygebigkeit Gottes unwürdig ſcheinen, da ſie die höchſte Selbſtgenugſamkeit voraus ſetzt? Wer würde es nicht abgeſchmackt finden, wenn man den Himmel, die Sonne, die Sterne für bloße Illuſionen der Sinne halten wollte, weil der Himmel kein Kellergewölbe, die Sonne kein glühendes Becken, die Sterne keine goldenen Nägel ſeyn können? Im 9ten Abſchnitt des 10ten Buchs der Ethik ſoll, nach A., ſein metaphyſiſcher Gott doch den contemplirenden Men-

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

Der Philoſoph geht nun auf die innere Einrichtung des Sta
über, und beweiſt zuerſt, daß die Natur der bürgerlichen
ſellſchaft und die Möglichkeit einer bürgerlichen Ordnung
Volksmenge Grenzen ſetze, und daß dieſe nicht in das Unen
che vermehrt werden könne oder ſolle.

Da wir nun unſre Grundſätze von dem beſten Leben v
aus geſchickt, in dem Vorigen aber die verſchiedenen Ar
und Gattungen der Staatsverfaſſungen aus einander geſ
haben; ſo müſſen wir nun, um das Uebrige ebenfalls d
zulegen, zuerſt unterſuchen: was dazu gehört, wenn m
einen Staat dauerhaft einrichten, und ihn ſo anlegen w

ſchen lieben. Eine Liebe aber, die auf den Geliebten Ni
wirken kann, iſt wie die Liebe des Pygmalion, deſſen ſch
Statüe, ſeiner kraftloſen, bloß anſchauenden Liebe ungeach
ewig ein elfenbeinernes Bild geblieben wäre. Warum ſollte
denn Gott, wenn es ihm nicht zu geringe iſt, Etwas außer
zu lieben, warum ſollte es ihm zu geringe ſeyn, ſeinen Gel
ten, der ihn ſucht, wo dieſer ſchwach iſt, die Hand zu reich
wo er irrt, ihn zurecht zu führen; wo er im Finſtern wand
ihm ſein Licht leuchten zu laſſen? Iſt ein bloß contempliren
Gott nicht weit geringer als ein auf dieſe Weiſe thätiger Go
Und wie contemplirt der Gott? Schafft er aus alten Gedan
neue, ſo iſt er unwiſſend; und weiß er die neuen Gedan
ſchon, ſo iſt er unthätig. Denn bloßer Genuß iſt unthä
Mich dünkt, Gott iſt auf dem Weg der Speculation für

daß der Zweck, den wir für den beſten halten, [26] erreicht werden könne.

Einen ſolchen Staat kann man nun nie auf das Beſte einrichten, wenn nicht vorher Alles, was man dazu braucht, in hinlänglichem Maaß vorhanden iſt. Wir müſſen alſo allerley voraus ſetzen, das wir beyſammen anzutreffen, ſo zu ſagen, wünſchten, das aber doch auch beyſammen gefunden werden kann. Ich meine nämlich vor allen Dingen Platz zu wohnen und zu leben, und eine gewiſſe Anzahl von Bürgern. Denn ſo wie andere Werkleute, wie der Weber, der Schiffszimmermann und dergleichen, wenn ſie Etwas arbeiten ſollen, auch den Stoff zu ihrer Arbeit vor der Hand haben müſſen; und wie ihre Arbeit um ſo viel beſſer geräth, je beſſer dieſer Stoff beſchaffen iſt: ſo muß auch der, welcher einen Staat anlegen, oder Geſetze geben will, einen geſchickten Stoff für ſeine Arbeit vor ſich finden.

Zu den nothwendigen Erforderniſſen einer guten Staatsanlage gehört nun zuerſt eine gewiſſe Anzahl von

---

Menſchen nicht zu finden, am wenigſten auf dem Weg, auf welchem A. und unſre neuern Deutſchen Philoſophen ihn ſuchen. Und überhaupt ſcheint mir Ariſtoteles Genie und dieſer neue Philoſophen-Geiſt mehr fein als groß, mehr zerſtörend als erbauend, mehr viel-habend als reich. Ein großer Umkreis ohne Mittelpunct! eine breite Figur ohne Haltung!

Dieſe Anmerkung iſt der Politik allerdings fremd, aber die Veranlaſſung dazu war es auch.

[26] κατ' εὐχήν. Ich habe dieſes allgemeine Wort: nach Wunſch, in der Ueberſetzung bloß auf die Idee des Philoſophen von der beſten Verfaſſung beſchränkt, weil er im Vorigen ſchon angegeben hat, wie Andere die Staaten nach ihrer Idee einrichten, und nun ſich bloß mit ſeiner Anſicht der innern Geſetzgebung beſchäftigt.

Menſchen, und zwar deren ſo viele, und dieſe von ſolcher Art, wie die Natur der Sache es erfordert. Eben ſo muß auch ſo viel Landes, und das von ſolcher Beſchaffenheit ſeyn, wie es nach dem Verhältniß nöthig iſt.

Viele ſtehen in der Meinung: ein glücklicher Staat müſſe nothwendig aus vielen Menſchen beſtehen. Aber wer dieſe Meinung für richtig hält, der muß wohl nicht wiſſen, welcher Staat für groß, und welcher für klein zu achten iſt. Dieſe Politiker glauben, es hänge von der größern oder kleinern Zahl der Einwohner ab, ob ein Staat groß oder klein zu nennen ſey; aber man muß die Größe eines Staats nicht nach der Zahl ſeiner Einwohner ſchätzen, ſondern nach ſeiner innern Kraft, denn auch ein jeder Staat hat ſein beſtimmtes Werk ſeiner Thätigkeit. Welcher nun das am beſten ausführen kann, der iſt der größte. Wenn man den Hippocrates mit einem Mann vergleicht, der länger iſt als er; ſo wird man nicht ſagen können, daß derſelbe ein größerer Mann, ſondern nur, daß er ein größerer Arzt ſey.

Geſetzt aber, man wollte auch die Größe der Staaten nach der Volksmenge beurtheilen; ſo würde man dann doch nicht das Volk, wie es etwa zufällig irgend wo beyſammen wohnt, verſtehen können, denn es können ja in einer ſolchen Menge ſehr viele Knechte, bloße Einwohner oder Fremde ſeyn: ſondern man wird allein von denen reden müſſen, welche als wirkliche Glieder eines Staats betrachtet werden müſſen, denn nur die Menge dieſer wirklichen Staatsbürger iſt ein Zeichen von der Größe des Staats. Wenn nun in einem ſolchen Staat etwa viel Handwerker und wenig Soldaten wären; wie könnte man einen ſolchen Staat groß nennen? denn zwiſchen einem großen Staat und zwiſchen einem großen Menſchenhaufen iſt ein merklicher Unterſchied.

Außer dem wird auch die Erfahrung lehren, daß es ſchwer, vielleicht unmöglich iſt, in einer ſehr großen Volksmenge gute Geſetze zu geben. Wir finden auch, daß keiner von den Staaten, die wohl regiert werden, ſich eine unbeſchränkte Bevölkerung erlaubt. Und auch durch die Vernunft ſelbſt können wir ſchon einſehen, was in dieſem Punct wahr iſt oder nicht; denn da das Geſetz eine vorgeſchriebene Ordnung iſt, ſo müſſen gute Geſetze auch gute Ordnung einrichten. Aber in einem allzu großen Volk kann unmöglich Ordnung gehalten werden. Das iſt das Werk der Gottheit, welche allein das Ganze zuſammen zu halten vermag. 27)

Weil nun aber Vielheit und Größe doch zur Schönheit zu gehören pflegen; ſo muß ein Staat, der ſchön ſeyn ſoll, zwar eine große, aber doch, wie geſagt, eine durch verhältnißmäßige Grenzen beſtimmte Bevölkerung haben.

Und jeder Staat hat auch ſolche Grenzen, wie Alles, was lebt, Thiere und Pflanzen, und wie alle lebloſe Maſchinen. Denn alle dieſe Dinge würden, wenn ſie zu klein oder zu groß wären, ungeſchickt ſeyn zu ihrem Zwecke, und entweder gar nicht ſo beſtehen können, oder ganz untauglich ſeyn. So würde ein Schiff, das nur ein Paar Schuh im Umfang hätte, oder eins, das eine Viertelſtunde Weges

---

27) Dieſe Stelle ſcheint dem, was vorhin von dem unthätigen Gott geſagt worden iſt, zu widerſprechen. Allein es iſt ſchon öfter bemerkt worden, daß A. auch oft die ganze Welt und den Inbegriff der Natur Gott nennt. S. Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Phil., Th. II, S. 295.

lang wäre, gar nicht zur Waſſerfahrt taugen, und ein jedes würde bey einem jeden unverhältnißmäßigen Maaß, entweder ſeiner Größe oder ſeiner Kleinheit wegen, zur Schifffahrt nicht zu gebrauchen ſeyn. Eben ſo iſt es mit den Staaten. Ein allzu kleiner Staat kann nicht ſelbſtſtändig bleiben; die Selbſtſtändigkeit gehört aber zu dem Weſen eines Staats. Ein allzu großer Staat wird freylich, wie irgend eine ganze Nation, in manchen Dingen ſehr ſelbſtſtändig ſeyn; er würde aber nicht mehr in der Form eines Staats beſtehen können, denn er könnte beynahe gar keine Staatseinrichtung ertragen. Wer könnte der Anführer einer ſolchen Menge ſeyn? wer, ohne Stentors Stimme, nur ihr Ausrufer ſeyn? Der beſte Staat iſt alſo in dieſem Betracht derjenige, welcher die höchſte Zahl von Bürgern faßt, die in politiſcher Gemeinſchaft neben einander leben und ſelbſtſtändig ſich Alles, was ſie zu einem guten Leben brauchen, verſchaffen können. Nun kann es zwar wohl geſchehen, daß irgend ein Staat mehr Bürger habe, als zu dieſer ſeiner Selbſtſtändigkeit nöthig wären;[28] aber bis in das Unendliche kann doch eine ſolche Bevölkerung nicht fortgehen. Die Grenzen derſelben ſind aus dem Gang des Staats und aus dem, was er thut, abzunehmen.

---

[28] Im Griechiſchen ſteht nur: Ἐνδέχεται δὲ καὶ τὴν ταύτης ὑπερβάλλουσαν κατὰ πλῆθος, εἶναι μείζω πόλιν. Es iſt möglich, daß eine Stadt, die mehr Menſchen in ſich faſſe, größer ſey. Aber da offenbar dieſer Satz ganz identiſch wäre, und da A. hier auf ſeinen eben angegebenen Unterſchied von der zahlreichen und der großen Bürgerſchaft zielt; ſo habe ich in der Ueberſetzung dieſes deutlicher machen wollen.

Nun handeln in dem Staat ſo wohl diejenigen, welche regieren, als die Bürger, welche regiert werden. Die Regenten müſſen die Ordnung machen und bey vorkommenden Fällen über die Handlungen der Bürger richten. Sollen ſie nun aber richten nach der Gerechtigkeit, und ſollen ſie, bey Vergebung der Staatsämter, auf die Würdigkeit der Candidaten ſehen; ſo müſſen ſie die Leute, welche dazu beſtellt werden ſollen, und überhaupt ihre Bürger kennen, wo nicht, ſo werden ihre Aemterwahl und ihre Gerechtigkeitspflege immer übel ausfallen. Denn in beyden Fällen iſt es ungerecht, wenn ſie unvorſichtig und nach bloßer Willkühr verfahren, und das kann doch in einer allzu großen Volksmenge offenbar nicht anders ſeyn. Auch iſt es alsdann viel leichter, daß Fremde und bloße Einwohner ſich in die bürgerlichen Rechte einſchleichen, denn unter ſo Vielen können ſie ohne Mühe ſich verbergen. Das Maaß der Bevölkerung muß alſo offenbar ſo zu beſtimmen ſeyn, daß die Menge des Volks nur ſo groß ſey, daß ſie leicht überſehen werden könne, und doch Alles gewähre, was zu den Bedürfniſſen eines ſelbſtſtändigen Lebens erforderlich iſt.

So viel iſt nun über die Größe des Staats zu ſagen geweſen. 29)

---

29) Es fällt in die Augen, daß dieſes ganze Raiſonnement bloß aus republikaniſchen Begriffen gefloſſen iſt. Der Unterſchied zwiſchen einer großen und einer zahlreichen Bürgerſchaft iſt, nach unſrer Art, Krieg zu führen und neben einander zu leben, und auch insbeſondere auf monarchiſche Regierungsformen nicht anwendbar. Wir berechnen unſre Selbſtſtändigkeit bloß nach der Möglichkeit der Nahrung eines Volks. Dieſer Maaßſtab iſt jedoch auch bey weitem nicht unendlich, wie ein Wie-

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

Von dem Umfang und der Größe des Landes, das ein g
Staat nöthig hat.

Nach der Unterſuchung über die Menge des Volks iſt
nächſte die: über den Raum, den dieſe Menge einneh
ſoll. Fragt man nach der Beſchaffenheit dieſes Rau
ſo wird Jeder einen ſolchen vorziehen, auf welchem A
zu finden iſt, was der Staat nöthig hat, um ſelbſtſtän
zu ſeyn.

ner politiſcher Schriftſteller behauptete, nach welchem
Volksmenge ſo lange ſoll zunehmen dürfen, bis die L
einander auf den Köpfen ſtehen. Wenn ein Land nicht
Handel geſchickt iſt; ſo wird der Maaßſtab durch die M
ſeiner Erzeugniſſe beſtimmt, das iſt: ein ſolches Land k
von ſo vielen Menſchen bewohnt werden, als daſſelbe Erz
niſſe zu ihrem Unterhalt ſchaffen kann. Iſt ein Land zur H
delſchaft geſchickt, ſo wird der Maaßſtab ſeiner Bevölker
durch die möglichſt geringſten Preiſe ſeiner Producte oder Fa
cationen feſt geſetzt; das iſt: ein ſolcher Staat kann ſo viel B
ger faſſen, als er mit dem von der Concurrenz beſtimm
Preis ſeiner Producte und Fabricate ernähren kann. M
ſieht leicht, daß die Beſtimmung der Volksmenge in den St
ten der letztern Art ſehr precaire iſt; daß, je nachdem der Z
des Handels ſich ändert, ſich auch da die Grundſätze in der B
völkerung ändern müſſen; und daß die Staaten gerade ni
gleich für unweiſe zu achten ſind, welche, wenn ein Mahl g
ſtige Ausſichten zum Handel ſich zeigen, nicht ſogleich mit E
theilung ihres Bürgerrechts verſchwenderiſch ſind. Zugle

Das Land muß demnach ſo beſchaffen ſeyn, daß es alle nöthige Nahrungsmittel verſchafft; denn der iſt ſelbſtſtändig, welcher Alles hat, was er braucht, und dem Nichts mangelt. Und dann muß das Land auch ſeinem Umfang nach ſo groß ſeyn, daß alle diejenigen, welche es bewohnen, in Muße und Ruhe, frey und mäßig ſich darauf ernähren können.

In wie fern wir nun in dieſer Beſtimmung des Umfanges des Staatsbodens richtig geurtheilt haben oder nicht, das wird ſich genauer einſehen laſſen, wenn wir in dem Folgenden die Fragen über die Beſitzungen ſelbſt und über den Gebrauch des bürgerlichen Eigenthums näher erörtern, und unterſuchen: wie die Bürger ſich in der Anwendung ihres

---

aber wird man auch ſehen, daß hingegen diejenigen Staaten, welche immer mehr Boden zu erwerben trachten, ehe noch der, welchen ſie ſchon hatten, genug angebauet iſt, ſehr unweiſe, diejenigen aber ſehr unglücklich ſind, in welchen einzelne Bürger ausgebreitete Beſitzungen inne haben, auf welchen ſie den Staat, wie A. vorhin ſagte, nur mit Knechten, nicht mit Bürgern bevölkern. Alle dieſe Grundſätze ſind jedoch nicht ſchwer zu finden. Auch die Mittel, die Volksmenge zu vermindern und zu vermehren, ſind nicht immer ſchwer zu entdecken. Die Verminderung iſt oft unnöthig, wenn die Volksmenge gehörig vertheilt wird, und die Geſetze gut ſind, und eine thätige Obrigkeit mit Klugheit auf Zucht und Ordnung hält. Wenn man aber die ſtädtiſchen Gewerbe zerfallen, die Dörfer unmäßig anwachſen läßt; wenn man jeder Gemeinde die Laſt, ihre Armen zu nähren, aufbürdet, und ihnen nachher geſtatten muß, von der Erwerbung des Einwohnerrechts auszuſchließen, wen ſie nicht wollen; wenn man die Gemeinheiten zu weiden liegen läßt; wenn die Regierung nicht Vorſchüſſe zu wichtigen Cultur-Verbeſſerungen thut; wenn ſie, Vermögens betragen, und in dieſer Rückſicht geſinnt ſeyn ſollen. Denn es iſt über dieſes Alles noch gar Manches zu unterſuchen, weil es deren ſo Viele giebt, die entweder aus Geitz auf der einen, oder aus Wolluſt und Ueppigkeit auf der andern Seite, in dem Genuß ihres Vermögens ausſchweifen.

Ueber die Lage des Landes Etwas zu beſtimmen, iſt nicht ſchwer; doch muß man auch in dem Stück auf die Regeln der Kriegskunſt Rückſicht nehmen. Alſo muß man darauf ſehen, daß das Land für die Feinde ſchwer zugänglich, für die Einwohner aber zur Ausfuhr bequem ſey. Ferner, was wir vorhin verlangten, daß die Volksmenge leicht zu überſehen ſey, das gilt auch von dem Land. Das

---

ſtatt die Preiſe der nöthigen Lebensmittel durch Magazine im Gleichgewicht zu halten, ſelbſt monopoliſirt; wenn ſie die Kinder, wie ſie aus der Schule kommen, heurathen läßt; der Unzucht nicht vorbeugt; überhaupt, wenn ſie keine Anſtalten trifft oder treffen kann, allen Vortheil, der möglich iſt, aus dem Boden und den Kräften der Menſchen zu ziehen und dieſen auch den Bürger genießen zu laſſen: dann wird die Bevölkerung oft, bey der größten Armuth an Menſchen, übertrieben ſcheinen. Iſt ſie aber wirklich zu groß: ſo wird ſie ſich von ſelbſt entladen, ſo bald die Obrigkeiten allen ungerechten Erwerbungsmitteln entgegen arbeiten. Auf der andern Seite aber wird eine weiſe, gelinde, gerechte Regierung, wo Soldat, Adel und Beamter nicht ſchwer auf dem Unterthan liegen, mehr Unterthanen anziehen, als alle Coloniſten-Werber mit ihren glänzendſten Verſprechungen anziehen können.

Die Schweiz dürfte nur winken zu ihrem Bürgerrecht; und alle ihre Berge und Thäler würden bevölkert werden: viele Europäiſche Mächte möchten alle ihre Trommeten blaſen laſſen, und würden kaum ein Dörfchen bevölkern können.

Ueberſehen will aber hier ſagen, daß man leicht überall zur Hülfe kommen könne.

Die Städte ſelbſt müſſen, wenn man ſie nach Wunſch anlegen kann, ſo gelegt werden, daß ſie bequem zum Meer und bequem zum Land hin liegen: und die Urſache hiervon liegt in dem, was ſchon vorhin geſagt worden iſt; nämlich darin, daß, wo eine allgemeine Hülfe nöthig ſeyn möchte, ſie überall leicht hinkommen könne, und dann auch, daß die Ausfuhr und Zufuhr der Erzeugniſſe, etwa des Holzes, oder was der Staat ſonſt für Waaren nöthig hat, bequemer und leichter von Statten gehen.

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

Von der Gemeinſchaft mit der See, und von der Seemacht.

Man iſt darüber ſehr verſchiedener Meinung: ob die Gemeinſchaft mit der See einem wohl eingerichteten Staat nützlich oder ſchädlich ſey. Denn das Hin- und Herreiſen unter ſo vielen andern Völkern, welche andere Einrichtungen und Geſetze unter ſich haben, ſchadet, wie Einige ſagen, der guten Geſetzgebung, und vermindert die Volksmenge. Auch pflegten ſich an einen ſolchen Ort durch dieſes Hin- und Herreiſen eine ſolche Menge Kauf- und Handelsleute zu ziehen, daß man unter ihnen keine gute Zucht und Ordnung mehr halten könne.

Wäre das nicht, ſo iſt klar, daß eben dieſe Gemeinſchaft mit dem Meer Vieles zur Sicherheit und zum Ueberſluß der Bedürfniſſe in Stadt und Land beyträgt; denn jeder Einfall der Feinde wird leichter aufgehalten, wenn der Staat zugleich vom Waſſer und vom Land her Hülfe haben kann. Und geſetzt, man könnte auch von dieſen beyden Seiten dem Staat gegen einen Einfall des Feindes nicht beyſtehen; ſo kann man es doch entweder von der einen, oder von der andern, wenn der Staat zugleich auf dem Land und an dem Meer gelegen iſt. Neben dem aber ha ein ſolcher Staat den Vortheil, daß er, was ihm an Bedürfniſſen mangelt, bequem von andern Orten herhohlen und ſeinen Ueberfluß leichter bey andern abſetzen kann; denn ein jeder Staat muß bloß für ſeinen eignen Gebrauch nicht für andere handeln wollen. Die, welche ihre Staat nur zu einem Marktplatz für andere Leute machen die ihnen das bloß um des Gewinnes willen. Soll alſo ei Staat vor Habſucht bewahrt werden, ſo muß er ſich vo einem ſolchen Markthandel hüten.

Was aber den eben angeführten Einwurf betrifft, ſ ſehen wir nun, daß viele Städte Häfen und Rheden für di Schiffe haben, die ſehr bequem für die Stadt gelegen ſin und doch weder zu der Stadt ſelbſt gehören noch zu we von ihr entfernt ſind, auch durch Mauern und Feſtunge zuſammen gehalten und verwahret werden. 30) Man kan

---

30) Daß P. hier auf den Piräus zielt, welcher beynahe ei Deutſche Meile weit von der Stadt entfernt, und mit ein Mauer umgeben war, fällt in die Augen. Die Gemeinſch mit den Einwohnern im Piräus ſoll auch ſo ängſtlich abgeſchn ten worden ſeyn, daß, nach einer Stelle bey Suidas, V. Ge gen, die Todesſtrafe darauf geſetzt wurde, wenn ein Bürg aus der Stadt über Nacht im Piräus blieb.

alſo gar wohl alle Vortheile, welche ein Staat aus ſeinem Zuſammenhang mit dem Meer ziehen kann, einer ſolchen Stadt zukommen laſſen, und doch, wenn irgend ein Schaden aus dem Umgang mit den Fremden entſtehen ſollte, durch Geſetze diejenigen ausſchließen und abſchneiden, deren Gemeinſchaft mit den Bürgern dem Geſetzgeber nicht räthlich ſcheint.

Das iſt auch ferner keinem Zweifel unterworfen, daß, wenn die Seemacht nützlich ſeyn ſoll, das dazu gehörige Volk in hinlänglicher Anzahl gehalten werden muß: denn ein Staat kann, wenn er zu Waſſer und zu Lande zur Hülfe gerüſtet iſt, ſich ſeinen Nachbarn furchtbar machen, und ſo wohl ſich als Andere kräftig ſchützen. Wie viele Menſchen aber zur Unterhaltung einer ſolchen Seemacht beſtimmt werden ſollen, das hängt von dem Zweck und dem Zuſtand des Staats ab; denn will ein Staat ſich an die Spitze ſtellen und Einfluß auf das allgemeine Staats-Intereſſe haben, ſo muß ſein Seevolk im Verhältniß mit dieſen Endzwecken ſtehen. Wenn aber nun gleich alsdann eine große Menge Schiffsvolk in die Stadt kommt, ſo iſt es doch wohl möglich, zu verhindern, daß dieſe nicht die Uebermacht erhalte; 31) denn dieſe Seeleute dürfen auf keine Weiſe für Mitglieder des Staats gehalten wer-

---

31) Die Stelle lautet in dem Griechiſchen ſo: Τὴν δὲ πολυανθρωπίαν τὴν γιγνομένην περὶ τὸν ναυτικὸν ὄχλον οὐκ ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν. Der natürlichſte Sinn dieſer Worte wäre freylich der, welcher ihnen gewöhnlich gegeben wird; nämlich: Es iſt aber nicht nöthig, daß die Stadt eine große Menge ſolchen Schiffsvolks halte. Aber das konnte A. wohl nicht ſagen wollen. Er hat die Zahl des Schiffsvolks nicht allein ganz unbeſtimmt gelaſſen, ſondern es war auch der

den. 91) Nur die Soldaten, welche auf den Schiffen dienen
müſſen freye Staatsbürger ſeyn, und zwar von denen, die z
Fuß dienen, und weil dieſe Staatsglieder ſind, müſſen di
Seeleute unter ihnen ſtehen. Wenn ein Staat viel Inſaſ
ſen und Landleute hat, wird er auch genug Leute zu dieſem
Seedienſt zuſammen bringen können. Und ſo wird es auc
nun an einigen Orten gehalten; denn ſo iſt es z. B. in He
raclea. Dieſe Stadt hält nämlich viel Schiffe, und wir
doch, ihrer Größe nach, wohl regiert. 92)

---

der Schiffahrt der Alten durch Ruderer unmöglich, eine groſ
Seemacht zu halten ohne vieles Schiffsvolk. Und über die
führt A. einen Grund der Bemerkung an, der ganz unpaſſen
ſeyn würde, wenn man jene Erklärung annehmen wollte. I
halte alſo dafür, daß entweder hier ſtatt ὑπάρχειν nur ἄρχει
zu leſen ſey, oder daß ὑπάρχειν hier nicht in der gewöhnliche
Bedeutung: vorhanden ſeyn, ſondern in der auch nic
ungewöhnlichen Bedeutung, nach welcher dieſes Wort ſo vi
als ἄρχειν, herrſchen, die Obermacht haben, heiß
genommen werden muß; und deßwegen überſetze ich in dieſe
Bedeutung.

92) Das Wort μέρος ſteht in einigen ältern Ausgaben nicht. E
wird aus dem folgenden Abſchnitt erhellen, daß A. zwiſche
den nöthigen Werkzeugen des Staats und den Theilen de
Staats einen Unterſchied macht, und unter dieſen bloß dieje
nigen verſteht, welche eigentlich Mitglieder des Staats, folg
lich, nach ſeiner Idee, Staatsbürger, Theilhaber an de
Staatsverwaltung, ſind. Dadurch alſo, daß er das Schiffs
volk von allem Antheil an dem Staat ausſchließt, und daſſel
be nur als nothwendiges Werkzeug des Staats betrachtet ha
ben will, dadurch ſoll verhindert werden, daß dieſes Volk ſich
die Obermacht in dem Staat erhalte.

93) Statt ἐμμελεστέραν will Lambinus ὀλιγωτέραν leſen; al

Das mag nun genug ſeyn über den Umfang der Städte, die Häfen, die Anlegung der Städte, über das Meer und über das Schiffsvolk. Was aber die Volksmenge betrifft, darüber haben wir ſchon das Nöthigſte geſagt.

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt werden einige Betrachtungen über die Natur und den Character der Bürger, aus welchen ein guter Staat beſtehen ſoll, angeſtellt.

Nun wollen wir angeben: wie die Natur und der Character der Bürger eines guten Staats beſchaffen ſeyn ſollen. Wenn man diejenigen Städte Griechenlands, die am löblichſten eingerichtet ſcheinen, und die Völkerſchaften, die ſich in der übrigen Welt angebauet haben, betrachtet; ſo wird man vielleicht hierüber ſchon einige Einſicht erhalten können. Diejenigen Völker, welche unter den kältern Himmelsgegenden leben, und die, welche in Europa wohnen, ſind voll Muth, aber ihre Geiſteskräfte und ihre Kunſtfähigkeiten ſind geringer. Das iſt die Urſache, warum

---

ſtatt geſchickt oder artig: klein, geringe. Dieſes Wort ſchickt ſich Ein Mahl in den Sinn nicht, in welchem A. dieſe Stadt zum Beyſpiel anführt, und iſt auch zum andern unrichtig: denn das Heraclea am Pontus, welches wohl hier allein gemeint ſeyn könnte, war nichts weniger als geringe. Selbſt Strabo nennt dieſe Stadt noch πόλιν ἀξιόλογον, eine merkwürdige Stadt, B. XII. S. 817

ſie freyer zu leben pflegen, und warum ihre Staaten w der gemeſſene politiſche Formen haben, noch geeignet ſin ſich einer Herrſchaft über ihre Nachbarn anzumaßen. D Aſiaten haben einen feinern Geiſt und mehr Kunſtgeſchi aber ſie ſind muthloſer, und leben deßwegen immer ſo fo unter der Gewalt und in dem Sclaven-Stand. Die Gri chen hingegen, die ſchon der Lage ihres Landes nach zwiſch beyden liegen, haben auch von beyden Etwas, denn ſind muthig und geiſtreich. Deßwegen leben ſie frey, h ben die beſten Staatsverfaſſungen, und könnten, wenn Alle in Einen gemeinſchaftlichen Staatskörper vereini wären, ſich die ganze Welt unterwerfen. 34)

---

34) Seitdem Monteſquieu dieſer Bemerkung des Ariſtote wieder einen ſo anſehnlichen Platz in der Politik angewie hat, iſt Vieles über dieſen Gegenſtand geſchrieben word vielleicht aber nichts Sinnigeres als die Maxime, welche Franzöſiſche Philoſoph vorſchlägt: daß der Geſetzgeber e wegen dieſes Einfluſſes des Clima ſorgen müſſe, durch ſe Geſetze demſelben da, wo er nachtheilig wird, entgegen zu beiten. Vielleicht würde A. auch auf dieſen Gedanken fallen ſeyn, wenn er hier nicht ſich mit der Scene, wo er ſe politiſchen Einrichtungen machen wollte, beſchäftigte, folgl nur eine ſolche hätte dichten wollen, wo die beſten Geſetze leichteſten Eingang fänden. Er dachte ſich alſo bloß Griech land, und zwar einen ſolchen Theil von Griechenland, wo G und Muth auf das beſte vermiſcht ſind. In dieſer Rückſ muß man ihm auch ſeine zu allgemeinen Urtheile verzeih Denn außer dem würde er doch wohl auch der Perſiſchen E richtungen, die nicht ganz Xenophontiſche Dichtung ſind, der Aegyptiſchen, die den Griechen ſo ehrwürdig waren, dacht, und wohl nicht ſo Alles ganz auf das Clima geſchob haben. In der That ſchreibt er aber auch dem Clima nur

Eben dieſe Art von Verſchiedenheit des Characters haben jedoch auch die Griechiſchen Völker unter ſich. Denn einige haben nur Eine von den Eigenſchaften der übrigen Europäiſchen und Aſiatiſchen Völkerſchaften, andere haben beyde auf das ſchönſte in einander gemiſcht.

Es fällt nun aber in die Augen, daß diejenigen, welche irgend ein Geſetzgeber durch ſeine Einrichtung auf das leichteſte zur Tugend leiten kann, zugleich einen offenen Geiſt und eine muthvolle Seele haben müſſen; 35) denn wie man ſagt, ſo muß der, der Andere hüten ſoll, den Bekannten wohlwollen, gegen Unbekannte aber zornig und wild ſeyn. 36) Nun macht aber der Muth einer vollen Seele geneigt zur Liebe; denn es iſt die Kraft der Seele, durch welche ſie liebt. Und das iſt daher abzunehmen, weil der Muth weniger gegen Fremde, aber am heftigſten gegen Freunde und Bekannte entbrennt, indem er jede Beleidigung von dieſen für eine Geringſchätzung anſieht. Deßwegen ſagt Archilochus im Verdruß gegen ſeine Freunde ſehr treffend zu ſeiner gereizten Seele:

Und es ſind Freunde von dir, die dich quälen!

Wirkung zu, daß daſſelbe zu manchen Eindrücken empfänglicher mache. Wenigſtens iſt, wie ich glaube, hier ſeine Meinung nur in dieſer Einſchränkung zu verſtehen, und in ſo fern wird auch Niemand ihm leicht widerſprechen.

35) Hier vermuthet Conring eine kleine Lücke, zu welcher ich jedoch keinen Grund ſehe, da die Alten bey weitem nicht ſo ängſtlich in ihren Uebergängen waren, als wir es zu ſeyn pflegen.

36) In dieſer Stelle ſcheint mir A. die Wächter des Plato im Sinn gehabt zu haben. Auch hier ſoll, nach Conring, eine Lücke ſeyn; ich ſehe aber keinen Grund, warum eine zu vermuthen wäre.

Auch ruhet in dem Muth die Kraft, zu regieren, und jedes Gefühl der Freyheit; denn er iſt an ſich gebieteriſch und unbeugſam. Aber das iſt unrichtig, daß ein Mann, der Muth hat, gegen Fremde und Unbekannte hart wäre. Wahrer Muth iſt gegen Niemanden hart, und der Großmüthige iſt, ſeiner Natur nach, nie wild und rauh, als da, wo ihm Unrecht geſchieht. Iſt aber das der Fall, dann iſt er es am meiſten, wie ich vorhin ſchon ſagte, gegen ſeine Bekannten. Und das iſt auch nicht ohne Grund; denn wenn man von denen Unrecht leidet, von welchen man Wohlwollen zu erwarten Urſache hat; dann ſchmerzt uns nicht mehr allein das, daß wir mit Unrecht Schaden leiden, ſondern auch das, daß wir uns in unſrer Erwartung ſo betrogen ſehen. Deßwegen ſagt man:

> Der härteſte Krieg iſt der Krieg unter Brüdern.

und:

> Aeußerſte Liebe, äußerſter Haß.

So haben wir nun alſo hinlänglich geſehen: wie viel Bürger zu einem guten Staat gehören, und wie dieſe ihrem Character nach beſchaffen ſeyn müſſen; ingleichen: wie groß das Land ſeyn ſoll, das ein ſolcher Staat einnehmen müſſe, und wie es beſchaffen ſeyn ſoll. Freylich aber kann man bey theoretiſcher Unterſuchung ſolcher Gegenſtände nie eine ſolche genaue Beſtimmtheit fordern, als da, wo die Dinge wirklich in allen ihren Beſtimmungen vor unſern Augen liegen.

Achter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſer Abſchnitt geht von ſehr abſtracten Grundſätzen aus, welche ſich eigentlich erſt durch ihre Anwendung in dem folgenden Abſchnitt erklären. Da nämlich der Philoſoph annimmt, daß alle diejenigen, welche ſich mit Gewerben und Tagelohn und dergl. abgeben, nicht fähig ſind, wirkſame Glieder des Staats zu ſeyn; doch aber geſtehen muß, daß ein Staat ohne dieſe nicht beſtehen kann: ſo ſezt er voraus, daß zwar Alles, was den Staat ausmacht, alle Theile deſſelben, ſo wohl diejenigen, welche den Staat ſelbſt ausmachen, als auch diejenigen, welche nur in dem Staat gehalten werden, weil man ſie nicht entbehren kann, Einiges gemeinſchaftlich genießen; daß aber das, was eigentlich Zweck des Staats iſt, nur für die wahren Staatsbürger im engern Verſtand gehöre, und daß in Anſehung dieſes Zwecks des Staats die übrigen Glieder deſſelben, welche man nur habe, weil man ſie nicht entbehren könne, nur anzuſehen wären als Werkzeuge eines Werks, das jene, die eigentlich den Zweck des Staats ausmachen, genöſſen.

So wie bey allen zuſammen geſetzten Dingen, der Natur der Sache nach, nicht alles das Theil der Zuſammenſetzung iſt, ohne welches die Zuſammenſetzung nicht beſtehen kann: ſo muß man auch überhaupt in keiner Gemeinſchaft, alſo auch nicht in der politiſchen, die nur eine Gattung derſelben iſt, 37) alles das für Theile eines Staats halten, ohne

---

37) ἐξ ἧς ἓν τι τὸ γένος. Dieſe Worte ziehe ich auf πόλις. Man überſezt gewöhnlich: aus welcher ein Geſchlecht oder eine Art entſtehen könne. Das hat aber doch

welches ein Staat und eine Geſellſchaft nicht beſtehen könnten. Es muß freylich Etwas ſeyn, das Allen gemein iſt, woran alle Glieder der ganzen Geſellſchaft, ſie mögen nun einander gleich ſeyn oder nicht, Theil nehmen, wie z. B. etwa die Speiſe, oder der Umfang des Landes, und dergleichen. Wenn aber einige Glieder Zweck des Ganzen, andere nur Mittel zum Zweck ſind, dann haben dieſe beyden in Anſehung dieſes Zwecks Nichts mit einander gemein, als daß jene empfangen, was dieſe wirken. So iſt es mit dem Werkmeiſter und dem Werkzeug gegen das Werk; denn der Werkmeiſter hat keinen Theil an dem Haus, das er bauet, ſondern ſeine Kunſt iſt nur da wegen des Hauſes. So kann ein Staat nicht beſtehen ohne Eigenthum; aber das Eigenthum iſt kein Theil des Staats, es können aber auch viel lebende Dinge zu dem Eigenthum gehören.

Der Staat ſelbſt iſt eine Gemeinſchaft gleichartiger Dinge, und ſein Zweck iſt das möglichſt-beſte Leben. Dieſes beſte Leben beſteht nun in der Glückſeligkeit, und die Glückſeligkeit in der vollkommenſten Ausübung und Anwendung der Tugend. Nun geſchieht es aber, daß Viele dieſer Tugend im höchſten Grad theilhaftig werden können, wenn Andere ſich nur bis auf einen geringen Grad ihr nähern, Andere ſie gar nicht berühren. Und daher kommt es denn offenbar, daß die Staaten ſo vielerley Formen annehmen, und daß es mehrere Gattungen der Staatsverfaſſungen giebt. Denn da Einer auf dieſe, ein Anderer auf eine andere Art dieſes Ziel der Politik erreichen will; ſo

---

wohl keinen Sinn. Hingegen iſt es richtig, daß ein Staat als Gattung unter den gemeinen Begriff: Gemeinſchaft, gehöre.

richtet jeder den Gang des Lebens bey ſeinen Bürgern anders, und bildet nach dieſer verſchiedenen Richtung auch verſchiedene Staaten.

Nun müſſen wir aber auch unterſuchen: was denn das für Dinge ſind, ohne welche der Staat nicht beſtehen kann; und in dieſen muß auch das, was wir für Theile des Staats anſehen, nothwendig enthalten ſeyn.[38]

Wir müſſen bey dieſer Unterſuchung die verſchiedenen Geſchäfte, welche in dem bürgerlichen Leben vorkommen, herrechnen; und dann wird aus dieſen abzunehmen ſeyn, was das für Dinge ſind. Zuerſt wird zu dem bürgerlichen Leben erfordert: die Nahrung; nachher: allerley Handwerke und Künſte, denn es gehören vielerley Werkzeuge zu

[38] Hier vermuthet ſelbſt Sylburg zwiſchen ἐν τούτοις ἂν εἴη und ἀναγκαῖον ὑπάρχειν eine Lücke; ich ſehe aber auch hierzu keinen Grund. Ariſtoteles unterſcheidet freylich das, was er Theile des Staats nennt, von dem, was als nothwendiges Bedürfniß in dem Staat ſeyn müſſe; allein hier will er alles das, ohne welches überhaupt kein Staat beſtehen kann, alſo durch einander, Theile des Staats, und, wenn ich ſo ſagen darf, Bindungsmittel des Staats, herzählen. Er ſchiebt alſo dieſen Satz ein, damit man nicht glaube, er wolle bloß die Bindungemittel allein angeben. Das, was er gleich nun als Nothwendigkeiten des Staats vorbringt, enthält auch wirklich, neben den Bauern und Tagelöhnern, die er nicht für Theile, ſondern für Erforderniſſe des Staats angiebt; zugleich Prieſter, Soldaten und Senatoren, die er für Theile hält. Dem Sinn nach fehlt alſo auch Nichts: und wenn man in der Stelle: Καὶ γὰρ ἃ λέγομεν εἶναι μέρη πόλεως, ἐν τούτοις ἂν εἴη ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, conſtruirt: Ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν ταῦτα τὰ μέρη ἐν τούτοις, ſo fehlt auch, ſo viel ich einſehe, in der Wortfügung Nichts.

der Hervorbringung der Lebensmittel; zum dritten braucht man Waffen, denn die Geſellſchaft muß dieſe nothwendig unter ſich beſitzen, ſo wohl damit die Obrigkeiten und die Regierung die Ungehorſamen in dem Staat im Zaum halten könne, als auch um den Fremden, die den Staat in ſeinen Rechten kränken wollen, zu wehren; ferner muß ein anſehnliches Vermögen in dem Staat ſeyn, ſo wohl zu Anſchaffung der nöthigen Bedürfniſſe, als auch um die etwa vorfallenden Kriegskoſten zu beſtreiten; zum fünften, in der That aber vornehmlich: das, was zur Verwaltung des Gottesdienſtes nöthig iſt, welches man das Prieſterweſen nennt; zum ſechsten, der Zahl nach, in der That aber das Wichtigſte: die Berathſchlagung über das Wohl des Ganzen, und die Gerichte zwiſchen den Privat-Leuten.

Dieſes ſind nun beynahe alle die Geſchäfte und Werke, welche ein jeder Staat nothwendig haben muß. Denn ein Staat iſt nicht bloß ein zufällig zuſammen gelaufener Haufen, ſondern er iſt eine in Abſicht auf ein ſelbſtſtändiges mit aller Nothdurft verſehenes Leben geſchloſſene Geſellſchaft. Und wenn einem Staat Eins von den Stücken, die wir als Bedürfniſſe des Staats angegeben haben, fehlt; ſo iſt es ſchon in ſich unmöglich, daß er als eine ſolche Geſellſchaft ſelbſtſtändig beſtehen könne.

Jeder Staat muß alſo Leute in ſich haben, welche alle dieſe Dinge zu beſorgen im Stand ſind: alſo viele Ackersleute, welche die Nahrungsmittel herbey ſchaffen, Handwerker, Kriegsleute, reiche Bürger, Prieſter, Richter und Rathgeber.

Neunter Abſchnitt.

Inhalt.

In wie fern alles das, was in dem vorigen Abſchnitt angeführt worden iſt, Allen gemein, oder wie es unter die Bürger vertheilt ſeyn müſſe.

Da nun dieſes ſo beſtimmt worden iſt, ſo bleibt noch übrig zu unterſuchen: ob denn ein jeder Bürger an allem dem, was wir eben als nothwendige Staatsbedürfniſſe angegeben haben, Theil nehmen müſſe, indem es allerdings möglich iſt, daß Alle Ackersleute, Handwerker, Richter und Rathgeber ſeyn können; oder ob für jedes dieſer Geſchäfte und jede dieſer Arbeiten beſondere Leute beſtimmt werden müſſen; oder endlich: ob Einiges unter ihnen gemeinſchaftlich zu treiben, Anderes beſondern Leuten hinzugeben wäre.

Mit dieſen Dingen nun wird es nicht in allen Staaten auf gleiche Weiſe gehalten. Denn es iſt wohl möglich, wie ſchon geſagt worden iſt, daß Alle dieſes Alles treiben; aber es kann auch geſchehen, daß zu jedem andere Leute beſtellt werden. Und eben darin zeigt ſich eine ſolche Verſchiedenheit unter den Staaten; denn in den demokratiſchen Staaten kann Jeder jedes von allen dieſen Dingen auch treiben und übernehmen, in Oligarchien aber nicht. Wir reden aber hier bloß von dem am beſten eingerichteten Staat, und dieſes iſt der, in welchem man am glücklichſten lebt. Daß nun aber ohne Tugend keine Glückſeligkeit möglich iſt, das iſt vorhin ſchon bemerkt worden. Es iſt alſo auch klar, daß zu dieſem beſten Staat, welcher aus lauter ganz, nicht bloß in gewiſſer Rückſicht guten Männern beſtehen ſoll, 39) weder Kaufleute noch Handwerker gehören können; denn die Lebensart dieſer Leute iſt unedel und der Tu

---

39) δικαίους ἄνδρας ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσι A. will nämlich ſolche Menſchen in ſeinen Staat ſetzen, welch die Tugend, wie er ſie dachte, nämlich das Schöne, Ehrbare in Allem, was ſchön und ehrbar iſt, an den Tag legen; nich aber ſolche, welche zwar auch gerecht und gut in ihrem Gewerbe und ihrer Hantierung ſind, aber, weil ſie durch dieſe Gewerb ſelbſt von ſo viel unedeln Sorgen und Umſtänden abhängi gemacht werden, nicht den ganzen Character des Schönen un Ehrbaren ausdrucken, ſondern ihn nur in einem beſchränkter Verhältniß erreichen können. A. ſcheint bey dieſen Maximer ſehr nahe an Platoniſche Ideale zu grenzen, aber er iſt dennoc weit von ihnen entfernt. Plato ſagt, was Ariſtoteles ſagt aber ſein Begriff von der Tugend iſt unabhängig von dem, wa bloß für ſchön, anſtändig, ehrbar gehalten wird. Er ſieh allein, wie er ſich ausdruckt, auf das Jn ſich Gute. Plat mußte alſo hohen philoſophiſchen Geiſt in ſeinen Staats-Regenten voraus ſetzen, und ſeine Staatswächter gewönnen das, was dieſer hohe philoſophiſche Geiſt gefunden hatte, auszuführen. A. hingegen brauchte nur Menſchen, welche, da allgemein für ſchön und anſtändig Erkannte zu üben, auf de einen Seite durch ihre Lebensart nicht gehindert, auf der andern durch die Geſetze und Staatseinrichtungen gewöhnt würden Beyde kamen aber wieder darin überein, daß das, was immer Tugend wäre, bey Jedem beyſammen ſeyn müßte. Alſo Wenn Tapferkeit, Kenntniß, Großmuth, Weisheit, Uneigennützigkeit u. ſ. w. Tugend ſind; ſo forderten Beyde das Allg in ihrem Bürger. Der Landmann, der Handwerker, der Kaufmann, der Tagelöhner, welcher emſig und treu in ſeinen Geſchäften war, einfach und ſparſam Haus hielt, mit ſeiner Fra und ſeinen Kindern einfältig-gut, mit ſeinen Nachbarn verträglich lebte, und alle die kleinen Tugenden des ſtillen häusliche Lebens übte; der war ihnen ein lieber Mann, aber für ihre

gend entgegen. Auch nicht einmahl das Land dürfen dieſe bauen; denn die Uebung der Tugend und die Geſchäfte des Staats fordern alle ihre Zeit und Muße.

Staat war er nicht. Sie verziehen ihm nicht den Mangel an Tapferkeit, hatten keine Nachſicht mit ſeiner Unwiſſenheit, verachteten ſeine begrenzten Einſichten, und hielten ihn kaum für beſſer als einen Sclaven, weil er mit ſeiner Arbeit ſein Brot verdienen mußte. Dieſe Schul- und Cabinetts-Ideen ſind aber ſchon an ſich auf keine Weiſe mit den Verhältniſſen der Menſchen zu vereinigen und hätten ſich am wenigſten in die Politik einſchleichen ſollen. In Plato's Dichtung ſcheinen ſie mir indeſſen doch erträglicher, als in Ariſtoteles Syſtem. Plato wählt denn doch wenigſtens ſeine Staatswächter, ſeine vorzüglichſten Bürger, nach den natürlichen Anlagen, die ſie haben, und läßt den Uebrigen auf ihrer demüthigen Bahn den Genuß ihres einfachen, beſcheidenen Werthes. Aber A. überläßt den Unterſchied zwiſchen ſeinen Bürgern und den Werkzeugen der Bürger dem bloßen Zufall der Geburt und der äußern Lage der Umſtände. Mich dünkt, dieſe und noch mehrere Philoſophen ſind auf dieſe ihre Ideen bloß durch Verwechſelung der Tugend, als Grund-Maxime, mit der Ausübung der Tugend verleitet worden. A. ganze Moral ſcheint mir auf dieſer Verwechſelung zu ruhen. Er ſah die Tugend nur an als einen Habitus, eine Stimmung der Seele; und da ſie, wie er ſich auch wörtlich ausdruckt, in ſo fern auch bey einem Schlafenden ſeyn kann, ſo ſezte er in ſo fern auf ſie keinen Werth. So wie aber dieſe Seelenſtimmung allgemein auf alle einem thätigen Weſen mögliche Thaten Bezug haben, allen ihre Beſtimmung geben muß: ſo glaubte er auch, daß alle mögliche Thaten, die durch die Tugend geſchehen können, von dem, welcher den Zweck der Moral, die Glückſeligkeit, erhalten wolle, müßten ausgeübt werden, und das war ihm vielleicht, dem Syſtem zu gefallen, zu verzeihen: aber daß er auch, wie er in der Ethik überall, Nun iſt ferner noch die Frage zu erörtern: ob, da das Kriegsweſen, die Berathſchlagungen im Staat, und die Gerichte die wichtigſten Theile der Staatsverwaltung ſind, ob auch dieſe verſchiedenen Bürgern des Staats anzuvertrauen ſind, oder ob jeder Bürger zu allen den Aemtern dieſer Art gebraucht werden könne. Man ſieht leicht, daß auf gewiſſe Art ſie Allen, auf gewiſſe nur Einigen übertragen werden können. So weit nämlich beydes, das Kriegsweſen, das Kraft und Stärke, und die bürgerlichen Aemter im Gericht und Rath, die Klugheit und Verſtand fordern, verſchiedene Alter des Bürgers voraus ſetzen; ſo weit müſſen die zu dem Einen oder zu dem Andern gehörigen Aemter

---

und häufig, und insbeſondere in dieſer Stelle wieder, umgewandt ſchloß: Wer nicht dieſe moraliſche Glückſeligkeit durch die Ausübung aller Tugenden, die dem Menſchen, als Menſchen, möglich ſind, erhalten kann, der iſt nicht ganz, ſondern vielleicht höchſtens nur in gewiſſer Rückſicht tugendhaft; darin hat er, wie mich dünkt, ſich ſo wohl an der Philoſophie, als auch an zugleich dem größten Theil der Menſchheit verſündigt: an dieſem, weil ſo viele von dem Menſchen unabhängige Umſtände gar Manche hindern, zu ſeyn, was ſie ſeyn wollten; an der Philoſophie aber, weil dieſe die Kräfte, nach ihrer Möglichkeit zu wirken, nicht nach ihrer hypothetiſchen Wirkung ſchätzen darf, und weil ſie den Maaßſtab der Glückſeligkeit nicht außer dem Menſchen, ſondern in den Anſprüchen eines Jeden ſuchen ſoll. Es iſt bey weitem nicht Alles ſchön und gut, was man in neuern Zeiten in der practiſchen Philoſophie ſagt, und denkt, und thut; aber das iſt doch allerdings löblich, daß man nun Jeden, deſſen Seele zur Tugend geſtimmt iſt, nach ſeinen Verhältniſſen beurtheilt, und der Tugend eben ſo wohl in der Strohhütte als in den Palläſten, in der Werkſtatt wie in der auch verſchiedenen Perſonen anvertrauet werden: in ſo fern es aber unmöglich iſt, zu verlangen, daß diejenigen, welche die Gewalt, zu zwingen und zu widerſtehen, in Händen haben, immer bloß untergebene und abhängige Bürger bleiben; in ſo fern müſſen Alle zu allen dieſen Aemtern gelangen können. Von denen, welche die Waffen in der Hand haben, hängt es ab: ob der Staat in ſeiner Verfaſſung bleiben ſoll, oder nicht. Es iſt alſo nichts Anderes übrig, als daß man die nämlichen Männer ſo wohl zu Kriegs⸗ als zu Raths⸗ und Gerichtsämtern beyziehe. Aber es iſt nicht nöthig, daß das zu gleicher Zeit geſchehe: denn ſo wie von Natur ſchon Kraft und Thätigkeit der Jugend, Verſtand und Klugheit dem Alter eigen ſind; ſo iſt es auch gerecht und nützlich, dieſe Aemter in eben dieſem Verhältniß zu vergeben. Denn dieſe Vertheilung iſt der Gerechtigkeit, die auf die Würdigkeit ſieht, angemeſſen.

Eben ſo iſt es nöthig, daß auch der Vermögenswohlſtand des Staats dieſen Bürgern zukomme; denn im Wohlſtand ſollen ſie ſtehen, und ſie ſind die eigentlichen Glieder dieſes Staats, nicht die Handwerker und die übrigen Menſchen⸗Claſſen, die ſich nicht ganz den Werken der Tugend gewidmet haben.

Und dieſes iſt aus unſrer Vorausſetzung klar. Denn die Glückſeligkeit ſetzt Tugend voraus; und wenn man von einem Staat ſagen ſoll, daß er glückſelig ſey, ſo muß man nicht bloß auf einen Theil des Staats ſehen, ſondern auf Alles, was Bürger iſt in einem ſolchen Staat. Es folgt alſo, daß auch die Staatsbürger allein alle Liegenſchaften

Philoſophen⸗Schule, zu wohnen erlaubt. Socrates ſuchte ſie an beyden Orten, und Chriſtus fand ſie mehr dort als da.

des Staats beſitzen, indem ja die Landbauer nur aus den Knechten, aus den fremden Nationen und den Inſaſſen genommen werden ſollen. 40)

Nun iſt noch übrig, von der Prieſterſchaft zu ſprechen. Denn daß die Prieſter eine eigne Ordnung in dem Staat machen müſſen, iſt offenbar, indem man weder Bauern noch Handwerker dazu beſtellen kann; ſondern es ziemt ſich, daß es die Bürger ſeyen, welche den Göttern ihre

---

40) Dieſe Ideen ſind mit dem, was A. in dem Vorigen von der beſten Staatsverfaſſung ſagte, übel zu vereinigen. Er ſuchte ſie damahls in dem Mittelſtand; nun iſt bey den Vorſchlägen, welche er hier thut, Niemand weder arm, noch reich, noch in dem Mittelſtand. Denn gehört Wohlſtand des Vermögens zu der Glückſeligkeit, und iſt bey einem glücklichen Staat nicht auf Einige, ſondern auf Alle zu ſehen; ſo müßten Alle im Wohlſtand ſtehen. — Da der Theil der Politik, in welchem A. ſein Ideal von einem guten Staat angiebt, nicht ganz zu uns gekommen iſt; ſo kann man nicht entſcheiden: ob und wie er dieſe ſcheinbaren Widerſprüche gehoben haben würde. Er giebt zwar in dem Folgenden eine gleiche Gütertheilung an, gerade nach dem Modell, das Plato in den Geſetzen angegeben hat: — allein in wie fern er dafür ſorgt, daß Niemand verarme und um ſein Gütertheil komme; wie er es mit den Verarmten hält; welchen Maaßſtab der Schätzung er annimmt, um zu der Regierung zu gelangen; ob und durch welche Mittel er beweglichen Reichthum, alſo Unterſchied des Vermögens bey gleichem Güterbeſitz, aufkommen läßt: das Alles kann man aus den Ueberbleibſeln ſeiner Politik nicht erkennen. Sein Hauptirrthum aber, nach welchem er die Tugend nicht in jeder verhältnißmäßigen Thätigkeit derſelben, ſondern immer nur in ihrer vollſtändigen Aeußerung ſucht, dieſer Irrthum, — wenigſtens ſcheint er mir einer zu ſeyn, — ſchimmert auch in dieſem Raiſonnement durch.

Ehre erzeigen. Da nun der Staat zwey Theile hat: einen, der zum Krieg, und einen, der zum Rathen und zur Verwaltung des Regiments beſtimmt iſt; und da es anſtändig iſt, die Götter zu ehren, auch ſchicklich, daß den Alten ein ruhigeres Leben gelaſſen werde: ſo würde dieſen die Verwaltung des Gottesdienſtes am beſten zu übertragen ſeyn.

Nun iſt alſo erklärt worden, was das für Dinge ſind, ohne welche ein Staat nicht beſtehen kann, und was hingegen wirkliche Theile des Staats ſind. Nämlich: daß die Landbauer, die Handwerker, und Alles, was um den Lohn arbeitet, zwar zu den jedem Staat unentbehrlichen Dingen gehören, aber nur die Soldaten und die Verwalter der Regierung die eigentlichen Theile deſſelben ſind. Und endlich iſt auch klar, daß die Aemter und die Dienſte der letztern den Staatsbürgern theils für beſtändig, theils aber nur eins nach dem andern zu übertragen ſind.

Zehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Die im vorigen Abſchnitt angerathene Ausſchließung der Landleute von der Staatsgemeinſchaft und von dem Landeigenthum ſchien jedoch vermuthlich dem Philoſophen zu hart. Er bemüht ſich alſo, zu zeigen, daß dergleichen Einrichtungen ſchon ſehr lange von andern Nationen beobachtet worden ſind. Hernach ſchlägt er vor, wie das Feld, das zu dem Staat gehört, vertheilt werden ſoll, und welche Art von Leuten die Güterbauern ſeyn ſollten, auch in welches Verhältniß ſie gegen den Staat und die einzelnen Bürger zu ſetzen wären.

Es iſt nun aber das nicht neu, und wird nicht jetzt erſt zum erſten Mahl geſagt, daß die Bürger eines Staats in ihre beſondern Claſſen abzutheilen wären, und daß das Landvolk und das Kriegsvolk von einander unterſchieden werden müſſe; ſondern es iſt eben das ſchon Mehrern, welche über die Politik philoſophirt haben, bekannt geweſen. Dieſe Einrichtung wird auch noch jetzt in Aegypten beobachtet, zum Theil auch in Creta. In Aegypten ſoll, wie man ſagt, Seſoſtris dieſe Ordnung gemacht haben; Minos in Creta. 41) Auch ſcheint die Anſtalt der öffent-

---

41) Die Eintheilung der Aegyptier in verſchiedene Claſſen iſt bekannt genug. Ob aber dieſelbe dem Seſoſtris zuzuſchreiben iſt, wird mit Sicherheit nicht auszumachen ſeyn, indem dieſem König ſo Vieles, was andere Könige gethan haben, und wohl auch Manches, was nie gethan worden iſt, zugeſchrieben wurde. Wenn es aber wahr iſt, daß dieſer König ſo viel Leute, welche er auf ſeinen Zügen gefangen genommen, mit nach Aegypten gebracht hat, als Herodot und Diodor erzählen; ſo iſt es natürlich, daß er dieſe in mehrere Claſſen abgetheilt und ſeine Eingebornen von dieſen unterſchieden hat. Dieſe Einrichtung aber iſt bey weitem nicht in der Idee gemacht worden, auf welcher die Vorſchläge des Ariſtoteles beruhen, ſo wenig als die Abſonderung der Cretiſchen Periöeen. In den ältern Zeiten war wirklich der gröſte Theil der Menſchen ſehr roh und die menſchliche Seele ganz ungebauet, und die beſſer Unterrichteten hatten ſo viel Mühe und Arbeit, ſich ſelbſt weiter zu führen, daß auch dieſe immer ſehr beſchränkt blieben. Sie waren meiſt, wie auch noch heut zu Tage die Chineſer und die meiſten Aſiaten, bloß auf den engen Kreis ihrer National-Begriffe beſchränkt. Selbſt die Griechen konnten ſich ſelten aus dieſem Kreis heraus winden. Da war es denn allerdings nöthig, und alſo ſehr räthlich, daß in jeder Nation gewiſſe Claſſen abgeſondert wurden, damit der rohere Haufen den Ausgebildetern nicht nach ſich zöge. So wie aber überall die Begriffe und Kenntniſſe ſich erweiterten, und das, was menſchliche Fä-

lichen Mahlzeiten des Volks ſchon alt zu ſeyn, und ſie ſoll ſo wohl in Creta unter der Regierung des Minos als auch lange vorher ſchon in Italien Statt gefunden haben. Die Gelehrten dieſes Landes ſagen nämlich: ein gewiſſer Italus wäre König von Oenotrien geweſen, und von dieſem hätten ſich die Einwohner, welche vorher Oenotrier geheißen hätten, Italer genannt, auch heiße dieſe ganze Europäiſche

---

digkeit vermag, allen Menſchen möglich wurde; da konnten ſich die ausgebildetern Menſchen nicht mehr in die Claſſen-Zäune ſchicken, in welche ſich die rohen Menſchen ſo gern haben einſchließen laſſen. Das Raiſonnement des A. über die Vortheile der Eintheilung der Bürger in Caſten iſt alſo nur unter Umſtänden richtig, nämlich nur in dem Fall, wenn wahrer Menſchenwerth den Zaun zwiſchen den Caſten aufrichtet und erhält. Aber ganz falſch iſt dieſe Idee, wenn nur eingebildete Vorzüge den Zaun errichten. A. und Plato, und die Meiſten unter den Alten, welche über die Politik geſchrieben haben, ſcheinen mir immer den Unterſchied der Stände mit dem Unterſchied der Menſchen zu verwechſeln. Die Politik der Alten wird auch eben deßwegen ungleich weniger lehrreich, als ſie unter ihrer Hand hätte werden können. Denn das iſt gerade der Probirſtein einer ächten Politik, wenn ſie den Unterſchied der Stände erhalten kann, ohne einen Unterſchied unter den Menſchen zu machen. Jener bezieht ſich bloß auf das, was Glück und äußere Umſtände geben können; dieſer auf das, was der Menſch ſich ſelbſt geben kann. Daß die Stände nach dem Menſchenwerth vertheilt werden, das vermag die Politik nicht, denn ſie kann nur allgemeine Vorſchriften, und kein untrügliches äußeres Zeichen von dieſem Werth angeben. Aber zwey Dinge kann ſie thun: erſtens kann ſie verhindern, daß der Stand nicht Supplement des Werthes werde; und dann zweytens, daß der Stand nicht

Halbinſel, welche dieſe Italer bewohnt hätten, von ihm den Nahmen: Italien, bekommen, ſo weit ſie zwiſchen dem Scylletiſchen und Lametiſchen Meerbuſen liegt, denn dieſe Oerter ſind eine halbe Tagereiſe weit von einander gelegen. Dieſer Italus ſoll die Oenotrier, welche vorher nomadiſch lebten, zum Ackerbau angehalten haben, auch ſoll er ihnen allerley Geſetze gegeben, und neben dieſen auch die öffentlichen Mahle eingeführt haben, wie denn deßwegen auch dieſe Mahle und noch einige andere alte Geſetze bey den Einwohnern dieſes Landes, welche von dieſen ältern Stämmen herkommen, noch jetzt im Gebrauch ſind. Auf der Seite an dem Tyrrheniſchen Meer wohnten die Opiker, welche vordem Auſonier hießen und auch noch jetzt ſo genannt werden. Die Völker, welche bey Japygien und an dem Joniſchen Meerbuſen bey der ſo genannten Siris wohnen, hießen Chonier, und dieſe Chonier waren dem Geſchlecht nach auch Oenotrier. Unter dieſen Völ-

---

hindere, den höchſten Werth, den ein Menſch erreichen kann, zu erreichen. Die Einrichtung, die A. vorſchlägt, thut weder das Eine noch das Andere. Bürger in ſeinem Staat zu ſeyn, giebt Alles; und Knecht oder Leibeigner, Handwerker, Bauer, Handelsmann ſeyn, verſagt Alles. Ich habe es ſchon geſagt, und wir müſſen es uns, wie ich glaube, mit Erröthen geſtehen, daß die nichtswürdigſte aller Menſchen-Erfindungen, das Geld, weit mehr als unſre Weisheit die Politik ein wenig von dieſen harten Maximen abgeleitet hat. Es wäre zu hoffen, daß ſelbſt die Weisheit dieſe Maximen noch immer mehr mildern werde, wenn die Aufklärung, deren wir uns rühmen, den Unterſchied zwiſchen hell und glänzend beſſer zu treffen wüßte. Menſchen-Aufklärer können ja doch nur ein halbes Licht geben, und Menſchenaugen nur ein halbes ertragen!

kern ſind die gemeinſchaftlichen Mahle nun zuerſt gebräuchlich geweſen. [41]

42) A. beſchreibt drey, aber ſehr unbeträchtliche, Gegenden des alten Italiens. Zwey von dieſen ſollen von den Oenotriern bewohnt worden ſeyn, die dritte von den Opikern. Seine geographiſche Beſchreibung iſt, wie Caſaubonus zu Strabo bemerkt, nicht unrichtig, ſondern gerade ſo, wie Strabo ſie aus dem Antiochus ausſchreibt, ausgenommen, daß er den Meerbuſen, welcher bey Strabo der Hipponiatiſche oder Napitiniſche Meerbuſen heißt, den Lametiſchen nennt. Dieſer Meerbuſen liegt an dem weſtlichen Theil Italiens in Bruttien, und heißt jetzt Golfo di Eufemia. der Scylletiſche liegt gegen über am öſtlichen Ufer, und heißt di Squillaci. Beyde ſind, nach Strabo's Beſchreibung, 160 Stadien, alſo drey bis vier Deutſche Meilen, von einander, welches jedoch eine große halbe Land-Tagereiſe ausmachen muß, wenn man eine ganze Tagereiſe nur auf 200 Stadien anſetzt. Dionyſius von Halicarnaß ſetzt die Oenotrier in die Gegend der Tyrrhener, alſo weiter hinauf gegen Weſten; doch bemerkt er ſelbſt, daß dieſe Völker ſich über ganz Italien ausgebreitet haben: und daß dieſes Volk ehemahls durch ſeine Colonien weit hinab die Küſte des weſtlichen Italiens behauptet hat, iſt auch bekannt. Es iſt vielleicht nicht mit Sicherheit zu entſcheiden, ob die Oenotrier und Chonier Griechiſche Pflanzvölker geweſen ſind. Strabo ſcheint ſie nicht dafür zu halten, und Dionyſius nimmt ſie nur für Arcadier an, um die Meinung der ältern Römiſchen Geſchichtſchreiber zu erläutern, nach welcher, wie Pherecydes erzählt, dieſe Oenotrier Arcadier, und Oenotrus ein Sohn des Lycaon geweſen ſeyn ſoll, welcher nebſt ſeinem Bruder Peucetes, weil ihr Vaterland zu enge geweſen wäre, lange vor dem Troianiſchen Krieg in Italien ſich niedergelaſſen hätte. Italus aber ſoll ein Enkel oder ein Nachfolger des Oenotrus geweſen ſeyn. Strabo, p. 251, ibique Caſaub., N. 2 Dion. Hal., L. I, C. 11. Die andere Stelle, wo A. von den Oenotriern in Chonien ſpricht,

Die Eintheilung des Volks nach ſeinen Gattungen kommt aber aus Aegypten; denn Seſoſtris lebte ſehr lange vor dem Minos. Und ſo mögen wohl auch noch viel andere, wohl unzählig viel Dinge in der langen Vorzeit erfunden worden ſeyn; denn das Bedürfniß hat allerdings gelehrt, das Nothwendige zu finden. Aber was zum Wohlſtand und zum Ueberfluß gehört, das iſt wahrſcheinlich dann erſt, als einmahl der Noth abgeholfen war, nach und nach

---

wird dadurch dunkel, weil alle Ausgaben σύρτιν ſtatt Σίρι leſen. Eine Syrtis iſt in dieſer Gegend nicht; wohl aber ſtan ehemahls da eine Stadt Siris, an einem Fluß gleiches Nahmens, wo die Chonier wohnten, welche auch eine Joniſche Colonie geweſen ſeyn ſollen, und ehemahls Jaones geheißen haben mögen. Wahrſcheinlich breitete ſich dieſes Volk aus bis zu den Japygiern. S. Heyne Opusc., Vol. II, p. 234. Not. Woher aber R. die Nachricht hatte, daß bey dieſen Völkern die gemeinſchaftlichen Mahle eingeführt waren, iſt mir unbekannt. Die Veränderung des σύρτιν in Σίριν wird um deſto mehr zu rechtfertigen ſeyn, wenn in der eben angeführten Stelle in Heynens Opusc., p. 237. Not. f. die aus Ariſt. Mirabil. auſc. angeführte Stelle ſo wie ſie da ſteht, geleſen werden muß, nämlich: ὑπὸ τῶν πρῶτον κατασχόντων αὐτὴν Σίριν ὀνομᾶσθαι; denn in Duvalls Ausgabe von 1654, Vol. II, p. 729 C, ſteht ſtatt Σίριν, Σιγεῖον, welcher letztere Nahme den Trojaniſchen Urſprung verrathen würde, ſo wie vielleicht der Nahme: Chonier, oder, wie Einige leſen, Chaonier, ihn nach Virgil, Aen., L. III, V. 334. verrathen kann. Alle dieſe Völker aber wurden entweder unter dem gemeinen Nahmen: Oenotrier, welches doch der Hauptſtamm geweſen ſeyn mag, wenn ſich auch Trojaniſche Flüchtlinge einmiſchten, begriffen, und ein Zweig von dieſen Völkern hieß Peuceten. Die Opiker, die man vielleicht nicht unrichtig mit den Oſciern für Ein Volk hält, ſetzt man bekanntlich in die Gegend des alten Latii.

hinzugefügt worden. Und ſo wird es auch in dem Staats-Regiment gegangen ſeyn.

Daß aber dieſes Regiment im Ganzen genommen doch alt genug iſt, beweiſt Aegypten. Denn die Aegyptier ſcheinen das älteſte Volk zu ſeyn, und unter ihnen finden wir ſchon Geſetze und eine politiſche Einrichtung. Was alſo ſchon da beſtanden hat, das muß mit Klugheit angewendet werden, und wo ſich noch ein Mangel zeigt, da muß man ſuchen, ihm nachzuhelfen.

Daß nun alſo das Land und das Feld denen, welche die Waffen in dem Staat führen, und denen, welche Antheil an dem Regiment haben, eigenthümlich gehören müſſen, und warum ihre Landbauer keine ſolchen Staatsbürger ſeyn können, wie dieſe, das iſt vorhin ſchon geſagt worden; auch iſt angegeben worden, wie man die Größe und die Beſchaffenheit des Landes zu beurtheilen habe. Wie aber das Feld vertheilt werden müſſe, und von wem es gebauet werden ſoll, und wie viel Leute dazu gehören, das müſſen wir nun zuerſt unterſuchen. Denn wir ſind nicht der Meinung: daß, wie Einige dafür halten, alles baubare Feld gemein ſeyn ſoll; ſondern wir behaupten: daß nur daſſelbe in der Benutzung nachbarlich und freundlich gemein gemacht werden müſſe, und daß kein Bürger in dem Staat Mangel an ſeinem Unterhalt leiden ſoll.

Darin, daß die gemeinſchaftlichen Mahle überall in wohl eingerichteten Staaten nützlich einzuführen wären, ſtimmen Alle überein. Und die Urſache, warum auch wir dieſer Meinung beytreten, wollen wir hernach angeben. 43)

---

43) Dieſes iſt vermuthlich an dem nicht bis zu uns gekommenen Schluß des achten Buchs geſchehen.

Das iſt nun wohl klar, daß an ſolchen Mahlen jeder Bürger Theil nehmen müſſe: allein es iſt Ein Mahl doch nicht wohl möglich, daß auch die Armen das, was zu ſolchen Mahlen erforderlich iſt, von ihrem Eigenthum beytragen, und ihre übrigen nöthigen Ausgaben noch nebenbey beſtreiten ſollen; und ſo muß auch zum andern der Aufwand für den Gottesdienſt ebenfalls auf gemeine Koſten beſtritten werden. Um dieſer Urſachen willen iſt es alſo nöthig, daß das ganze baubare Land in zwey Theile getheilt werde, ſo daß ein Theil gemein bleibe, und der andere den Privat-Perſonen eigenthümlich überlaſſen werde. Jeden von dieſen Theilen muß man abermahls in zwey Theile theilen. Den einen Theil des gemeinen Guts muß man zur Beſtreitung der Koſten des öffentlichen Gottesdienſtes anwenden, von dem andern Theil muß der Aufwand der gemeinen Mahle genommen werden. Das Privat-Gut muß theils an dem äußerſten Ende des Landes, theils nahe an der Stadt liegen, und Jedem muß von beyden ein Stück im Loos zugetheilt werden, ſo daß jeder Nahes und Fernes habe; denn dieſe Theilung iſt gerecht und gleich, und macht, daß Allen daran gelegen iſt, den Staat gegen ihre Nachbarn zu vertheidigen. Wo man das Eigenthum nicht auf dieſe Weiſe eintheilt, da werden die, deren Güter weit von der Grenze wegliegen, gleichgültiger gegen den Einfall des Nachbars, die Andern aber zu ängſtlich und mehr, als ſich geziemt, gegen dieſe Angrenzenden auf der Hut ſeyn.

Es iſt deßwegen hier und da auch geſetzmäßig eingeführt, daß, wenn über den Krieg gegen die Nachbarn gerathſchlagt wird, die, welche an den Grenzen liegen, nicht beygezogen werden ſollen, indem man beſorgt, daß ſie da, wo ihr Eigenthum intereßirt iſt, nicht gut rathen möchten.

Es muß alſo, aus den angeführten Urſachen, das Land auf die oben bemerkte Art vertheilt werden.

Die eigentlichen Landbauer müſſen, wenn man es ſo gut machen kann, als man wünſchte, Knechte ſeyn, und zwar nicht alle aus Einem und dem nämlichen Volk, auch keine ſehr muthigen und lebhaften Leute; denn auf dieſe Weiſe werden ſie zur Arbeit tauglich ſeyn, und man wird doch bey ihnen nicht Gefahr laufen, daß ſie den Staat umzuwälzen unternehmen. Kann man das durch Knechte nicht zu Stand bringen; ſo iſt es auch nicht übel, wenn man aus den benachbarten Barbaren Leute aufſucht, deren Gemüthsart ebenfalls nicht unternehmend iſt. Und dieſe müſſen dann auf den zum Eigenthum abgegebenen Gütern Leibeigne des Gutsherrn, auf den gemeinen Gütern Leibeigne des ganzen Staats ſeyn.

Wie man ſich aber gegen die Knechte zu betragen habe, und warum es am beſten ſey, wenn allen Knechten der Zutritt zur Freyheit als eine Belohnung offen ſteht, davon werden wir in dem Folgenden reden. 44)

---

44) Auch dieſe Unterſuchung iſt verloren gegangen, wenn A. ſie zu Stand gebracht hat.

Eilfter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt will Ariſtoteles vier Hauptpuncte angebe auf welche man bey der Anlage einer Stadt ſehen müſſe. Die ſind: 1. daß der Ort, wo die Stadt erbauet wird, eine g ſunde Lage habe und in Kriegszeiten ſicher ſey; 2. daß geſun des Waſſer vorhanden ſey; 3. daß die Straßen geſund gebaue aber doch ſo angelegt werden, daß einem feindlichen Einfa nicht alle Zugänge zu offen ſind; endlich 4. daß ſie mit Feſtungs werken verſehen ſey.

Daß die Stadt mit dem Meer und mit dem feſten Lan und mit der ganzen umliegenden Gegend, wenn es möglic iſt, zuſammen hängen ſolle, haben wir vorhin ſchon geſag In Anſehung der innern Anlage der Städte muß aber auc ferner, wenn man ſie nach Wunſch einrichten will, auf vie Dinge geſehen werden.

Zuerſt muß man auf das Nöthigſte, auf die Geſund heit der Lage, ſein Augenmerk richten. Diejenigen Städte welche gegen Morgen hin liegen und den Oſtwinden au geſetzt ſind, die ſind die geſundeſten; nach ihnen die nörd lichen, denn dieſe haben die beſten Winter. 45) Auch mu

---

45) Weil nämlich die Süd- und Weſtwinde, zumahl im Winte viel böſe Dünſte bey ſich führen, wie A. in ſeinen Probleme und ſeiner Lehre von den Winden anführt. Allein in ſeiner Oeco nomie hat er eine Stelle aus Xenophons Oeconomie beynah wörtlich abgeſchrieben, in welcher er will, daß die Häuſer i Winter der Sonne ausgeſetzt liegen ſollen. Xenoph. Oecon. L. I in fin., C. 9. p. 67 Ed. Zeun.

man darauf ſehen, daß die Stadt zum Kriegsweſen und zur Anwendung guter Polizey-Anſtalten wohl angelegt werde. In Anſehung des Kriegsweſens muß die Stadt ſo gebauet werden, daß man von innen leicht heraus kommen, der Feind aber von außen ſchwer einfallen, und ſie nicht leicht umzingeln könne. Quellwaſſer und Brunnen müſſen in hinlänglicher Menge in der Stadt ſelbſt liegen; 46) wo aber das nicht iſt, da muß man ſich das Waſſer durch große Behälter, worin ſich der Regen ſammeln kann, zu verſchaffen ſuchen, damit das Volk, wenn das Land um die Stadt herum von dem Feind beſetzt wird, keinen Mangel daran leiden möge. Neben dem muß, da man für die Geſundheit der Bürger Sorge zu tragen hat, und eben deßwegen erfordert wird, daß die Städte auf einen geſunden Ort gebauet und nach der geſundeſten Richtung angelegt werden, ſich auch mit einem guten und geſunden Waſſer verſehen; denn das, was wir am meiſten und am öfterſten zu unſerm Körper brauchen, das hat auf unſre Geſundheit den größten Einfluß. Dahin gehören denn allerdings das Waſſer und der Zug der Luft. Es müſſen alſo in allen wohl angelegten und klug eingerichteten Städten, wo man etwa nicht gleich und durchaus gute Brunnen und Quellen genug hat, diejenigen Waſſer unterſchieden wer-

---

46) Da A. noch ein Mahl von dem Waſſer in der Stadt ſpricht; ſo muß man bemerken, daß er hier nur Rückſicht auf eine Belagerung nimmt und die Verſorgung der Stadt mit Waſſer hier nur in dieſer Rückſicht empfiehlt.

Conring will hier eine Lücke finden, weil A. zu geſchwind von dieſer Materie abbricht; es ſcheint aber natürlicher, daß er Nichts mehr darüber im Allgemeinen zu ſagen hatte.

den, welche zum Trinken, und die, welche zu den andern Lebensbedürfniſſen erforderlich ſind.

In Anſehung der feſten Plätze können nicht alle Staatsformen einerley Anſtalten leiden. Eine Burg in der Stadt gehört für die Oligarchie und die Monarchie, gleiche Befeſtigung des Ganzen für die Demokratie. [47]) Der Ariſtokratie iſt mit keinem von beyden gedient; ſondern ſie braucht mehrere feſte Plätze.

Die Anlage der Privat-Gebäude wird für ſchöner, und zum gewöhnlichen Gebrauch nützlicher gehalten, wenn die Straßen nach der neuen Art des Hippodamus wohl durchſchnitten ſind und offen liegen. [48]) Aber im Krieg iſt die Anlage der Alten beſſer, denn die Feinde können ſchwerer ſich heraus helfen und zurecht finden. Alſo iſt es gut, wenn man nach beyden Planen bauet; denn man kann wohl, wie man in den Weinbergen die Geländer reihenweiſe nach der Schnur anlegt, auch einige Straßen und Plätze ſo anbauen, ohne gerade der ganzen Stadt

---

47) ὁμαλότης kann hier nicht *loci aequalitas*, Ebene, heißen, denn dieſes würde dem A. den Gedanken unterlegen, daß eine democratiſch regierte Stadt keine Feſtung haben dürfe. Er erklärt ſich aber darüber ſogleich gar anders. Ich kann alſo dieſem Ausdruck keine andere Bedeutung geben, als ich ſie ihm gegeben habe. Indeſſen iſt doch der Gedanke wohl nicht ganz richtig: Corinth, Theben, Athen ſelbſt, hatten ihre Burg auch in den democratiſchen Zeiten.

48) Dieſes iſt eben der Hippodamus, deſſen im 8ten Abſchn. de 2ten Buchs gedacht worden iſt. In den großen Städten Aſien war dieſe Bauart aber ſchon lange vor dieſem Baumeiſter gewöhnlich.

dieſe Einrichtung zu geben. Auf dieſe Art wird die Stadt zugleich ſicher und ſchön ſeyn.

In Anſehung der Mauern ſtehen Einige in der Meinung, daß, wenn das Volk Tapferkeit beſitzt, keine nöthig wären. Aber dieſe urtheilen ſehr im Geiſt der alten Sitte, und die Erfahrung hat gelehrt, wie wenig ſie mit ihrer Prahlerey beſtehen können.[49] Freylich gegen Feinde, die an Stärke und Zahl gleich ſind, iſt es nicht ſchön, wenn man ſich hinter die Mauern ſteckt und da ſeine Zuflucht ſucht: wenn aber, wie es doch auch geſchehen kann, die Gewalt der Feinde größer wäre, als die menſchliche Tapferkeit in einigen Wenigen ihnen widerſtehen könnte; dann iſt es doch der Kriegskunſt ſehr gemäß, daß man, um ſich gegen Schaden und Gefahren in Sicherheit zu ſetzen, die Mauern ſo ſtark und feſt mache, als möglich iſt, zumahl nun, da ſo viel Kriegs-Maſchinen zur Belagerung und zum Gebrauch der Geſchütze erfunden worden ſind. Wer den Städten ihre Befeſtigungen abnimmt, kommt mir eben ſo vor, als wenn er mit Fleiß für ſeine Stadt einen Ort, der jedem feindlichen Einfall offen ſtünde, ausſuchen, und ſelbſt noch die Berge und Anhöhen, die dem Feind im Weg lägen, abtragen wollte. Eben ſo gut könnte er verlangen, daß man die Privat-Häuſer nicht mit Mauern verſehen ſollte, weil ſonſt die Bewohner unmännlich werden könnten.[50] Und zudem kann man ja auch nicht wohl überſehen, daß ein Volk, das ſeine Stadt mit Mauern einfaßt, die Wahl hat: ob es ſich deren bedienen will, oder nicht, wogegen das, welches ohne Mauern iſt, dieſe Wahl nicht haben kann. Iſt nun aber das; ſo muß man nicht nur ſorgen, daß die Stadt mit Mauern umgeben werde, ſondern man muß auch für die Unterhaltung dieſer Mauern Sorge tragen, daß ſie nicht allein der Stadt zur Zierde gereichen, ſondern daß ſie auch im Krieg nützlich ſind, ſo wohl überhaupt, als gegen die neu erfundenen Belagerungskünſte. Denn ſo wie die Feinde ſich bemühen, den Bürgern überall Vortheile abzugewinnen: ſo iſt auch zum Schutz der Belagerten Manches erfunden worden, und Manches muß noch geſucht und erforſcht werden; denn eine Stadt, die in einem guten Vertheidigungsſtand iſt, wird ohnehin ſchon bloß deßwegen nicht leicht angegriffen.

---

[49] Daß in dieſer Stelle auf die Spartaner gezielt werde, wird wohl jedem Leſer einfallen.

[50] Macchiavelli erklärt ſich gegen die Feſtungen, wenn ſie wider auswärtige Feinde angelegt werden. Princ., C. 20. In der That ſcheint er mir aber auch nur die damahls in Italien

noch befindlichen kleinen Staaten im Auge gehabt zu haben, welche neben den Feſtungen nicht auch Truppen genug aufbringen konnten, im Fall eines Angriffs die Feſtungen auch in dem freyen Feld zu decken oder zu entſetzen. Da, wo eine große Linie zu vertheidigen iſt, ſcheinen mir die Feſtungen unentbehrlich. Sie halten die Fortſchritte des Feindes auf, und geben einer Armee wenigſtens ſo lange wieder Friſt, bis ſie ſich ſammeln kann. Der letztere, für alle Feinde der Franzoſen ſo unglückliche Krieg, ſonderlich in Deutſchland, hat die Wahrheit dieſes Satzes genug bewieſen; — doch, was hat dieſer Krieg nicht alles bewieſen!

Zwölfter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt handelt der Philoſoph von den öffentlichen Gebäuden in der Stadt und auf dem Land.

Da die Bürgerſchaft zugleich ihre öffentlichen Mahle halten ſoll, und auch die Stadtmauern und ihre Befeſtigung mit Wachplätzen und Thürmen verſehen werden ſollen; ſo iſt ſchon daraus klar, daß auf dieſen Befeſtigungswerken ſelbſt, Verſammlungsörter zu dergleichen Mahlzeiten angelegt werden müſſen. Dieſe muß man alſo auf dieſe Weiſe einrichten.

Die Tempel der Götter, und die Oerter, wo die Regiments-Perſonen ihre Mahlzeiten halten, müſſen auf ſchicklichen Plätzen, und zwar zuſammen auf Einem Platz, angelegt werden, wenn nicht das Geſetz die Götter-Tempel beſonders wohin zu erbauen befiehlt, oder irgend ein Götterſpruch einen Platz dazu anweiſen ſollte.

Dieſer Platz muß aber an ſich ſchön, auserleſen herrlich, und ſeiner hohen Beſtimmung würdig, auch in Rückſicht auf die benachbarten Theile der Stadt ſicher ſeyn. Sehr ſchicklich kann da ein ſolcher Marktplatz ſeyn, wie die ſind, welche die Theſſalier den Marktplatz der Freygebornen nennen; [51] nämlich ein ſolcher, welcher rein von

---

[51] Xenophon ſagt in ſeiner ſchönen Beſchreibung der Perſiſchen Erziehung, im 2ten Kapitel des erſten Buchs: Ἔστιν αὐτοῖς ἐλευθέρα ἀγορὰ καλουμένη, ἔνθα τάδε βασίλεια καὶ τα

Kaufwaaren gehalten wird, und auf welchem ſich die Handwerker, die Bauern und dergleichen nicht ſehen laſſen dürfen, ausgenommen, wenn die Obrigkeiten irgend einen von dieſen hinbeſtellen. Dieſer Platz wird noch mehr verſchönert und anſehnlicher werden, wenn da auch die Gymnaſien der Alten gehalten werden; denn es müſſen nach den verſchiedenen Altern auch verſchiedene Gymnaſien angeleg werden. In denen, welche der Jugend beſtimmt ſind müſſen immer einige obrigkeitliche Perſonen beyſitzen; i den Gymnaſien der obrigkeitlichen Perſonen aber einige de Aelteſten, denn die Gegenwart und das Auge der Magiſtraten halten am meiſten in der Zucht der Ehrfurcht, und in de Furcht, wie ſie ſich für Freygeborne ziemt.

Der Kauf- und Handelsmarkt muß an einem ander Ort beſonders liegen, und er muß ſo beſchaffen ſeyn, da die zu Waſſer und zu Land ankommenden Waaren leic auf demſelben zuſammen gebracht werden können.

Da in dem Volk ein Theil zu der Prieſterſchaft, e Theil zu der Obrigkeit gehört; ſo muß der Verſammlung ort zu den öffentlichen Mahlen der Prieſter zwiſchen d

---

ἄλλω ἀρχεῖα πεποίηνται. Die Perſer haben ein Markt, welchen ſie den Markt der Freygeborn nennen, und auf dieſem ſtehen die königlich und die andern zu der Regierung gehörigen G bäude. Dieſe Stelle hat dem A. wohl dieſe Idee mehr die Theſſalier angegeben. Daß A. des Xenophon in ſeiner g zen Politik nicht gedenken ſollte, hätte man wohl ſchwerl vermuthet. Nicht viele ſind der Menſchen, welche ſo ſchöne Eigenſchaften des Verſtandes und des Herzens vereinig und der ächten Philoſophie und Socrates, dem Lehrer derſelb ſo viel Ehre machen.

Tempel-Gebäuden ſeine Stelle haben. Die obrigkeitlichen Perſonen aber, welche über die Contracte, die ſchriftlichen Rechtshandlungen, die gerichtlichen Citationen und dergleichen geſetzt ſind, ferner die Aufſeher auf die Märkte, die ſo genannten Baumeiſter; die müſſen ſich zu ihren Mahlzeiten in der Nähe des Markts verſammeln, wo Jedermann hinkommen kann, und dazu iſt der für die Bedürfniſſe beſtimmte Markt gut geſchickt. Der andere Markt, welchen wir vorhin den Markt der Freygebornen genannt haben, iſt nur zu den Geſellſchaften und den Zuſammenkünften in den Stunden der Muße, jener aber iſt zu der Nothdurft des Lebens beſtimmt.

Auf gleiche Weiſe muß auch die Einrichtung der Verſammlung zu den Mahlzeiten auf dem Land nach der Beſtimmung der Plätze ſelbſt abgemeſſen werden. Denn auch da müſſen für die Obrigkeiten, welche man theils Waldmeiſter, theils Landvögte nennt, ſolche Verſammlungsplätze ſeyn, ſo wie auch für die Wächter dort Wachhäuſer und Speiſeſäle angelegt werden müſſen. Ingleichen müſſen da herum Tempel für die Götter und für die Heroen aufgebauet werden. Von dieſen Dingen aber mehr und genauer Alles angeben und beſtimmen zu wollen, würde vergebliche Mühe ſeyn. Solche Dinge können immer viel leichter erdacht, als ausgeführt werden: denn wenn man nur von ſolchen Sachen ſpricht, dann kann man Alles nach Wunſch idealiſiren; aber die Ausführung hängt von der Fügung der Umſtände ab. Wir wollen alſo für jetzt das, was noch weiter hierüber zu ſagen wäre, auf ſich beruhen laſſen.

Dreyzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

In dem Vorigen hatte der Philoſoph ſchon angegeben: wie die Menſchen, aus welchen ein guter Staat errichtet werden könnte, von Natur beſchaffen ſeyn ſollen. Nun will er den Uebergang nehmen auf das, was des Geſetzgebers Fleiß und Kunſt thun müſſen, um dieſe Menſchen auch gut zu leiten. Er ſchickt deßwegen einige, nicht ſehr tief liegende, Bemerkungen von der Uebereinſtimmung der Zwecke und der Mittel voraus; alsdann giebt er an: wie der Zweck des Staats, die Glückſeligkeit, anzuſehen ſey; und endlich lehrt er, daß die Natur zwar dem Menſchen Anlagen, ſich glücklich zu machen, gegeben habe, daß aber dieſe ſehr zweydeutig ſind, und durch Angewöhnung guter Sitten und durch vernünftigen Unterricht erſt zu dem Zweck geleitet werden müſſen.

Nun müſſen wir angeben: aus welcher Art Leute eine Stadt, die glücklich ſeyn und wohl regiert werden ſoll, beſtehen müſſe.

Zwey Dinge ſind nöthig, um irgend etwas Gutes zu Stand zu bringen. Erſtens nämlich: daß der Zweck wohl und gut geſetzt werde; und dann zum andern, daß man die beſten Mittel zu dieſem Zweck ausfündig mache: denn beydes, der Zweck und die Mittel zu den Zwecken, können einander entgegen ſeyn oder zuſammen ſtimmen. Bisweilen iſt der Zweck ſehr gut und ſchön, aber man fehlt in den Mitteln, die man anwendet, ihn zu erreichen; und oft iſt der Weg, den man geht, zu ſeinem Zweck zu gelangen, ſehr gut, aber der Zweck ſelbſt taugt Nichts. Bisweilen iſt der Zweck ſo ſchlecht als die Mittel zum Zweck.

So wird z. B. in der Arzeneykunſt oft nicht richtig angegeben: wie der Körper, der geſund ſeyn ſoll, beſchaffen ſeyn muß; und der Arzt findet auch die rechten Mittel nicht, die zu der vorgeſetzten Abſicht angewendet werden ſollen. In allen Künſten und Wiſſenſchaften aber iſt das Wichtigſte der Zweck und die Mittel zum Zweck.

Daß nun Alle gern wohl leben, und in dem Beſitz der Glückſeligkeit ſeyn möchten, iſt offenbar. Aber nur Einige ſind im Stand, dazu zu gelangen, Viele nicht, ſey es, daß ihre Natur, oder daß das Schickſal ihnen entgegen iſt. Denn auch um glücklich leben zu können, braucht man Hülfsmittel. Diejenigen, welche gut geboren ſind, brauchen nun zwar deren nicht viele; aber wer das nicht iſt, bedarf deren viele, und Manche, welche mit allem dem, was zu der Glückſeligkeit nöthig iſt, verſehen ſind, verfehlen ſie doch gleich bey ihrem erſten Schritt.

Da wir uns nun damit beſchäftigen, die beſte Staatsverfaſſung zu betrachten, und da dieſe diejenige iſt, in welcher der Staat am beſten regiert werden kann, derjenige Staat aber am beſten verwaltet wird, in welchem die Menſchen am glücklichſten leben: ſo iſt klar, daß man zuerſt wiſſen müſſe: was die Glückſeligkeit ſey.

Wir ſagten ſchon in der Ethik, — wenn anders das, was wir da ſagten, einigen Werth hat, — die Glückſeligkeit beſtehe in der Thätigkeit und in der Anwendung einer vollkommenen Tugend; und zwar in einer ſolchen Thätigkeit und einer ſolchen Anwendung und Ausübung der Tugend, welche nicht von den Umſtänden abhängt, ſondern in einer ſelbſtſtändigen Thätigkeit und einer unabhängigen Ausübung der Tugend. Unter den Umſtänden verſtehe ich den Zwang, und unter dem Unabhängigen das Ehrbare in der

Handlung ſelbſt, ohne Rückſicht auf die Bewegungsgründe und Geſinnung, in welcher ſie geſchieht. So ſind gute Handlungen, die wegen der Strafen und Züchtigungen gethan werden, zwar auch von der Tugend, aber ſie ſind erzwungen, und was ſchön in ihnen iſt, iſt Folge de Zwanges. 52) Viel beſſer aber iſt es, wenn weder die Menſchen noch die Städte einen ſolchen Zwang nöthig haben. Was aber geſchieht, um geehrt oder wohlhabend zu werden, iſt um ſeiner ſelbſt willen gut gethan und in ſich ſchön. In jenem Fall wählt man das Gute nur, weil man da Böſe vermeiden will; in dieſem aus einer gar andern Urſache. Denn was man in dem letztern Fall thut, geſchieh nur, um Mittel und Werkzeug zum Guten zu erwerben. Zwar kann ein rechtſchaffener Mann auch die Armuth, Krankheit und alles Unglück ſchön tragen; aber die Glückſeligkeit iſt nicht bey ihm, ſondern in dem, der dieſe Mängel nicht hat. Schon in den ethiſchen Schriften haben wi geſagt, daß der der tugendhafte Mann ſey, welchem,

---

52) Ich habe die Worte: ἁπλῶς δὲ, τὸ καλῶς, welche meh nicht ſagen, als: unabhängig das, was ſchön ode ehrbar iſt, umſchrieben, damit ſie deutlicher werden. Ariſtoteles will weder mit dieſen Worten, noch mit dem, was e hernach ſagt, nämlich: daß erzwungene Handlunge von der Tugend wären, ſo viel ſagen, daß eine erzwungene gute That tugendhaft ſeyn könne; ſondern er ſieht nu auf die doppelte Rückſicht, in welcher eine moraliſche Handlung betrachtet werden kann, nämlich in Rückſicht auf die Handlung ſelbſt, und dann in Rückſicht auf die Bewegungsgründe derſelben. In jener Rückſicht ſehen ſich manche Handlungen gleich, welche in dieſer ſehr ungleich ſind. Mit dem Allen druckt e ſich, wie es den Alten oft begegnet, ein wenig unbeſtimmt au

kraft ſeiner Tugend, alles Gute gut in ſich iſt. Es muß alſo die Anwendung, die ein ſolcher Mann von dem Guten macht, in ſich ſchön und gut ſeyn. Wenn nun aber die gemeinen Menſchen ſehen, daß der Tugendhafte dieſer Art glücklich iſt; ſo meinen ſie: die äußerlichen Güter könnten glücklich machen. Das wäre aber eben ſo, als wenn Jemand den ſchönen Geſang der Leyer ihr, und nicht der Kunſt deſſen, der ſie ſpielt, zuſchreiben wollte. 53)

---

53) Man muß bey dieſem Raiſonnement nie die Grundſätze der Ariſtoteliſchen Schule aus dem Auge verlieren. Sie forderten, wie ich ſchon in der Vorrede bemerkt habe, die äußern Glücksgüter nicht zu der Tugend, ſondern ſie erkannten gar wohl, daß ſelbſt nach dem, was ſie das Ehrbare nannten, ein Menſch, dem alles äußere Gute fehlte, tugendhaft ſeyn könnte; das iſt: daß er, wo ſich eine Gelegenheit für ihn zeige, aus freyer Wahl, ſelbſtſtändig das thun werde, was die gemeine Meinung weiſer Männer für gut hielte. Allein, da bey dem, welchem die äußern Umſtände ungünſtig wären, dieſe Gelegenheiten nur ſelten vorfielen; ja, da ſogar in dem Fall Manches, das nicht für ehrbar zu achten wäre, gethan und gelitten werden müßte, z. B. in der Armuth Lohndienſte, in der Krankheit feige Abhängigkeit, u. ſ. w.: und da doch die größte Thätigkeit im Guten allein Glückſeligkeit gäbe: ſo ſprachen ſie der Tugend allein die Macht, glücklich zu machen, ab, eben ſo, wie etwa der größte Artiſt in irgend einer Kunſt durch dieſe Kunſt nicht glücklich werden kann, wenn ihm die Werkzeuge, die Kunſt anzuwenden, fehlen. Mich dünkt, man kann nicht anders räſonniren, wenn man die Glückſeligkeit in die Thätigkeit ſetzt. Aber der Begriff: Glückſeligkeit, ſcheint mir mehr Genuß als Thätigkeit zu enthalten. Da wir ſo oft in dem Fall ſind, daß wir uns durch unſre Thätigkeit den Genuß ſelbſt ſchaffen, und da, dieſſeits des Grabes, der Genuß ſo überhin gehend iſt, ſo wenig eine Beobachtung leidet; ſo iſt hier die

Es iſt aus dem Vorigen zu begreifen, daß Einiges ſchon in jedem Staat vorhanden ſeyn, Einiges erſt von dem Geſetzgeber zu Stand gebracht werden müſſe. Wir ſetzen deſswegen einen Staat voraus, wie wir ihn etwa wünſchen, und überlaſſen es dem Schickſal, ob ſich ein ſolcher finden läßt, denn das leitet dieſe Dinge. Aber wenn einmahl ein ſolcher Staat da iſt, dann iſt es nicht mehr das Werk des Schickſals, ſondern der Weisheit und des Ver-

---

Verwechſelung eben ſo leicht, als ſie in den Begriffen der Begierde und der Liebe leicht iſt. In der Moral aber iſt dieſe Verwechſelung noch leichter, weil wirklich einige, und zwar ſehr viel Tugenden in dem Genuß der Thätigkeit ſelbſt beſtehen. Und hier ſcheint mir eben der moraliſche Grundſatz von der Glückſeligkeit in der Vollkommenheit vorzüglich ſeine Stärke zu beweiſen; denn aus ihm allein läßt ſich, ohne die Stimme der Natur in die Stimme des Syſtems zu zwingen, begreifen, daß ein Menſch, wenn er iſt, was er, ſo weit er ſelbſtſtändig iſt, ſeyn konnte, doch glücklich ſeyn kann, es mag ſonſt ihm begegnen, was da will, und daß ein ſolcher allein, unabhängig von äußern Umſtänden und Glücksgütern, durch ſeine Tugend glücklich ſeyn kann. Die ſtoiſche Philoſophie ſcheint mir eben dieſen Grundſatz vor Augen gehabt zu haben. Da ſie aber zu ängſtlich in Bewahrung dieſer ſelbſtſtändigen Glückſeligkeit war, und das Maaß der Glückſeligkeit des Menſchen nicht mit der Natur und der Lage der Menſchen in ſein Verhältniß ſetzte; ſo übertrieb ſie ihre Maximen, und gebot, unempfindlich zu ſeyn, damit man nichts Uebles empfinde. Alles dieſes dient indeſſen nur zur Erklärung dieſer Stelle, denn Alles, was in dieſem Abſchnitt folgt, iſt jedem moraliſchen Syſtem gleich gemäß. Nur beyläufig bemerke ich hier, daß Muretus ſtatt λαμπρὸν [illegible], Λάμπρον leſen, und dieſe Stelle von dem Muſiker Lampros verſtehen will, deſſen Plato gedenkt.

ſtandes, daß er auch gut und tugendhaft gemacht werde. Ein Staat wird aber gut und tugendhaft ſeyn, wenn die Bürger, die ihn regieren, ſelbſt gut und tugendhaft ſind. Nach unſerm Plan ſollen aber alle Bürger Antheil an dieſer Regierung haben. Wir müſſen alſo unterſuchen: wie die Menſchen überhaupt tugendhaft werden. Denn wenn es möglich zu machen iſt, daß Alle, und nicht nur Einer oder der Andere, tugendhaft werden, ſo iſt das das Beſte; wird aber jeder Einzelne tugendhaft ſeyn, ſo ſind es Alle. 54)

Nun ſind aber drey Dinge dazu nöthig, daß Einer gut und tugendhaft werde; nämlich: Natur, Gewohnheit, Vernunft. Denn zuerſt muß die Natur Fähigkeit zum Guten haben. Es muß voraus geſetzt werden, daß der, welcher gut und tugendhaft werden ſoll, ein Menſch ſey, nicht ſonſt ein Thier. Ferner muß beobachtet werden, wie der Menſch an Leib und Geiſt beſchaffen ſey. In einigen Dingen ſind ſelbſt die angebornen guten Eigenſchaften nicht

---

54) Ich ſehe nicht, was für Schwierigkeiten Camerarius, Lambinus und Conring in dieſer Stelle ſuchen. Erſterer will nach μὴ ein Comma ſetzen, und alſo den A. ſagen laſſen: wenn nicht alle Bürger tugendhaft ſeyn können, und dieſes nur von jedem Einzelnen allein möglich iſt, ſo iſt das genug. Mich dünkt, das μὴ nach εἶναι und der Comparativ αἱρετώτερον erlauben dieſes kaum, der Sinn gar nicht. Conring will nur das μὴ hervor ziehen; und Lambin glaubt, am Schluß wäre ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται ausgelaſſen, überſetzt alſo wie ich, ſagt aber am Ende nur noch: das iſt aber unmöglich. So dachte A. nicht. Vielmehr geht ſein ganzes Raiſonnement dahin, daß, um Alle tugendhaft zu machen, wenn es möglich iſt, man jeden Einzelnen tugendhaft machen müſſe.

einmahl nützlich, denn ſie ändern ſich durch die Gewohnheit der Sitten, weil manche dergleichen Eigenſchaften zweydeutig ſind und durch angenommene Gewohnheiten eben ſo wohl gut als böſe werden können. Andere Thiere leben nun am meiſten, wie ihr natürlicher Trieb ſie leitet. Einige wenige können durch erlernte Gewohnheiten etwas werden. Der Menſch allein handelt neben dem auch nach der Vernunft; denn er allein hat dieſen Vorzug. In ihm müſſen alſo dieſe drey Dinge zuſammen ſtimmen. Denn der Menſch handelt oft, gelenkt durch ſeine Vernunft, gegen ſeine natürlichen Triebe, und gegen ſeine angenommenen Gewohnheiten, wenn dieſe ſeine Vernunft ihn überzeugt, daß er in einer Sache beſſer handeln könne, als ſeine Natur und ſeine gewohnten Sitten ihn führen. Nun haben wir in dem Vorigen ſchon angegeben: wie die Bürger ihrer Natur nach beſchaffen ſeyn müſſen, wenn ſie von dem Geſetzgeber geleitet und geführt werden ſollen. 55) Es iſt alſo nur noch zu unterſuchen: wie ſie unterwieſen werden müſſen; denn Einiges lernen ſie durch Angewöhnung, Einiges durch die Lehre.

---

55) Nämlich in dem 7ten Abſchnitt dieſes Buchs.

Vierzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem vortrefflichen, vom ächten Geiſt der politiſchen Philoſophie eingegebenen, Abſchnitt lehrt der Philoſoph, daß der Geſetzgeber bey der Erziehung ſeiner jungen und alten Bürger auf das, was in der Seele des Menſchen das Schönſte und Beſte iſt, am meiſten arbeiten, und ſie auch auf das, was in dem Leben das Schönſte und Beſte iſt, hinlenken müſſe. Er tadelt deßwegen mit gefühlter und fühlbarer Weisheit die kriegeriſchen Staaten, die nur immer um ſich greifen, und was ſie unterjochen können, unterjochen wollen.

Da ein jeder Staat aus Obrigkeiten und aus Untergebenen beſteht, ſo muß man unterſuchen: ob die, welche zum Regiment beſtimmt ſind, immer, durch ihr ganzes Leben, die ſämlichen bleiben, oder ob ſie mit einander abwechſeln ſollen. Denn je nachdem dieſes oder jenes angenommen werden muß, nachdem muß auch die Erziehung eingerichtet werden. Wenn beyde dieſe Claſſen von Burgern ſo verſchieden wären, wie wir glauben, daß die Götter und die Heroen von den Menſchen verſchieden ſind; nämlich daß die Körper der Einen ſo viel herrlicher wären, als die Körper der Andern, oder daß ihre Seelen einen in die Augen fallenden großen Vorzug vor den andern hätten: dann würde ſchon an ſich klar ſeyn, daß die, deren Körper und Seelen ſo viel größer und herrlicher ſind, auch immer allein das Regiment in den Händen behalten, die Andern ihnen immer unterthänig ſeyn müßten. Da man aber das nicht ſo leicht voraus ſetzen, noch annehmen kann, daß etwa, wie Scylax von den Judiſchen Königen ſagt, die Regenten von den Unterthanen ſo ſehr verſchieden wären; ſo iſt aus vielen Gründen offenbar nöthig, daß Alle wechſelsweiſe regieren und gehorchen. Denn das iſt die Gleichheit unter Gleichen: und ohne dieſe Gerechtigkeit iſt es ſchwer, daß irgend eine Staatsverfaſſung lange ſtehen bleiben kann, denn alle Einwohner des Landes, welche die Conſtitution umwerfen wollen, werden ſich leicht an die, die nur immer unter dem Gehorſam ſtehen ſollen, anhängen; daß aber derer, die regieren, ſo viele ſeyn, als nöthig wäre, allen Uebrigen die Wage zu halten, gehört unter die unmöglichen Dinge. Indeſſen iſt es doch auch unläugbar, daß die, welche regieren, anders geſinnt und gewöhnt ſeyn müſſen, als ihre untergebenen Bürger. Wie dieſes nun zu Stand gebracht werden ſoll und in wie fern dieſe beyden Claſſen in ihrer Erziehung etwas gemein mit einander haben ſollen, das muß der Geſetzgeber unterſuchen.

Wir haben ſchon vorhin Etwas darüber geſagt; 56) denn die Natur hat uns dazu ſchon einen Wink gegeben, indem ſie in der nämlichen Gattung von Geſchöpfen Verſchiedenheiten angegeben hat, nämlich Jugend und Alter, unter welchen dieſem das Regiment, jenem der Gehorſam zukommt. Denn der, welcher ſeiner Jugend wegen unter fremder Herrſchaft ſteht, läßt ſich dieſe Unterwürfigkeit gefallen, und hält ſich nicht für zu gut dazu, zumahl da er voraus ſehen kann, daß auch er mit der Zeit, wenn er zu

---

56) Das Vorher-gehende bezieht ſich ganz auf den 4ten Abſchn. des 3ten Buchs; das Folgende aber deutet auf den 9ten Abſchn. dieſes Buchs, in welchem den jungen Leuten die Kriegsdienſte, den Alten die Senats-Stellen und Regierungsämter angewieſen werden.

ſeinem Alter kommt, dieſen Vorzug erwarten darf. Alſo kann man wohl annehmen: es ſey möglich, daß die Nämichen regieren und gehorſamen,. und daß ſie doch wieder n anderer Rückſicht nicht die Nämlichen ſeyen. Eben ſo muß alſo auch die Erziehung in einer Rückſicht die nämliche, und in einer andern verſchieden ſeyn. Auch ſagt man, daß der, welcher gut regieren ſoll, vorher gehorcht haben müſſe.

Die Regierung hat aber nun entweder das Wohl des Regenten, oder das Wohl der Unterthanen zum Zweck. Jene haben wir die despotiſche, dieſe, die Regierung der Freygebornen genannt. In beyden fallen nun verſchiedene Geſchäfte vor, welche ſich, wenn man allein auf das ſieht, das gethan wird, ganz gleich ſehen, und welche doch, wenn man bedenkt, wem zu Gefallen es geſchieht, ſehr verſchieden ſind. Deßwegen ſind viel Dinge, welche eigentich Geſchäfte der Diener zu ſeyn ſcheinen, doch auch freyen Jünglingen wohl anſtändig; denn die Thaten ſelbſt ſind nicht ſo wohl in ſich betrachtet ſchön oder ſchlecht, als ſie es hrem Endzweck nach und nach der Abſicht werden, in welher ſie Jemand unternimmt. 57)

---

57) Es fällt wohl von ſelbſt in die Augen, daß A. hier den Unterſchied zwiſchen despotiſcher und politiſcher Regierung nur anführt, um begreiflich zu machen, daß auch ein freyer Menſch durch ſeinen Dienſt im Staat ſich nicht entehrt, wenn er nicht dem Despoten um des Despoten willen, ſondern dem Regenten um des Staats willen dient. In unſern Zeiten höre ich ſo viele unbeſonnene Jünglinge und kindiſche Männer alle diejenigen, welche ſich in monarchiſchen Formen in öffentlichen, politiſchen Dienſten befinden, verächtlich, Fürſtendiener nennen. Wenn diejenigen, welchen dieſer Beynahme gegeben

Da wir nun geſagt haben, daß die Tugend des Regenten ſo wohl als des Bürgers und die Tugend des guten Menſchen einerley Tugend ſind; und da der, welche jetzt regiert, vorher in der Ordnung derer, die gehorchen geſtanden haben ſoll: ſo muß der Geſetzgeber dafür Sorge tragen, daß ſeine Bürger alle vor allen Dingen tugendhafte Menſchen werden. Er muß die Mittel aufſuchen wodurch die Menſchen das werden können, und beſtimmen worin denn dieſer Werth des Menſchen, den er zum Zweck hat, beſtehe.

7) In der Seele des Menſchen bemerkt man zwey Eigenſchaften: nämlich Eine, durch welche ſie ſelbſt mit Vernunft wirken kann; und Eine, die zwar ohne Vernunft wirkt, aber doch der Vernunft gehorchen kann. Dieſe zwey Eigenſchaften machen es nun möglich, daß ein Menſch gut und tugendhaft werde. Theilt man die Eigenſchaften der

---

wird, in der That nur den Fürſten dienen, ſo verdienen ſie denſelben: aber ein Mann von Ehre betrachtet in ſeinem Dienſt der Fürſten und den Staat als ein unzertrennliches Ganzes, un deßwegen iſt in der Deutſchen Rechtsgelehrſamkeit als Grundſa feſt geſetzt worden: daß die Regenten keinen ihrer Staatsdiene ohne gerichtliches Verfahren abdanken können; — ein Grundſatz, der, wenn er von den Staatsdienern mit Beſcheidenheit benutzt, und von den Gerichten mit Billigkeit gehandhabt wird, viel Gutes ſtiften kann.

Conring findet übrigens zwiſchen den Worten: Freygebornen genannt, und dem folgenden Satz keinen Zuſammenhang, weil man daraus die Urſache nicht einſehe, warum der Unterſchied zwiſchen deſpotiſcher und politiſcher Regierung hier angeführt werde. Allein er iſt, dünkt mich, klar; und dem Leſer war wohl zuzutrauen, daß er ſich das ἐν ἀμφοτέροι dazu dächte. Ich habe es in der Ueberſetzung ausgedruckt.

Seele auf dieſe Weiſe ein: ſo wird es nicht ſchwer werden, zu entſcheiden: in welcher der Zweck, auf welchen man arbeiten will, zu ſuchen iſt; denn immer iſt das Geringere des Beſſern wegen da, das iſt ſo wohl in den Künſten als in den Werken der Natur offenbar. Das Beſſere in der Seele des Menſchen iſt aber die Vernunft! 58)

Auch dieſe iſt in zwey Theile zu theilen: nämlich in die practiſche und in die theoretiſche Vernunft.

Nach eben dieſer Eintheilung müſſen wir nun auch die Wirkung von beyden Anlagen eintheilen. Und dann müſ-

---

58) Die Stelle, welche nun folgt, ſoll, nach Lambin, fehlerhaft ſeyn. Sie lautet ſo: Ὡσαύτως οὖν ἀνάγκη διηρῆσθαι καὶ τοῦτο τὸ μέρος, δῆλον ὅτι καὶ τὰς πράξεις δ' ἀνάλογον ἐροῦμεν ἔχειν· καὶ δεῖ τὰς τοῦ φύσει βελτίονος αἱρετωτέρας εἶναι τοῖς δυναμένοις τυγχάνειν, ἢ πασῶν, ἢ τοῖν δυοῖν. Lambin führt die Urſache nicht an, warum dieſe Stelle fehlerhaft ſeyn ſoll, ob wegen des Sinnes, oder aus critiſchen Urſachen. Dieſe muß ich, da er keine angiebt, auf ſich beruhen laſſen, doch glaube ich, daß, wenn man etwa nach οὖν noch ein ὡς einſchöbe, und etwa läſe: Ὡσαύτως οὖν, ὡς ἀνάγκη διηρῆσθαι κ. τ. λ.; ſo würde die Wortfügung ganz ohne Schwierigkeit ſeyn. Dem Sinn nach überſetzt Lambin wie ich, doch mit einigen mir überflüſſig ſcheinenden, etwas verzogenen Zwiſchenſätzen. Nur ſcheint er mir das τοῦτο τὸ μέρος auf die letztere Eintheilung der Vernunft zu ziehen, wogegen ich daſſelbe auf die vorher gehende Eintheilung der ganzen Seele ziehe. Denn was auch immer A. für einen Werth auf die Theorie ſetzte, ſo kann doch ſeine Idee wohl nicht geweſen ſeyn, daß der Geſetzgeber auf Emporbringung derſelben mehr als auf die practiſche Vernunft ſehen ſollte; ſondern ſeine Meinung war, er müſſe mehr auf die Vernunft, als auf den Theil, welcher dieſer gehorche, aber ſelbſt keine Vernunft habe, ſeine Abſicht richten.

ſen die Wirkungen derjenigen Kräfte, welche von Natur die beſten ſind, den Vorzug haben, wenn man die Wahl zwiſchen den Wirkungen aller Kräfte, oder doch zweyer verſchiedener Kräfte haben kann; denn immer zieht man das vor, wodurch man ſeinen Zweck im höchſten Grad erreichen kann.

Das Leben des Menſchen iſt einzutheilen in Arbeit und Muße, in Krieg und Frieden; und unſre Handlungen ſind entweder nöthig und nützlich, oder ſie ſind ſchön. In Anſehung dieſer muß man alſo nach eben der Maxime, nach welcher wir zwiſchen den Eigenſchaften und Kräften der Seele einigen vor den andern den Vorzug gegeben haben, auch hier den Krieg nur wegen des Friedens, die Arbeit nur um der Muße willen, das Nothwendige und Nützliche nur um des Schönen und Guten willen wählen. 59)

Der Politiker muß nun auf dieſes Alles ſehen, und immer nach der Verſchiedenheit der Seelenkräfte und nach der Verſchiedenheit ihrer Wirkungen Alles am meiſten auf das Beſte und auf den Zweck des Ganzen lenken. Nicht weniger aber muß er auch ſehen auf des Menſchen Leben und auf die verſchiedenen Gattungen der menſchlichen Geſchäfte; denn der Staat muß zugleich im Stand ſeyn,

---

59) Der Uebergang auf die Eintheilung des Menſchenlebens und die Anwendung der Eintheilung der menſchlichen Kräfte iſt ein wenig gewaltſam. Es muß der Gedanke noch eingeſchoben werden, daß, was in dem Leben des Menſchen Arbeit iſt, daß der Krieg, daß das, was nöthiges Bedürfniß des Menſchen fordert, vornehmlich durch die Kräfte des Theils des Menſchen zu Stand gebracht werde, welcher wirkſam iſt, ohne ſelbſt Vernunft zu haben, doch aber der Vernunft gehorchen kann.

Krieg zu führen und ſich in Arbeit anzuſtrengen, aber in Frieden und in Ruhe zu leben, muß er vorziehen. Es muß in ihm das, was nöthig iſt, und das, was nützlich iſt, geſchehen; am liebſten aber das, was ſchön iſt. Dieſen Zwecken nach müſſen alſo die Kinder noch in ihrer Jugend erzogen werden, und ſo fort in jedem Alter, ſo weit noch Unterricht und Weiſung anwendbar ſind.

Diejenigen Staaten Griechenlands, welche nun am beſten regiert zu werden ſcheinen, und die Geſetzgeber, welche ihnen ihre Einrichtung gegeben haben, ſcheinen mir bey ihren Anſtalten nicht dieſen beſten Zweck vor Augen gehabt, auch nicht durch ihre Geſetze und Einrichtungen den ganzen Umfang aller Tugenden umfaßt zu haben; ſondern ſie haben nur ſehr übermüthig-ſtolz [60]) das, was nützlich ſcheint und ihren Staaten die Macht verleiht, immer weiter um ſich zu greifen, zum Endzweck gehabt. In ähnlichen Geſinnungen haben nachher einige Schriftſteller gleiche Grundſätze geäußert. Denn in ihren Lobeserhebungen der Lacedämoniſchen Einrichtungen und Geſetze bewundern ſie überall den Zweck des Geſetzgebers, der Alles dahin leitete, daß dieſer Staat nur übermächtig werde, und der deßwegen ſeine ganze Geſetzgebung nur auf den Krieg richtete. Solche Grundſätze aber können ſchon durch die bloße Vernunft leicht widerlegt werden, und die Erfahrung hat ſie auch in der That widerlegt. Denn in eben dem Geiſt, in welchem die Menſchen überhaupt großen Hang zum Despotiſiren haben, weil ſie ſich dadurch einen leichten Weg zu jedem Vor-

---

60) Φορτικῶς. Ich habe hier dieſem Wort die Bedeutung gegeben, welche daſſelbe gewöhnlich hat. In dem folgenden Buch kommt aber dieſes Wort noch in einer andern Bedeutung vor.

theil bahnen können, in eben dieſem Geiſt ſcheint auch Thibron [61] bloß deßwegen die Spartaniſchen Geſetzgeber ſo ſehr gelobt zu haben; und Alle die, welche über die Staatsverfaſſung dieſes Volks ſchreiben, rühmen in gleichen Geſinnungen von ihnen, daß ſie, durch die bey ihnen eingeführten Uebungen, jeder Gefahr zu trotzen gelernt, und dadurch ihre Uebermacht über ſo viel andere Staaten erhalten hätten. Aber man ſieht auch, daß die Spartaner nun, da dieſe Uebermacht geſunken iſt, auch nicht mehr glücklich ſind. Ihr Geſetzgeber hat ihnen alſo keine guten Geſetze gegeben, indem es ja ſonſt lächerlich wäre, zu glauben, daß ſie, mit Beybehaltung dieſer Geſetze, und ungenöthigt von ihnen abzugehen, doch ihren Wohlſtand verloren hätten. [62] Sehr unrichtig iſt es auch, wenn man glaubt, daß der Geſetzgeber dahin trachten müſſe, daß ſein Staat eine Oberherrſchaft über die andern erhalten

---

[61] Als Schriftſteller iſt kein Thibron bekannt. Die Griechiſche Geſchichte gedenkt eines Lacedämoniers, der Thimbron geheißen hat, und welchen die Lacedämonier in ihren Kriegen gegen den Tiſſaphernes zum Vortheil der Joniſchen Griechen gebraucht haben. Xenoph., L. III, C. 1. Diod. Sic., L. XIV, p. 670, wo Weſſeling bemerkt, daß Thimbron und Thibron einerley ſey. Ob aber dieſer Thimbron irgend wo zu dieſer Reflexion des A. Anlaß gegeben hat, oder ob der Philoſoph nur den Xenophon, der ſo viel zum Lob der Lacedämonier ſagt, nicht nennen wollte, und dieſen Mann, vielleicht einer kleinen Veranlaſſung wegen, genannt hat, ſtelle ich dahin.

[62] Socrates pflegte immer zu ſagen: Alle Künſte und Wiſſenſchaften ſind nicht durch ſich, ſondern nur durch ihre Anwendung gut oder ſchlimm. Ich habe ſchon in dem zweyten Buch der Politik bemerkt, daß Lycurg mir nicht die Abſicht gehabt zu haben ſcheint, Sparta kriegeriſch zu machen, um die andern Griechen zu unterjochen, und daß dieſer Staat auch nicht deßwegen gefallen iſt, weil ihm Nichts mehr zu bezwingen übrig

---

geweſen wäre; ſondern daß derſelbe deßwegen ſo tief geſunken iſt, weil er von Lycurgs Anſtalten ſich entfernt hat. Athen, das eine ganz andere Lebensart hatte als Sparta, war ungleich herrſchſüchtiger. Die Stelle, welche dieſe Periode ſchließt, ſcheint mir übrigens eine wahre Sophiſterey. Denn ſie ſetzt zum Grund, daß die Spartaner nicht von ihrer erſten Einrichtung abgegangen wären; welches gegen die Geſchichte iſt: oder daß der Geſetzgeber eine ſolche Abweichung unmöglich machen ſollte; welches Niemand vermag. Mir ſcheint A. ſo wohl hier als in dem, was folgt, in der Hauptſache ſehr richtig zu philoſophiren. Aber er, und Plato, welcher in dem Anfang der Bücher von den Geſetzen die Spartaner auch deßwegen tadelt, daß ſie für die Künſte des Friedens zu wenig geſorgt hätten, Beyde ſcheinen mir mehr Mäßigung in der Natur der Menſchen, mehr Weisheit in der Maſſe des Volks voraus zu ſetzen, als man hoffen darf. Wenn in einem Staat der Bürger ſelbſt Soldat iſt, ſo wird immer von zwey Dingen eins folgen: entweder der Staat wird durch die Militär-Erziehung ſeiner Bürger übermüthig, unbändig und roh werden; oder er wird durch die Künſte des Friedens erſchlaffen. Jenes war in Sparta der Fall; dieſes in Athen um Pericles Zeiten. Beydes, Kriegs- und Friedenskünſte, läßt ſich nur da beyſammen finden, wo ein ſtehender, von der Bürgerſchaft abgeſchiedener, Soldat eingeführt worden iſt, und wo der Staat eine verhältnißmäßige Größe hat. Iſt der Staat zu klein, ſo entſteht durch ſtehende Heere der Despotismus von ſelbſt; iſt er zu groß, ſo muß er Staats-Maxime werden: dort, weil der Bürger zu wenig ſind, um den Miethſoldaten zu nähren und ihm durch ihre Zahl Achtung einzuflößen, und weil Soldat und Bürger zu nahe bey einander wohnen; hier, weil ein zu weit ausgedehnter Staatskörper, nur durch Gewalt, die Nerven anſtrengen kann. In unſern Europäiſchen Staaten ſind deßweſollte, denn das Regiment der Freyen iſt ſchöner und hat mehr Werth der Tugend als die despotiſche Obergewalt. Ein Staat iſt alſo auch nicht deßwegen für glücklich, noch ein Geſetzgeber für lobenswürdig zu halten, weil er die Bürger zur Tapferkeit zieht, wenn er dabey nur die Abſicht hat, daß ſie über ihre Nachbarn herrſchen ſollen. Denn gerade das iſt höchſt ſchädlich. Sonſt müßte ja auch jeder Privat-Mann, wer es nur immer könnte, angewieſen werden, darauf auszugehen, daß er ſich zum Herrn ſeines Staats aufwerfe. Und dieſes haben ja ſelbſt die Lacedämonier ſo ſehr an ihrem Pauſanias 63) gerügt, ob

---

gen die Miethſoldaten auch nur in kleinen Staaten gefährlich: denn da werden ſie bloß gegen den Bürger gehalten. In den großen Europäiſchen Staaten, die wir haben, und die nicht ſo übermäßig groß ſind, daß ſie mit Gewalt regiert werden müſſen, ſind die Miethſoldaten weniger gefährlich, weil ſie da gegen die Auswärtigen gehalten werden, gegen welche ſie nur die Arme herleihen, da die induſtriöſe Claſſe der Bürger hingegen das Geld, ohne welches dieſe Arme unnütz ſind, in das Land ſchafft. Auch wird man beobachten, daß in großen Staaten der gemeine Soldat, und ſelbſt der Officier, ungleich weniger inſolent ſind, als in kleinen, und, was noch weit wichtiger iſt, daß, wie Xenophon in Oec., C. 4. bemerkt, ehemahls in Perſien, und auch in neuern Zeiten unter uns, ſeit etwa anderthalb hundert Jahren, das iſt: ſeitdem die großen ſtehenden Heere zu Stand gekommen ſind, ſelbſt diejenigen Regenten, bey welchen das Militär letzter Zweck des Staats zu ſeyn ſchien, die Verbeſſerung des Wohlſtandes der Bürger wenigſtens immer zum Mittelzweck geſetzt haben. Wenn man nun nicht wie Plato, und ſelbſt Ariſtoteles, ein Volk idealiſiren will; ſo iſt, wie es mir wenigſtens ſcheint, bloß in einem ſolchen Verhältniß die Möglichkeit einer Vereinigung der Friedens- und Kriegskünſte zu denken.

63) A. nennt hier abermahls den Pauſanias König. Ich habe

er gleich bey ihnen in großen Ehren ſtand. Gewiß kein ſolcher Grundſatz, kein Geſetz, das dahin zielt, iſt für ächt-politiſch, oder für gut, oder für gründlich zu achten. Den Grundſatz: daß nur das, was dem Privat-Mann gut iſt, auch dem Staat gut ſey; muß der Geſetzgeber dem Bürger überall einzuflößen ſuchen. 64) Nein! die Kriegs-

---

darüber ſchon in der 5ten Anmerkung zum 5ten Buch das, was mir nöthig ſchien, bemerkt, und dieſen Beyſatz in der Ueberſetzung übergangen.

64) A. ſieht dieſe Vergrößerungsſucht bloß von der moraliſchen Seite. Sie hat aber auch eine politiſche Seite: in Anſehung der Monarchien, daß ſie über einer allzu großen Extention meiſt die Intention ihrer Kräfte verlieren; und in Anſehung der Republiken, daß ſie ſich, wenn ſie ihre Oberherrſchaft nicht ſehr mäßigen, meiſt Feinde und Neider erwerben, wie die Colonien und Irland gegen England, das feſte Land gegen das nun ſo tief geſunkene Venedig, Corſica gegen Genua beweiſen. Die moraliſche Rückſicht, in welcher A. dieſe Betrachtung auf Republiken anwendet, iſt aber allerdings für dieſe wichtiger; nur iſt es ſchwer, daß unter den Umſtänden der neuen Zeit eine Republik in einem kleinen Bezirk ſich erhalten, oder daß ſie in einem großen ihr Centrum finden könne. Für republikaniſche Staaten bleibt alſo Nichts übrig, als die größte Mäßigung gegen die Unterthanen oder getreue Bundesgenoſſenſchaften. Zwiſchen: für gründlich zu achten, und dem folgenden Satz ſoll, nach Conring, eine Lücke, oder wie auch Zwinger und Aldus vermuthen, ein Fehler ſeyn. Die Stelle heißt: Ταὐτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ τὸν νομοθέτην ἐμποιεῖν δεῖ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων. Nun ſoll, nach Victorius, eine alte Ueberſetzung ſtatt ταὐτὰ, ταῦτα, dieſes, geleſen haben; aber das Wort dieſes kann auf die vorhergehende Stelle nicht gehen, welche keine ἄριστα angegeben hat. Aldus und Zwinger wollen nach ἄριστα ein Comma ſetzen, und

übungen müſſen nie in der Abſicht in einem Staat eingeführt werden, daß der Staat ſich andern Staaten, welche frey zu ſeyn verdienen, unterwürfig mache: ſondern darum, daß er ſelbſt frey von aller Unterwürfigkeit bleibe; oder wenigſtens, daß, wenn er auch eine Obergewalt ſucht, er dieſe bloß zum Vortheil der Unterworfenen, und ſchlechterdings nicht im Geiſt des Despotismus ausübe; oder endlich, daß, wenn er despotiſiren muß, ſeine Despotie doch nur die treffe, welche knechtiſch regiert zu werden verdienen. 65)

---

am Ende nochmahls ταῦτα wiederhohlen; alſo überſetzen: Denn das iſt das Beſte, und das muß u. ſ. w., aber auch das hängt mit dem Vorigen ſchlecht zuſammen und iſt froſtig. Ich ſehe gar keine Schwierigkeiten in den Worten, womit A. ſagen will: id quod ſingulis privatim, idem et publice omnibus optimum eſſe, hoc animis civium legislator inculcet. Und in dem Sinn, der mir der Sprache und der Ariſtoteliſchen Kürze ganz gemäß ſcheint, habe ich überſetzt.

65) Dieſe ſehr ſchöne Stelle bezieht ſich zwar hier nur auf die Unterjochung fremder Staaten; aber A. hat an vielen andern Stellen ſchon dieſe Bemerkungen auch auf die innere Regierung der Staaten angewendet. Und wenn die Regenten, ihre Collegien und ihre Beamten die beyden erſten Fälle immer vor Augen haben ſollen; ſo bitte ich unſre Freyheitsprediger, den letztern zu erwägen, und zu fragen: ob das Volk, dem ſie ihre Declamationen widmen, die Freyheit verdiene. Man ſagt freylich: Der Despoten-Druck iſt ſchuld daran, daß ein Volk die Würdigkeit der Freyheit verliert; und wahr iſt es, wenn ein Volk durch Gewalt unterdrückt wird, dann kann es ſeyn, daß es Sclave wird, ob es gleich würdig wäre, frey zu ſeyn: allein wo das der Fall nicht iſt, ſondern wo das Volk nur eingeſchläfert worden iſt, da, dünkt mich, muß man, um zu urtheilen: ob ein ſolches Volk aufgeweckt zu werden verdiene,

Daß aber die Abſicht des Geſetzgebers bey ſeinen kriegeriſchen Anſtalten und bey ſeiner ganzen Geſetzgebung nur darauf gerichtet werden müſſe, daß der Staat in Ruhe und Frieden lebe; dieſen Grundſatz der Vernunft beſtätigt auch die That in der Erfahrung ſelbſt. Denn alle die kriegeriſchen Staaten erhalten ſich zwar, ſo lange ſie kriegen; aber ſie fallen, ſo bald ihre Waffen ihnen die Oberherrſchaft erworben haben. Denn in dem Frieden verroſtet der Glanz der Farbe, die ſie angenommen haben, wie das

---

erſt unterſuchen: ob daſſelbe in dem, was ihm noch an Freyheit übrig iſt, weiſe, tugendhaft, gerecht, beſcheiden handelt. Kann man das von einem Volk rühmen; dann gebührt ihm das volle Maaß der Freyheit: kann man das aber nicht; dann muß man erſt da beſſern, wo auch in der jetzigen Lage ſchon zu beſſern iſt, und man wird ſich ſehr betrügen, wenn man glaubt, daß ein Volk das volle Maaß der Freyheit tragen könne, welches den kleinern Theil deſſelben nicht ſchon trägt. Aber, ſagt man, ſeht Frankreich, ſeht Holland, ſeht die neuen Über-Alpiniſchen Republiken an! Wir wollen, aber erſt in etlichen Jahren; und halten ſie dann die Probe, dann wollen wir glauben, daß Stoff für ihre neuen Formen in ihnen war. Die Freyheit der Americaniſchen Colonien wird auch, wenn wir ſo weit über das Meer hinaus richtig ſehen, dem wenig beweiſen, der da weiß, daß ihre Abhängigkeit nur in der Theorie allgemein, in der Praxis nur auf wenig Puncte beſchränkt war, und daß dieſes Volk gleich anfangs der Praxis, welche ſich nach allen Maximen der Theorie ausdehnen wollte, entgegen gearbeitet hat. Es iſt faſt kein alter politiſcher Philoſoph ſeit Socrates geweſen, dem man nicht angetragen hätte, Staatsverbeſſerungen zu machen, und keiner, der da, wo die Sitten ſchlecht waren, es unternommen hätte. Selbſt Ariſtoteles Geſetze in Stagira ſcheinen ſo unbedeutend geweſen zu ſeyn, daß ihn keine Spur davon überlebt hat.

Eiſen, wenn es nicht gebraucht wird; und das iſt die Schuld des Geſetzgebers, der ſein Volk nicht auch zu den Künſten des Friedens gezogen hat.

Funfzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

In dieſem Abſchnitt fährt der Philoſoph fort, zu zeigen: daß das Volk eines glücklichen Staats die Tugenden des Friedens beſitzen müſſe. Alsdann geht er aber auf die Mittel, wie das Volk zu dieſen zu ziehen ſey. Da er nun zur Abſicht hat, den Menſchen ſeines Staats gleich bey der Geburt zu dem Zweck des Staats zu ziehen; ſo wirft er die Frage auf: ob man zuerſt auf den Verſtand, oder zuerſt auf die Sitten wirken müſſe. Den Weg zur Auflöſung dieſer Frage bahnt er ſich mit der Bemerkung: daß das Daſeyn, die Entſtehung vieler Dinge nur Mittelzwecke habe, welche der Grund der Hervorbringung anderer Zwecke wären. So wären in der Natur die Seele und die Vernunft letzter Zweck des Menſchen; der Körper aber, und das, was in der Seele des Menſchen unvernünftig wäre, z. B. die Begierden, der erſte Zweck der Entſtehung, folglich nur Mittelzweck. Um alſo den letzten Zweck, die Vervollkommnerung der Vernunft, zu erreichen, müſſe man erſt auf dieſen Mittelzweck arbeiten.

Da der einzelne Bürger und der ganze Staat gleiche Zwecke haben ſollen, und da man nach eben dem Begriff einen Menſchen gut nennt, nach welchem man einen Staat ſo nennen darf; ſo iſt es klar, daß Beyde die Tugenden, welche in den Zeiten des Friedens geübt werden, beſitzen müſſen; denn der Friede iſt, wie ſchon oft geſagt worden iſt, der Zweck des Kriegs, und die Ruhe der Zweck der

Arbeit. Diejenigen Tugenden aber ſind zum Leben und zur Ruhe nützlich, welche ſo wohl bey der Arbeit als in der Muße brauchbar ſind. Denn es müſſen viel nothwendige Dinge vorhanden ſeyn, wenn man ein ruhiges, müßiges Leben führen will. Es muß alſo ein Staat viel weiſe Genügſamkeit haben, viel Muth, viel ausdauernde Tapferkeit; denn die Knechte haben, wie man im Sprichwort ſagt, keine Muße. Diejenigen aber, welche die Gefahren nicht mit Muth ausdauern können, die werden Knechte ihrer Feinde. Es iſt alſo für die Zeit der Thätigkeit Muth und Tapferkeit nöthig. Für die Zeit der Ruhe iſt die Philoſophie unentbehrlich; aber weiſe Genügſamkeit und Gerechtigkeit kann man weder in der arbeitſamen Anſtrengung der Thätigkeit, noch in der Ruhe entbehren. Ja, in der Ruhe und in dem Frieden braucht man dieſe am meiſten: denn der Krieg zwingt zur Gerechtigkeit und zur Genügſamkeit; aber der Genuß des Ueberfluſſes und die Unthätigkeit des Friedens machen gewaltthätig. Diejenigen alſo, von welchen man ſoll ſagen können, daß ſie das ſchönſte Leben führen, und daß ſie die Glückſeligkeit am beſten genießen, die müſſen die Genügſamſten und die Gerechteſten ſeyn, wie es die ſeyn mußten, welche in den von den Dichtern erfundenen Inſeln der Seligen wohnen. Denn je ruhiger ein Volk im Schooß des Ueberfluſſes lebt, deſto nöthiger ſind ihm Philoſophie, Genügſamkeit und Gerechtigkeit.

Es iſt alſo klar, daß eine Stadt, die glücklich und gut ſeyn ſoll, dieſe Tugenden beſitzen müſſe. Denn da es überhaupt ſchlecht iſt, wenn man gute Dinge nicht zu genießen weiß, ſo iſt es doppelt ſchändlich, wenn man mitten in der Ruhe und in dem Frieden zu einem ſolchen Genuß keine

Fähigkeit hat, nur wacker und brav im Krieg iſt, im Frieden aber ein Sclaven-Leben führt.

Alſo muß man die Tugend nicht nach der Weiſe der Lacedämonier treiben. Denn dieſe ſind nicht ſo wohl darin von Andern unterſchieden, daß ſie anders von dem höchſten und beſten Gut denken ſollten, als Andere; ſondern vielmehr darin, daß ſie glauben: dieſes höchſte Gut werde durch irgend eine Tugend erhalten. Da aber das höchſte Gut höher iſt als das, welches der Krieg geben kann; ſo iſt auch klar, daß der Genuß deſſelben höher als der Genuß der Tugenden iſt, und daß dieſe nur um jenes Genuſſes willen etwas werth ſind. 66) Allein, wie und durch welche Mittel man zu

---

66) Dieſe Stelle iſt wieder, wegen ihrer Kürze, dunkel: Sie lautet ſo: Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ οὐ ταύτῃ διαφέρουσι τῶν ἄλλων, τῷ μὴ νομίζειν ταὐτὰ τοῖς ἄλλοις μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ τῷ γενέσθαι ταῦτα μᾶλλον διά τινος ἀρετῆς. Ἐπεὶ δὲ μείζω τε ἀγαθὰ ἢ τὰ τοῦ πολέμου ταῦτα, καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τὴν τούτων, ἢ τῶν ἀρετῶν, καὶ ὅτι δι' αὐτήν, φανερὸν ἐκ τούτων. Zuerſt iſt es etwas undeutlich, ob A. unter τινος ἀρετῆς bloß die Kriegstugenden der Spartaner verſteht, oder ob er ihnen die Meinung zuſchreibt, daß jede Tugend an ſich glücklich mache. Wahrſcheinlich dachte er nur an die Kriegstugenden, denn er tadelte dieſes Volk vorher und abermahls im 4ten Abſchn. des 8ten Buchs, daß daſſelbe die Friedenstugenden nicht achte; doch mußte ich den allgemeinen Ausdruck beybehalten. Zum andern iſt unbeſtimmt, was durch νομίζειν ταὐτὰ τοῖς ἄλλοις μέγιστα τῶν ἀγαθῶν verſtanden wird. Soll das heißen: daß ſie eben das für das höchſte Gut halten, was Andere dafür halten; ſo kann A. ihnen nicht entgegen ſetzen, daß dieſes höchſte Gut mehr Genuß gebe als die Tugend, noch daß die Tugend um dieſes Genuſſes wegen da ſey, denn in dieſem Fall hätten ſie das auch zugeben müſſen und können. Er

dieſem Genuß gelangen müſſe, das muß nun noch erklärt werden.

Wir haben vorhin geſagt, daß, um zu dem höchſten Gut zu gelangen, die Natur, die Sitten, die Vernunft

---

will aber ſie tadeln, daß ſie durch die Uebung der Tugend allein ſchon des höchſten Gutes theilhaftig werden wollten. Sie können alſo, ſeiner Meinung nach, nicht eben das für höchſtes Gut halten, was Andere dafür halten; vielmehr kann, wie mich dünkt, des A. Meinung nur dahin gehen, daß ſie, wie die Andern, das höchſte Gut zum Zweck der Moral ſetzen, dieſes aber in irgend einer Tugend zu finden glauben. Ich habe deßwegen dieſe Stelle allgemein durch: über das höchſte Gut denken wie Andere, überſetzt. Zum dritten iſt nur aus dem länger Vorher-gehenden, nicht aus dem bloßen τινος ἀρετὴν abzuſehen, wie A. auf Ein Mahl auf die Vortheile des Kriegs kommt. Wollte man aber τινος bloß von Kriegstugenden verſtehen, ſo würde das allgemeine τῶν ἀρετῶν im Folgenden nicht zuſammen hängend ſcheinen. Zum vierten glaube ich, daß das ἐπεὶ als Anzeige des Vorderſatzes, das folgende καὶ als Anzeige des Hinterſatzes anzuſehen iſt, obgleich alsdann in dem Hinterſatz mehr iſt, als in dem Vorderſatz; und ich vermuthe beynahe, daß nach ἢ ausgefallen iſt: τούτων. Der Satz ſelbſt iſt aber ganz Ariſtoteliſch, wenn man ihn ganz allgemein nimmt. Endlich habe ich das καὶ ὅτι δι' αὐτὴν nicht überſetzt wie gewöhnlich. Man überſetzt nämlich δι' αὐτὴν hier überall: um ſeiner ſelbſt willen; allein dieſes folgt weder aus dem Nächſt-vorher-gehenden, noch aus irgend Etwas, das in dieſem Abſchnitt oder in der ganzen Politik geſagt worden wäre, ob der Satz gleich, auch ſo, ganz Ariſtoteliſch wäre. Ich glaube, man muß αἱ ἀρεταὶ aus dem Vorher-gehenden wiederhohlen, als wenn A. geſchrieben hätte: ὅτι αἱ ἀρεταὶ διὰ ταύτην τὴν ἀπόλαυσιν αἱρεταί, daß die Tugenden wegen dieſes Genuſſes zu üben wären.

voraus geſetzt werden müſſen. Auch iſt ſchon angegeben worden: wie dieſe drey Dinge beſchaffen ſeyn müſſen. Nun muß noch unterſucht werden: ob man in der Erziehung des Menſchen den Anfang mit der Angewöhnung gewiſſer Sit-

---

Daß auch dieſer Satz Ariſtoteliſch iſt, daran kann Niemand zweifeln; daß er die Meinung, die A. hier anführt, beſtreitet, iſt auch offenbar an ſich und der Lehre des A. gemäß: denn wenn die Tugenden bloß des höchſten Gutes wegen geübt werden, ſo ſind ſie ſelbſt nicht höchſter Zweck. Es folgt aber das aus dem Vorher-gehenden nach eben der Schlußfolge, deren ſich A. häufig, bey eben dieſer Materie, in der Ethik bedient; nämlich: Wenn das höchſte Gut höhere Seligkeiten giebt, als die Tugend, und wenn die Tugend Werkzeug zum höchſten Gut iſt; ſo iſt ſie bloß um des höchſten Gutes willen da, alſo ſelbſt nicht letzter Zweck.

Ich habe geglaubt, daß ich auf dieſe Weiſe meine Ueberſetzung rechtfertigen müßte. In der Hauptſache tadelt Plato die Spartaner beſſer, wenn er im erſten Buch über die Geſetze ihnen vorwirft, daß ſie im Grund nur Eine Tugend lehrten und übten, und alle andere darüber vernachläſſigten, und eben das tadelt A. auch in dem folgenden Buch. Aber hier ſcheint Ariſtoteles Grundſatz: daß die Tugend überhaupt nicht glücklich mache, ihn einen andern Weg geführt zu haben. Und da er einmahl weder Unſterblichkeit der menſchlichen Seele in ihrer Perſönlichkeit, noch wirkſamen Einfluß der Gottheit auf den Menſchen annahm; ſo mußte er überſehen, daß, obgleich Glückſeligkeit und Tugend zwey verſchiedene Begriffe angeben, doch beyde unzertrennlich ſind: denn wer den Menſchen mit ſeinen Wünſchen, Hoffnungen, Kräften, bloß in dem Kreis des Erdenlebens betrachtet, der muß erſt, wie die Stoiker, den Menſchen aus dem Menſchen heraus demonſtriren, ehe er da dieſen unzertrennlichen Zuſammenhang der Glückſeligkeit und der Tugend finden kann.

machen ſoll, oder mit der Aufklärung der Vernunft;
beyde, Sitten und Vernunft, müſſen vollkommen
Guten zuſammen ſtimmen, indem es ſehr möglich iſt,
die Vernunft von den richtigen Grundſätzen abweiche
die Sitten zugleich eben den Weg führen.

So viel iſt klar, daß in mehrern Dingen die Entſtehung
elben das Erſte und der Anfang von Allem, der Zweck
r Entſtehung aber wieder Anfang und erſter Schritt zu
rn Zwecken iſt. Vernunft nun und Verſtand ſind in
Menſchen der Zweck der Natur. Auf dieſen Zweck
alſo die Entſtehung des Menſchen und die Angewöh-
g ſeiner Sitten gerichtet werden. Ferner, ſo wie Leib
Seele zwey verſchiedene Dinge ſind: ſo hat auch die
e zwey Theile. Einer dieſer Theile hat Vernunft, der
re hat keine. Jeder dieſer beyden Theile hat wieder
eignes Vermögen: der eine das Begehrungsvermögen;
ndere das Vermögen, zu denken. So wie aber nun
örper des Menſchen früher da iſt, als ſeine Seele: ſo
ch der vernunftloſe Theil der Seele vor dem vernünf-
da. Das iſt daher leicht einzuſehen, weil der Zorn,
Wille, die Begierde ſchon in dem Kind ſich äußern,
es auf die Welt kommt, aber Vernunft und Denkkraft
nen erſt mit der Zeit. Alſo muß man auch für den
er eher ſorgen als für die Seele, nachher für die Be-
en; und zwar für die Begierden um der Vernunft
n, und für den Leib um der Seele willen. [67]

) Dieſes ganze Raiſonnement ſezt den Fall voraus, den A.
allein im Auge hatte, nämlich wenn die Erziehung mit der
Natur gleichen Schritt gehen kann. Es iſt kein Wunder, daß
der Philoſoph in dieſer Vorausſezung in das Idealiſiren fällt.

Sechzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſer Abſchnitt giebt die Zeit an, in welcher man die Ehen erlauben ſoll, und beſtimmt: welche Perſonen man zuſammen heyrathen laſſen ſoll. Ferner handelt der Philoſoph von der Ausſetzung und Ernährung der Kinder, und von dem Verbot des Ehebruchs.

Da nun alſo der Geſetzgeber zuerſt dafür ſorgen ſoll, daß die Leibesbeſchaffenheit der Bürger ſo gut ſey als möglich iſt, ſo muß er auch gleich anfangs für die Ehen ſorgen,

---

Große und kleine Philoſophen haben ſchon Vieles über die Erziehung der Kinder geſchrieben, und manches Gute darüber geſagt: wie man den Körper behandeln ſoll, ehe die Begierden rege werden; die Begierden, ehe die Vernunft ſich entwickelt; und wie man allen dreyen in ihrer Entwickelung die beſten Falten geben ſoll. Das war genug für den Erzieher; aber die Schwierigkeit, die der Geſetzgeber zu überſteigen hat, liegt nicht da, ſondern da, wo gefragt wird: wie man bey Erwachſenen die falſchen Falten der ſchon entwickelten Begierden und der ſchon entwickelten Vernunft in ihre beſſere Lage bringen ſoll. Unſtreitig iſt von den Philoſophen, welche ſich den leichtern Weg gewählt haben, viel im Einzelnen gewonnen worden; aber von einem politiſchen Philoſophen wie A. hätte man erwarten ſollen, daß er nicht mit einer Geſetzgebung für die Kinder in den Windeln, oder ſogar für noch unempfangene Kinder hätte anfangen ſollen. Plato iſt in ſeiner Republik viel conſequenter, wenn er, ehe er ſeine Bürger zu beſſern anfängt, die ſchlechten heraus treibt. L. VI. p. 501 Ed. Serr. Denn man muß erſt das Gute erkennen, und gut erziehen wollen, ehe man gut erziehen kann. Von den Mitteln, welche A. vorſchlägt, dieſer Einwendung zu begegnen, wird in dem 8ten Buch noch Einiges vorkommen.

und beſtimmen: in welchem Alter und zwiſchen welchen Perſonen ſie zu geſtatten ſind. Er muß Rückſicht nehmen auf das Alter derer, welche ſich heurathen wollen, damit ſie in ihrem Verhältniß zuſammen älter werden und ihre Kräfte mit einander überein ſtimmen, auf daß nicht ein Mann, der noch im Stand wäre, Kinder zu zeugen, mit einer Frau, die nicht mehr gebären kann, zuſammen lebe, oder umgekehrt; denn wo dieſes Verhältniß nicht beobachtet wird, da entſteht Verdruß und Widerwille unter ihnen.

Ferner muß auf die Nachfolge der Kinder geſehen werden, daß ſie nicht noch zu jung ſeyen gegen die Aeltern; denn wo das der Fall iſt, da können die Kinder den Aeltern ihre Wohlthaten nicht vergelten, noch können dieſe jenen mehr viel Unterſtützung geben. Aber ſie müſſen auch in ihrem Alter einander nicht zu nahe kommen, denn daraus folgt manches Uebel, indem die Achtung ſehr geſchwächt wird, wenn die Kinder ihre Aeltern für beynahe gleichjährig halten können. Auch in Anſehung der Vermögensverwaltung geht es unter ſolchen Verhältniſſen nicht leicht ab ohne Verdruß.

Ferner, um wieder auf den Grundſatz: daß der Geſetzgeber für die Leibesbeſchaffenheit ſeiner Bürger Sorge tragen müſſe, damit ihre körperlichen Kräfte werden, was ſie ſeiner Abſicht nach ſeyn ſollen, zurück zu kommen; ſo halte ich dafür, daß, um dieſen Endzweck zu erhalten, nur eine einzige Vorſicht nöthig ſey. Denn da das Alter, in welchem die Fortpflanzung möglich iſt, im Durchſchnitt genommen, ſeine angewieſenen Grenzen hat, nämlich in den Männern bis zum ſiebzigſten, in den Weibern bis zum funfzigſten Jahr; ſo muß gleich in dem Anfang einer

Verheurathung auf dieſe Grenze Rückſicht genommen werden.

Aus einer Ehe zwiſchen ſehr jungen Perſonen darf man keine gute Kinderart hoffen; denn in allen Geſchöpfen ſind die Geburten der Allzu-Jungen unvollkommen. Sie bringen meiſt weibliche Junge hervor, von geringem Wuchs, und eben das muß alſo auch unter den Menſchen Statt finden. Auch ſieht man unter allen Völkern, wo die jungen Leute zu früh heurathen dürfen, daß ſie kleine und unvollkommene Körper haben. Selbſt die Geburt wird den jungen Weibern ſchon ſchwerer, ſo daß viele dadurch verdorben werden. Es hat deßwegen auch das Orakel den Trözeniern geantwortet, daß nicht ihre frühe Ernte, ſondern ihre frühen Heurathen ſo viel Menſchen bey ihnen zu Grunde richteten. Auch in Rückſicht auf die Lebensweisheit iſt es nöthig, daß man die Leute ſpäter verheurathe: denn junge Mädchen pflegen, wenn ſie zu früh mit dem andern Geſchlecht leben, wollüſtiger zu werden, und die jungen Knaben werden an ihrem Wachsthum gehindert, wenn ſie ſich ehelichen, ſo lange ihre Zeugungskräfte noch im Wachſen ſind; denn auch dieſen iſt eine gewiſſe Zeit, in welcher ſie ihre Vollſtändigkeit erhalten ſollen, vorgeſchrieben, und wenn dieſe erreicht iſt, nehmen ſie nicht mehr zu. Dieſemnach dürfen die Mädchen nicht vor dem achtzehnten, die Jünglinge aber erſt um das ſieben und dreyßigſte Jahr herum verheurathet werden; denn in dieſen Jahren werden beyde, vollkommen ausgewachſen, ſich zuſammen ſchicken, und die Zeit der Fortpflanzung wird in beyden zugleich aufhören. Auch werden alsdann die Kinder gerade zu der Zeit an die Stelle der Aeltern treten können, wenn ſie ſelbſt, voraus geſetzt, daß ſie gleich in den erſten Jahren der Ehe auf die Welt gekommen ſind, ihr rechtes volles Alter erhalten haben, die Aeltern aber ſchon im Abgang ſind, nämlich um das ſiebzigſte Jahr herum. 65)

Das wäre es alſo, was wir von der Zeit des Alters der in die Ehe Tretenden zu ſagen hatten. Nun müſſen wir noch in Anſehung der Jahrszeit bemerken, daß es gut ſey, wenn, wie es nun meiſt zu geſchehen pflegt, die Ehen in dem Winter geſchloſſen werden. In Anſehung der Fruchtbarkeit der Ehen muß man beobachten, was die Aerzte und die Phyſiker zu ſagen pflegen. Jene beſtimmen genau genug, in welchem Lebensjahr der Körper zur Ehe tauglich ſey; die Phyſiker beobachten ebenfalls die Witterung, und halten die Zeiten, wenn der Nordwind bläſt, für tauglicher zu dieſer Abſicht, als bey dem Südwind. Welche Leibesbeſchaffenheit der Aeltern aber für die Kinder die beſte ſey, davon wird am ſchicklichſten da, wo von der Kin-

---

65) Dieſer ganze Abſchnitt enthält allerdings ſehr viele Pedanterien, welche Bezug auf die phyſiſchen Schriften des Philoſophen und die in denſelben geäußerten Grundſätze haben, auf welche ich mich aber, um nicht auch in Pedanterien zu fallen, nicht einlaſſe. Das aber, was hier von dem zum Heurathen geſchickten Alter geſagt wird, halte ich nicht für pedantiſch. Und wenn man die körperliche Beſchaffenheit der Menſchen aus dem höchſten und dem Mittelſtand anſieht, ſo wird man dem A. in dem, was er hier ſagt, ſeinen Beyfall nicht ganz verſagen können, alſo gewiß es nicht gut finden, daß die großen Familien, damit ja ihr Nahme nicht untergehe, ihre Söhne, wenn ſie kaum mannbar ſind, verheurathen, und daß auch, in Rückſicht auf das Volk, die meiſten Regierungen die Geſetze, welche in dem Mittelalter über dieſen Punct gegeben worden ſind, ſo ſehr vernachläſſigen.

derzucht gehandelt wird, zu reden ſeyn. Inzwiſchen wollen wir auch nun Etwas davon angeben.

Zu dem gemeinen guten bürgerlichen Leben und zu einer guten Geſundheit, oder zum Kinder-zeugen, iſt weder eine Athleten-Conſtitution, noch eine ſchwächliche, zerrüttete Geſundheit, die immer mit Arzeneymitteln ſich aufhelfen muß, tauglich, ſondern eine mittelmäßig-ſtarke Conſtitution iſt hinlänglich. Der Körper muß an derbe, aber nicht an gewaltſame und mühſelige Arbeit gewöhnt ſeyn; und zwar nicht zu einer einzigen Art von Arbeiten, wie die Athleten, ſondern zu ſolchen, welche die Freygebornen zu treiben pflegen. Und dieſes gilt von den Weibern wie von den Männern; denn auch die Schwangern müſſen für ihren Körper ſorgen, und ihn weder in Trägheit ruhen laſſen, noch mit zu leichten und weichen Speiſen unterhalten. Dieſes kann ein Geſetzgeber auch leicht von ihnen erhalten, wenn er ihnen etwa täglich eine kleine Reiſe zum Dienſt eines Gottes, der den Geburten vorſteht, anbefiehlt. Ihr Geiſt aber muß hingegen ruhiger und ſtiller gehalten werden; denn es ſcheint, daß die Kinder eben ſo Etwas von den Müttern an ſich ziehen, wie die Pflanzen aus der Erde.

In Anſehung der Ausſetzung und der Annahme der Kinder muß das Geſetz befehlen, daß kein krüppelhaftes Kind angenommen werden dürfe. Aber in Rückſicht auf die Anzahl der Kinder muß, wenn die angenommenen Gebräuche und Gewohnheiten der Leute es nicht verſtatten, 69)

---

69) ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθνῶν κωλύῃ. Ob ἐθνῶν, Ordnung der Völker, oder ἐθῶν, Ordnung der Gewohnheiten, zu leſen ſey, wird gezweifelt. Der Unterſchied iſt unbe-

kein ſchon wirklich gebornes Kind ausgeſetzt werden, ſondern man muß alsdann nur der Zeugung ſelbſt gewiſſe Schranken ſetzen: und wenn es deſſen ungeachtet doch unter Eheleuten vorfiele, daß eine Frau, die ſchon die geſetzmäßige Zahl der Kinder hat, ſchwanger würde; dann muß man die Frucht, ehe ſie Empfindung und Leben hat, von ihr abtreiben laſſen, denn nach dem Leben und dem Gefühl der

---

deutend. Τάξις. die Ordnung, enthält ſchon den Begriff der Gebräuche, und ſezt Völker oder Menſchen voraus. Mir ſcheint die ganze Stelle von einer andern Seite etwas fehlerhaft, und Conring vermuthet wohl hier nicht mit Unrecht eine Lücke, weil das folgende γὰρ in der That hier nicht zuſammenhängend iſt. Vielleicht würde ſtatt καλῶς beſſer καλὴ ᾖ zu leſen ſeyn, und dann hinge Alles gut zuſammen. A. würde dann ſagen: wegen der Menge der Kinder wird man nicht nöthig haben, überflüſſige Kinder auszuſetzen; ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθῶν καλὴ ᾖ. wenn die Ordnung der Gewohnheiten in dem Staat gut iſt, denn alsdann wird man ſchon der Zeit der Zeugung ſelbſt Schranken geſezt haben. Uebrigens iſt auch dieſer Gedanke, und das, was A. ſogleich ferner noch hinzu fügt, wieder ein Beweis von der [illegible]rte, mit welcher die Alten die Natur in die Bande der bürgerlichen Geſellſchaft einzwangen, um deren willen ſie immer den Menſchen zu vergeſſen ſchienen. Dieſe Bemerkung macht es, dünkt mich, begreiflich, woher es kommt, daß man in der Geſchichte der Griechen und auch wohl der Römer ſo häufig neben ſo manchen übermenſchlichen Thaten auch wieder ſo gar viel unmenſchliche Unthaten antrifft; denn wer über die Menſchheit ſich erheben will, erhebt ſich oft gegen die Menſchheit. Es giebt nicht nur einen poetiſchen und redneriſchen, ſondern auch einen politiſchen, moraliſchen, metaphyſiſchen und religiöſen Schwulſt, und der wird überall Glanz geben, und Farben ſpielen, und überall hohl ſeyn.

Frucht wird allein beſtimmt, was gegen ſie dem Recht und dem Gewiſſen nach erlaubt iſt. 70)

Wenn nun die Zeit beſtimmt iſt, zu welcher Mann und Weib ſich verehelichen dürfen, dann muß auch noch beſtimmt werden: wie lange ſie Kinder mit einander zeugen dürfen; denn die Kinder der Alten ſind, ſo wie die Kinder der zu jungen Leute, an Leib und Seele unvollkommen und immer ſchwächlich. Das zu der Fortpflanzung taugliche Alter muß alſo bis auf die Zeit beſchränkt werden, in welcher der Verſtand ſeine höchſte Stufe erreicht hat; das iſt etwa in dem funfzigſten Jahr, wie die Dichter, welche die Stufenjahre von ſieben zu ſieben angegeben haben, zu ſagen pflegen. Bis zu dem vierten oder fünften Jahr nach dieſem Ziel muß demnach die Zeugung der öffentlich anzuerkennenden Kinder verſtattet werden; 71) nach die-

---

70) Dieſe Ariſtoteliſche Caſuiſterey hätte man vielleicht nicht vermuthet. Sie gründet ſich auf die den Alten, ſonderlich den Stoikern, gemeine Meinung: daß ein Embryo, ehe er belebt iſt, nur für einen Theil der Eingeweide der Mutter zu achten wäre. Daß aber dem Philoſophen, der doch ſelbſt mehr als halb Arzt und Pharmaceutiker war, nicht einfiel: ob eine ſolche gewaltſame, wenigſtens unnatürliche, Abtreibung der Frucht nicht der Mutter ſchaden könnte; wundert mich noch mehr. Auch ſehe ich nicht ein, warum er von Entladung der Familien durch Einkindſchaftung und Verſendung der Colonien Nichts hat ſagen wollen. Dieſes waren die menſchlichen Mittel, welche Plato vorſchlägt, um ſeine Bürgerzahl in Schranken zu halten.

71) τῆς εἰς τὸ φανερὸν γεννήσεως. Mich dünkt, A. will damit eben das ſagen, was ich ihn in der Ueberſetzung ſagen laſſe. Da er aber nicht angiebt, was mit den Kindern zu machen ſey, welche entweder nach dem Ziel, das er vorſchreibt, gezeugt wer-

ſer Zeit aber kann, nur der Geſundheit oder anderer Urſachen wegen, das Zuſammen-leben der Ehegatten geduldet werden.

Der Beyſchlaf eines Mannes, der noch in der Ehe ſteht, mit einer andern Frau als der ſeinigen, oder einer verehelichten Frau mit einem andern Mann, als dem ihrigen, ſoll nicht für gut gehalten werden; und läßt Einer während der Zeit, in welcher er mit ſeiner Frau noch Kinder zeugen darf, ſo etwas ſich zu Schulden kommen, ſo ſoll er mit einer dem Verbrechen gemäßen Schandſtrafe belegt werden.

Siebzehnter Abſchnitt.

Inhalt.

Von der Nahrung und der Erziehung der Kinder bis in das ſiebente Jahr.

Wenn nun die Kinder geboren ſind, ſo muß der Geſetzgeber denken, daß es zur Stärkung des Körpers ſehr wichtig iſt, was für eine Nahrung den Kindern gegeben wird. Wenn man auf die Thiere und auf die Gewohnheiten derjenigen Völker Acht giebt, welche ſich's angelegen ſeyn laſſen, die Kinder zu den Kriegsdienſten tauglich zu machen; ſo wird man finden, daß eine hinlängliche Nahrung

den, oder welche, nach ſeiner Caſuiſterey, nicht abgeführt werden dürfen; ſo ſcheint es, daß er ſie nur nicht öffentlich für Bürgerskinder wollte anerkennen laſſen, ſondern daß er ſie etwa unter die Tagelöhner und Landbauer und Leibeignen verſetzt haben wollte.

an Milch dem Körper am beſten bekomme, und daß die Kinder des Weins ſich ganz enthalten müſſen, wegen der Krankheiten, die er verurſacht. Eben ſo iſt es auch nöthig, den Kindern, ſo weit es ihre Jahre verſtatten, hinlängliche Bewegung zu verſchaffen. Zu dieſem Endzweck braucht man bey einigen Völkern gewiſſe Maſchinen, in welchen die Kinder, ohne Gefahr, daß ſie ihre ſchwachen Glieder beſchädigen, ſich bewegen können, und in welchen der Körper unverrückt erhalten wird.

Sehr gut iſt es auch, früh die Kinder an die Kälte zu gewöhnen, denn dieſes macht ſie nicht allein geſunder, ſondern auch zu dem Kriegsdienſt geſchickter. Es pflegen deßwegen einige der barbariſchen Völker die Kinder in kalte Flüſſe einzutauchen. Andere, wie zum Beyſpiel die alten Celten, kleideten ſie nur in kurze Kleider. Denn Alles, was man durch die Gewohnheit lernt, muß man mit dem früheſten nach und nach anzugewöhnen ſuchen, und die Kinder werden, wegen ihrer natürlichen Wärme, auch leichter in früher Kindheit zur Kälte gewöhnt. Dieſes wäre alſo ungefähr, was man ganz im Anfang bey den Kindern zu beobachten hat.

Bis in das fünfte Jahr, als bis wohin man die Kinder weder mit Vortheil Etwas lehren, noch ihnen irgend eine harte Arbeit auflegen kann, ohne ihrem Wachsthum Schaden zu thun, muß man nur dahin ſehen, daß ſie Bewegung genug bekommen, um nicht träge zu werden. Dieſer Bewegung halben muß man, neben andern Mitteln, auch allerley Spiele bey ihnen anwenden. Dieſe Spiele aber müſſen ſo eingerichtet werden, daß ſie ſchicklich ſind für Freygeborne, nicht zu viel Anſtrengung erfordern, und auch nicht erſchlaffen. Auch müſſen die Aufſeher auf die

Erziehung Acht haben, was für Mährchen man den Kindern erzählt, überhaupt, was mit ihnen geſprochen wird; denn alles das, was ſchon in dem Alter mit den Kindern getrieben wird, muß Vorbereitung für die künftige Beſchäftigung derſelben ſeyn. So müſſen alſo die Spiele größten Theils Nachahmungen der ernſtern Arbeiten künftiger Zeiten ſeyn. Das Geſchrey und der laute Lärmen ſollten den Kindern durch die Geſetze nicht verboten werden; denn das macht ſie wachſen, es iſt eine Art von Leibesübung. Das Zurückhalten des Athems giebt denen, die eine ſchwere Arbeit thun, Kraft, und ſo iſt es auch mit den Kindern, wenn ſie ihre Stimme anſtrengen. Für alles das und für dergleichen Dinge müſſen alſo die Aufſeher auf die Erziehung Sorge tragen: ſo wie auch dafür, daß die Kinder ſo wenig, als möglich iſt, mit den Knechten Gemeinſchaft und Umgang haben; denn in dem Alter und bis zum ſiebenten Jahr müſſen ſie zu Hauſe erzogen werden. In der Zeit muß man alſo ſorgen, daß ſie, ſo klein ſie auch noch ſind, weder die Reden der Sclaven hören noch ihre Lebensart ſehen. Und ſo wie aus der Stadt ſelbſt der Geſetzgeber überhaupt alles faule und ſchändliche Geſchwätz verbannen muß, weil aus dem Schlecht-reden meiſt das Schlecht-handeln folgt: ſo muß er ſonderlich die Jugend bewahren, daß ſie ſelbſt dergleichen Dinge weder rede noch höre. Wenn ſich auch in dem Alter ein Freygeborner, der noch nicht Zutritt zu den gemeinen Mahlen hat, in Worten oder Werken Etwas, das gegen das Geſetz iſt, erlaubt; ſo muß er mit Schandſtrafen, auch wohl mit Schlägen, gezüchtigt werden. Und thut das Einer der Erwachſenen, ſo muß er, weil er handelt wie ein Sclave, auch mit Sclaven-Schande belegt werden.

Da das Reden von häßlichen Dingen verboten iſt; ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß auch das Anſchauen häßlicher Gemählde und der Vorſtellung ſchändlicher Fabeln nicht erlaubt ſeyn darf. Der Geſetzgeber muß alſo alle Bilder und Gemählde, die ſolche Sachen ſinnlich darſtellen, verbieten, ausgenommen, was die Darſtellung ſolcher Götter betrifft, über welche die Geſetze ſelbſt zu ſpotten erlauben; denn dieſen mögen wohl die Erwachſenen für ſich, ihre Kinder und Weiber, einen Gottesdienſt leiſten, [72]) die Jüngern aber dürfen weder die Satyr-Stücke, [73]) noch die Comödien beſuchen, bis ſie zu dem Alter kommen, in welchem ſie bey den Gelagen und den Weintrinkern ſitzen dürfen. Bis dahin aber muß die Zucht ſie vor allem Nachtheil, welchen ſie daher haben könnten, bewahren.

So viel haben wir für jetzt kürzlich von dieſen Dingen ſagen wollen. Im Folgenden aber muß weiter unterſucht werden: ob überhaupt dergleichen Dinge nicht zu dulden ſind, oder, wenn irgend daran zu zweifeln iſt, auf welche Art ſie [illegible] geduldet werden ſollen. Für jetzt

---

72) A. zielt wohl auf die Silenen-Geſtalten und auf die Gebräuche bey den Bacchus-Feſten, den Feſten des Pan und dergleichen.

73) ἰάμβων. Da hier von Schauſpielen die Rede iſt; ſo ſpricht A. ohne Zweifel von den dramatiſirten Pasquillen, welche unter den Alten üblich waren, und die mir, ausgenommen die Materie, (denn dieſe war in den Jamben immer pasquillenartig, wenigſtens ſatiriſch,) viel Aehnliches mit unſern Bänkelſängern gehabt zu haben ſcheinen. A. gedenkt dieſer Jamben auch in ſeiner Dichtkunſt, im 4ten Abſchnitt, unter den Gedichten, welche ſchlechte Menſchenſitten darſtellen.

ßten wir aber doch auch dieſer Dinge wenigſtens ge-
nken; denn mir ſcheint, der Schauſpieler Theodorus
tte nicht Unrecht, daß er keinem ſchlechten Schauſpieler
laüben wollte, vor ihm aufzutreten, weil die Leute ſich ſo
cht an das, was ihnen im Anfang vorkommt, zu gewöh-
n pflegen. Wenigſtens bemerken wir eben das auch in
m Umgang der Menſchen und in dem thätigen Leben;
erall hängen wir uns am liebſten an das, was uns zu-
ſt vorkommt. Deßwegen muß alles Schlechte den Augen
r Jugend fremd bleiben, am meiſten das, was laſterhaft
acht und das Gemüth verdirbt.

Wie das fünfte Jahr vorbey iſt, müſſen die zwey übri-
n Jahre bis zum ſiebenten ſchon auf die Anfangsgründe
r Kenntniſſe verwendet werden, welche die Kinder in der
lge lernen ſollen; 74) denn es ſind zwey Epochen der
ziehung anzunehmen: vom ſiebenten Jahr an bis zum
nfang der Jünglingsjahre; und von da bis zum ein und
anzigſten. Diejenigen, welche immer die Epochen von
eben Jahren zu ſieben Jahren anſetzen, theilen die Zeiten
cht immer richtig ein. Man muß bey dieſen Eintheilun-
n bloß der Natur folgen, und alle Kunſt, alle Erziehung
arf nur Ergänzung der Natur ſeyn. 75)

---

74) Conring vermißt hier den Zuſammenhang. Mich dünkt aber, der Uebergang iſt höchſtens nur unvorbereitet; und daß A. vom ſiebenten und achten Jahr Nichts ſagte, iſt natürlich, weil er dieſe beyden Jahre zu der folgenden erſten Erziehungs-Epoche rechnet.

75) Auch hier ſoll, nach Conring, eine Lücke ſeyn, weil kein rechter Zuſammenhang wäre. Aber die Materie war ja am Ende.

Nun haben wir denn noch zu unterſuchen: ob überhaupt Geſetze über die Erziehung gegeben werden ſollen; nachher: ob die öffentliche oder die häusliche und Privat-Erziehung, wie ſie nun bey den meiſten Völkern eingeführt iſt, die beſte ſey; und endlich drittens: wie die Erziehung ſelbſt eingerichtet werden ſoll.

Achtes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Jnhalt.

Jn dieſem Abſchnitt wird gezeigt: daß es nothwendig ſey, über die Erziehung der Kinder Geſetze zu geben, und daß die Erziehung gemeinſchaftlich und öffentlich ſeyn müſſe.

Daran, daß der Geſetzgeber auch über die Kinderzucht wachen müſſe, ſollte Niemand zweifeln; denn wo das in einem Staat nicht geſchieht, da leidet die Staatsverfaſſung ſelbſt unter dieſer Vernachläſſigung, indem ja jede Art der Erziehung ſich nach jeder Staatsverfaſſung richten muß. Jede hat ihre eignen Sitten, und man muß gleich anfangs ſorgen, daß Alles, was jede Form in ihrem Stand und Weſen erhalten und ſie dauerhaft machen könne, unverrückt erhalten werde. Alſo: demokratiſche Sitten in der Demokratie, oligarchiſche in der Oligarchie. Immer aber bringen die beſten Sitten die beſte Staatsverfaſſung hervor. Und in allen Künſten und in allen Werken muß erſt eine Erziehung, eine Angewöhnung in dem, was zu dem Zweck derſelben nöthig iſt, voraus gehen; alſo auch offenbar in dem, was zur Ausübung der Tugend gehört.

– Da nun aber ferner jeder Staat einen einzigen Hauptzweck hat; ſo iſt auch gewiß nur Eine und die nämliche Erziehung bey allen künftigen Staatsbürgern anwendbar, und zwar muß dieſe in Gemeinſchaft beſorgt, nicht Jedem in ſeinem Haus überlaſſen werden, wie es jetzt geſchieht, da Jeder ſich bloß mit ſeinen eignen Kindern abgiebt, und jedes beſonders in beſondern Wiſſenſchaften, wie es ihn gut dünkt, unterrichtet. Alles, was in der Gemeinſchaft geſchehen ſoll, muß auch in Gemeinſchaft geübt werden, und nie muß Einer allein denken, daß er für ſich ein Bürger wäre, ſondern immer nur, daß Alle zuſammen Bürger des Staats ſind. Jeder iſt ja nur Theil des Staats, und nur um des Ganzen willen wird für jeden einzelnen Theil geſorgt. Hierin kann man mit Recht die Lacedämonier loben, denn ſie ſorgen am meiſten für ihre Jugend, und das zwar immer in Gemeinſchaft. Es iſt dieſemnach klar, daß die Geſetzgeber für die Erziehung ſorgen müſſen, und daß dieſe gemein und öffentlich ſeyn muß. 1)

---

1) Daß A. hier nicht, wie Quinctilian, der auch dieſe Frage unterſucht, von der wiſſenſchaftlichen, ſondern daß er von der ganzen Menſchen-Erziehung ſpricht, iſt klar. Auch iſt ſein Urtheil unwiderleglich, ſo bald man den Grundſatz: daß der Bürger ganz und ohne Ausnahme dem Staat angehöre, in ſeiner größten Ausdehnung annehmen will. Der Grundſatz ſelbſt iſt aber falſch. Die ganze Politik iſt eine Lehre der Kunſt, und die Kunſt muß, wie A. ſelbſt am Schluß des vorigen Buchs erkannt hat, nie mehr thun, als die Natur ergänzen, oder ihr nachahmen, und ſie, nach engern, der menſchlichen Empfänglichkeit angemeſſenern, Regeln der Schönheit verſchönern. Ich habe ſchon in den Anmerkungen zu dem dritten Buch von dieſer Sache geſprochen, und ich bin der Meinung: daß der Menſch

Zweyter Abſchnitt.

Inhalt.

er wird die Frage: was man die Kinder lehren und ſie lernen
laſſen ſoll, aufgeworfen.

n muß man aber auch wiſſen: was denn die rechte Er-
ng iſt und wie dieſe beſchaffen ſeyn ſoll; denn zu unſ-
Zeit iſt man über dieſe Frage ſehr uneinig, und bey
ern ſind nicht Alle darüber, was Jeder lernen ſoll,
her Meinung, weder in dem, was zur Ausübung der
end gehört, noch in dem, was zum glücklichſten, be-
Leben erforderlich iſt. Eben ſo wenig iſt es auch aus-
acht: ob man mehr auf den Verſtand als auf die Sit-
er Seele wirken ſoll. Und ſieht man auf die jetzt ge-
liche Erziehung; ſo wird Alles noch ungewiſſer, und

---

er bürgerlichen Geſellſchaft nie mehr aufzuopfern hat, als
was die Zuſammenhaltung des Ganzen und das glückliche Zu-
ammen-leben der Geſellſchaft fordert. In dieſer Einſchränkung
nd die Anſprüche der Geſetzgebung an den Bürger ſehr geringe,
nd fordern auf keine Weiſe eine gleichförmige Modellirung
ller Staatsglieder. Zur Menſchenkenntniß, und zur Philoſo-
hen-Kenntniß insbeſondere, iſt aber hier noch zu bemerken:
ie A. nun, da ſeine Grundſätze es ihm abzwingen, ohne
Bedenken eine Menge ſchöner Tugenden aller Art, und das
anze Verhältniß zwiſchen Aeltern und Kindern dem Staat
ufopfert, da er vorher, bey Beurtheilung der Platoniſchen
Republik, ſo gewiſſenhaft jede Tugend bedauerte, welche ihm
Plato's Syſtem wegzufallen ſchien.

ſchwer zu erkennen: ob man die Kinder bloß zu dem, was das gemeine Leben erfordert; oder ob man ſie zugleich zu der Tugend erziehen; oder endlich: ob man ſie auch ſolche Dinge lehren ſoll, welche ſie nicht nothwendig brauchen. Alles das hat ſeine Vertheidiger gefunden. Ja, ſelbſt über das, was die Erziehung zu der Tugend betrifft, iſt man noch im Zweifel: denn Alle haben von dem, was die Tugend iſt, nicht einerley Begriff; alſo iſt es auch natürlich, daß man über die Mittel ſtreitet, wie man zu der Tugend gelangen ſoll.

Darüber zwar kann nun kein Zweifel Statt finden, daß man die Kinder zu dem erziehen ſoll, was ſie nothwendig wiſſen und brauchen müſſen. Und auch das iſt klar, daß, da die Arbeiten der Knechte und der Freyen ſo verſchieden ſind, ſie nicht Alles, was zu den nothwendigen Lebensbedürfniſſen gehört, lernen müſſen, ſondern nur das, was ſie treiben können, ohne handwerksmäßig zu arbeiten. Diejenigen Arbeiten aber, und alle die Künſte und die Wiſſenſchaften ſind für handwerksmäßig zu achten, welche den Leib, oder die Seele, oder den Verſtand eines Freygebornen untüchtig zu den Werken und den Geſchäften der Tugend machen. Deßwegen nennen wir alle die Arbeiten, welche den Körper verderben und verſtellen, Handwerks- und Tagelöhner-Arbeiten; denn ſie würdigen den Geiſt herab und laſſen ihm keine Muße für ſein eignes Werk.

Die ſo genannten freyen Künſte und Wiſſenſchaften kann jedoch ein Freygeborner allerdings auch bis auf einen gewiſſen Grad erlernen und üben. Aber ihnen nachzuhängen, bis man ſie zum höchſten Grad der Vollkommenheit gebracht hat, das bringt ſicher auch den Nachtheil mit ſich, den wir eben angegeben haben. Und dann iſt auch darin ein großer Unterſchied, in welcher Abſicht Etwas geſchieht oder gelernt wird: denn zu ſeinem eignen Gebrauch, oder für ſeine Freunde, oder zu einem Zweck, welcher der Tugend gemäß iſt, ſo Etwas zu thun, das ſchadet der Würde des freygebornen Menſchen nicht; aber dergleichen Geſchäfte für andere Leute zu treiben, das iſt meiſt tagelöhner- und ſclavenmäßig. Und ſo iſt es demnach, wie geſagt, zweifelhaft: was man von den Künſten und Wiſſenſchaften, die nun mit der Jugend getrieben werden, halten ſoll.

Dritter Abſchnitt.

Inhalt.

Hier werden vier Dinge angegeben, welche mit der Jugend getrieben zu werden pflegen; nämlich: die Grammatik, Gymnaſtik, Muſik und Zeichenkunſt: und dann wird ſonderlich in Anſehung der Muſik gezeigt: daß auch die Alten ſchon ſie zu der Erziehung forderten, weil ſie eine ſchickliche Beſchäftigung in der Muße gebe; und auf dieſen Zweck müſſe man vornehmlich ſehen.

Es ſind ungefähr vier ſolche Künſte und Wiſſenſchaften, in welchen man nun die Jugend zu unterweiſen pflegt: die Grammatik, die Gymnaſtik, die Muſik, und bey Einigen noch die Zeichenkunſt. Daß die Sprachkunſt und die Zeichenkunſt zu dem Leben ſehr nützlich und brauchbar ſind, und daß die Gymnaſtik viel zur Tapferkeit beyträgt, das iſt wohl nicht zu läugnen. In Anſehung der Muſik könnte man jedoch zweifeln; denn jetzt braucht man dieſe gewöhnlich bloß zum Vergnügen, vordem aber wurde ſie deßwegen zu einer guten Erziehung für nöthig angeſehen, weil die Natur des Menſchen, wie ſchon öfter bemerkt worden iſt, nicht allein eine ſchöne Beſchäftigung ſucht, ſondern auch eine anſtändige Unterhaltung in der Zeit der Muße, denn auf die Seele muß, damit wir es noch ein Mahl ſagen, ſich Alles beziehen. Weil nun beydes, Arbeit und Muße, nöthig iſt, man aber dieſe immer jener vorzieht; ſo muß man auch ſehen, was man denn in der Muße machen will.

Das Spiel kann zu dieſer Abſicht nicht gewählt werden, denn ſonſt würde das Spiel der Zweck des Lebens ſeyn. Wenn aber das nun nicht ſo ſeyn kann: ſo iſt das Spiel vielmehr in der Arbeit ſelbſt, nicht in der Muße, brauchbar; denn bey der Arbeit iſt die Abſpannung der Ruhe nöthig, und das Spiel iſt eben dazu gegeben, um die angeſtrengten Kräfte abzuſpannen. Keine Arbeit iſt ohne dieſe Anſtrengung möglich; deßwegen muß man durch das Spiel, wenn es die Zeit erlaubt, ſich eine Erhohlung, wie etwa eine Arzeney, verſchaffen. Und ſelbſt die Gemüthsbewegung, welche das Spiel giebt, iſt eine Abſpannung und eine angenehme Ruhe. 2) Aber die Muße hat ſchon gewiſſer Maßen in ſich ſelbſt eine Art von Wolluſt, von

---

2) Dieſe Bemerkung des Ariſtoteles ſcheint mir ſehr fein und ſehr richtig, und ſie kann die Rigoriſten, welche alles Spiel als eine unwürdige Unterhaltung anſehen, mit ſo vielen Männern von Geiſt und Sinn, welche das Spiel entweder lieben oder treiben, ſehr wohl vereinigen. Der Philoſoph kommt noch ein Mahl auf dieſe Materie, und unterſcheidet da noch feiner und ſcharfſinniger den Mißbrauch des Spiels, den er darin findet, wenn man Genuß in dem Spiel ſucht; und den Gebrauch deſſelben, den er bloß in die Erhohlung der durch viel Anſtrengung erſchlafften Kräfte ſezt.

ückſeligkeit, von Genuß eines ſeligen Lebens. Und die-
empfinden diejenigen nicht, welche Mühe und Arbeit
ben, ſondern die, welche in dieſer Muße leben; denn
Arbeitende iſt geſpannt auf Einen Zweck, und was er
angen will, das fehlt ihm noch. Die Glückſeligkeit iſt
er ein Zweck, in welchem wir, wie Alle eingeſtehen, ohne
ühe und Kummer, im Genuß der reinſten Freude leben.

Die Freude, die dieſer Zweck uns giebt, erſcheint je-
h nicht Allen in einerley Geſtalt, ſondern Jeder ſieht ſie
ders, je nach ſeiner Anſicht und ſeinem Character. Der
ſte ſieht die beſte, und nur im Schönen.

Es iſt alſo klar, daß wir Manches lernen müſſen, um
unſrer Muße daran zu zehren, und daß das, was wir
ſes Genuſſes halben lernen, um der Sache ſelbſt willen
rnt wird; da hingegen das, was wir nicht der Muße,
dern der Arbeit wegen lernen, nicht um ſeiner ſelbſt
en, ſondern aus Zwang und um etwas Anderes da-
ch zu erwerben, gelernt wird. Deßwegen haben diejeni-
, welche anfangs die Muſik zu einer guten Erziehung
rderten, ſie nicht als nothwendiges Mittel zu einem
ern Zweck angeſehen; denn ſie iſt dazu gar nicht geeignet.
h iſt ſie zu Nichts, das außer dem Genuß ihrer ſelbſt
, nützlich. Sie iſt nicht, wie die Sprach- und Schreibe-
ſt, welche zu Geldgeſchäften, oder zur Haushaltung,
zu den Wiſſenſchaften, oder zu bürgerlichen Geſchäf-
nöthig ſind; auch nicht wie die Zeichenkunſt, welche man
nützlich hält, um die Werke der Künſtler beſſer zu be-
eilen; noch wie die Gymnaſtik, die dem Körper Geſund-
und Kräfte giebt: denn Nichts von dem Allen können wir
der Muſik erwarten! Es bleibt Alſo Nichts übrig, was
von ihr erwarten könnte, als Unterhaltung in der Muße.

Und dazu ſcheint man ſie auch zu gebrauchen, denn man pflegt ſie zu der Unterhaltung der Freygebornen zu zählen. Deßwegen ſagt Homer:

> Zu dem fröhlichen Mahl muß man den Sänger berufen.

Ferner ſagt er, nachdem er einige Leute genannt hat:

> Und ſie riefen die Sänger, mit Liedern ſich zu erfreuen.

An einem andern Ort ſagt Ulyß, das wäre die ſchönſte Unterhaltung fröhlicher Menſchen:

> Wenn bey dem feſtlichen Mahl in langen Reihen ſie ſitzen,
> Horchend dem Liede des Sängers. [3]

Es gehört alſo die Muſik zu der Erziehung weder als eine Vortheil bringende, noch als eine nöthige, ſondern als eine ſolche Kunſt, welche Freygebornen anſtändig iſt und zu ihrer Zierde gereicht. Ob ſie aber nur in Einer Art der Muſik, oder in mehrern, und in welchen, und wie ſie in ihnen zu unterrichten ſind; das ſoll nachher unterſucht werden. Nun haben wir zu dieſem Allen uns nur den Weg bahnen wollen, indem wir zeigten, daß auch die Alten ſchon [4] auf das, was zu der Erziehung erforderlich iſt, aufmerkſam waren; denn das beweiſt die Muſik. 5)

---

[3] Wo die beyden erſten Verſe des Homer, die A. angeführt hat, ſtehen ſollen, habe ich nicht gefunden. Auch haben die ältern Commentatoren ſie vergeblich geſucht. Der letztere ſteht in der Odyſſee, und iſt der ſiebente im neunten Buch. Vielleicht iſt der Vers:

> ἡ δαίτῃ συνήορός ἐστι θαλείῃ.

B. VIII. V. 99, und der 43ſte u. ſ. w. eben dieſes Buchs gemeint.

[4] Conring findet hier eine Lücke. Die Stelle lautet ſo: ὅτι καὶ παρὰ τῶν ἀρχαίων ἔχομέν τινα μαρτυρίαν . . . ἐκ τῶν καταβεβλημένων παιδευμάτων. Die Lücke ſoll da ſeyn, wo ich ſie hier angebe. Allein wenn man das κατα-

Ferner müſſen auch die Kinder in den nützlichen Dingen unterrichtet werden, nicht bloß um des Vortheils willen: zum Beyſpiel in der Sprach- und Schreibekunſt auch deßwegen, weil dieſe Künſte zu andern Künſten und Wiſſenſchaften unentbehrlich ſind; 6) ſo auch in der Zeichenkunſt, nicht, um ſich, wenn ſie Gemählde kaufen oder damit handeln wollen, rathen und vor Nachtheil hüten zu können, ſondern auch, weil ſie durch dieſe Kunſt einen ſichern Blick erhalten, das Schöne in den Körpern zu erkennen. Denn überall nur auf Vortheil und Gewinn zu ſehen, iſt unedel und eines Freygebornen unwürdig. 7)

Da nun außer dem ſchon dargethan worden iſt, daß man die Kinder früher durch gute Gewohnheiten als durch die Vernunft ziehen muß, und daß man eher für ihre Kör-

---

ἐλευθερίων παιδευμάτων auf die Erziehungs-Grundſätze, welche A. angiebt, zieht; ſo ſehe ich nicht, daß Etwas fehle. Und nachdem A. vorhin Beyſpiele von der Achtung angeführt hat, welche die Alten für die Muſik gehabt haben; ſo konnte er wohl ſehr zuſammen hängend ſagen: Wir haben ein Zeugniß von den Alten über Etwas aus dem, was wir bey der Erziehung zum Grund legen. Ich habe in dieſem Sinn überſetzt.

5) Auch hier ſoll, nach Conring, eine Lücke ſeyn. Aber es wird nur eine neue Materie angefangen, und die vorher abgehandelte hat ihren ausgezeichneten Schluß.

6) Wie Conring hier eine Lücke finden konnte, ſehe ich noch weniger. A. führt von der nämlichen Sache ein anderes Beyſpiel an.

7) Hier finde ich nicht ſo wohl eine Lücke, wie Conring, als einen rauhen Uebergang.

per als für ihre Seele Sorge zu tragen habe; ſo iſt klar, daß ſie auch die Pädotribik, welche den Körper zu den Leibesübungen geſchickt macht, und die Gymnaſtik, welche den Gebrauch des Körpers lehrt, in der Jugend treiben müſſen. [8])

Vierter Abſchnitt.

Inhalt.

Von der Athletik und Gymnaſtik; wobey der Philoſoph die Lacedämoniſche Erziehung in dieſen Künſten tadelt.

Zu unſrer Zeit pflegen diejenigen Staaten, welche ſich am ſorgfältigſten um die Erziehung bekümmern, der Jugend Athleten-Geſchick geben zu wollen, wodurch ſie aber ſo wohl die Geſtalt als den Wachsthum der jungen Körper verderben.

---

[8]) Die Pädotribik wird mit der Gymnaſtik oft verwechſelt, vermuthlich, weil oft Eine und die nämliche Perſon beyde lehrte und trieb. Dieſe Stelle hier ſcheint für ihren Unterſchied zu beweiſen, und es wundert mich, daß Faber, in Agonisticon, L. II, C. 5. wo er von dem Unterſchied der Pädotriben und der Gymnaſten ſpricht, ſie nicht anführt. Er gedenkt aber daſelbſt in der Anmerkung einer Stelle des Galen, Ὑγιεινῶν, L. II, wo dieſer Arzt dem Pädotriben nur die Kenntniß von dem, was zu der Gymnaſtik gehört, ohne eignes Geſchick in der Kunſt zuſchreibt, und ihn für eine Art von Unterarbeiter des Gymnaſten ausgiebt, in dem Verhältniß, wie etwa der Koch zum Arzt. So ſtimmt auch Plutarch dieſem Zeugniß des Ariſtoteles von dem Amt der Pädotriben bey, wenn er in ſeinem Buch von der Kinderzucht ſagt: man ſolle die Kinder zu den Pädotriben ſchicken, damit ihre Körper Eurythmie

Die Lacedämonier haben zwar dieſen Fehler vermieden, aber ſie haben hingegen den Jünglingen, durch die Arbeiten und Mühſeligkeiten, mit welchen ſie dieſelben beladen, eine gewiſſe thieriſche Wildheit angewöhnt, weil ſie glaubten, daß ſie dadurch ſtärker und männlicher würden: allein man muß nicht, wie wir ſchon öfter bemerkt haben, nur auf Eine Tugend ſehen und nur dieſe auf den höchſten Grad treiben wollen. Und wenn die Lacedämonier auch bloß auf dieſe Eine Tugend ſehen wollten, ſo haben ſie doch, ſelbſt dieſe zu erwerben, nicht die beſten Mittel gewählt; denn die Tapferkeit iſt weder bey den Thieren, noch bey den Völkern immer da, wo die größte Wildheit iſt, ſondern man findet ſie vielmehr bey mildern, löwenartigen Sitten. Es giebt viel Nationen, welche Menſchen zu morden und zu freſſen immer bereit ſind, wie die Achäer und

---

und Stärke erhielten. Tom. VI, p. 26. Das Amt der Pädotriben ſcheint mir alſo, wie ſelbſt ihre Benennung anzeigt, darin von dem Amt der Gymnaſten unterſchieden geweſen zu ſeyn, daß jene den künſtlichen Athleten ihre Diät, und ihnen und den andern Jünglingen die Stellung des Körpers in jeder bey den Wettſpielen vorkommenden Lage gezeigt, und denſelben durch Uebung beugſam, geſchmeidig, gelenk, und zu jeder graziöſen, oder bey dem Kampf nöthigen Bewegung geſchickt gemacht haben; da die Gymnaſten hingegen ihre Schüler im Kämpfen ſelbſt geübt, und ſie practiſch in den Vortheilen der Kunſt unterrichtet haben. Denn daß die Ringer und Fechter der Alten viel Kunſt brauchten, wie auch noch die neuen, iſt bekannt, und deßwegen bemerkt Plutarch, daß die Lacedämonier keine Pädotriben litten, weil ſie der Kunſt Nichts wollten zu verdanken haben.

Heniocher am Pontus, 9) und einige andere im Innern dieſes Landes wohnende Völker; und diejenigen, welche vom Raub leben, ſind theils eben ſo arg, theils noch ſchlimmer: aber männliche Tapferkeit haben ſie nicht. Ja, von den Lacedämoniern ſelbſt iſt bekannt, daß ſie, ſo lange ſie in ihren Arbeiten und Uebungen beharrten, die andern Völker weit übertroffen haben, daß ſie aber nun ſo wohl in den gymnaſtiſchen Uebungen als auch in dem Krieg im Feld weit nachſtehen; denn nicht durch die Art, wie ſie die Jünglinge übten, ſind ſie ſo empor gekommen, ſondern dadurch, daß ihre Feinde gar keine Kriegsübung hatten. 10) Es muß alſo nicht Wildheit, ſondern ſchöne Anſtändigkeit bey dieſen Uebungen den Vorrang haben: denn der Wolf, oder ein jedes anderes grimmiges Thier, iſt nicht gemacht,

---

9) Dieſe Achäer, ſo wie die Heniocher am Pontus, ſollen Ueberbleibſel von den Argonauten oder von den Griechen vor Troja geweſen ſeyn. Sie lebten vom Raub und waren allerdings ungerechte Menſchen. Strabo, L. XII, p. 753. Merkwürdig iſt die Reflexion des Strabo, wenn er ſagt, daß man gegen ihre Räubereyen bey den eignen Anführern der Räuber noch mehr Schutz fände, als bey den Römern in dem Theil, wo dieſe die Obermacht hätten; denn dieſe, ſagt er, bekümmern ſich Nichts darum. Die Heniocher ſollen von den Lacedämoniern abſtammen.

10) Daß A. hier in der Hauptſache richtig urtheilt, daran wird nicht leicht Jemand zweifeln: ob er aber den Spartanern nicht ſehr Unrecht thue, daran zweifle ich; denn zwiſchen der Athenienſiſchen Feinheit und der gröbſten Rohheit und Wildheit, welche A. den Spartanern Schuld giebt, läßt ſich noch ein, auch nicht verächtlicher oder gehäſſiger, Mittelweg finden. Man kann auch, wie ich glaube, nicht ſagen, und die Athenienſer würden es am wenigſten zugeben, daß die Spartaner

einen Kampf edler Gefahr zu beſtehen, ſondern das iſt die Sache des edeln Mannes. Diejenigen alſo, welche die Knaben zu ſehr zu dergleichen Dingen anführen, und ſie zu dem, was ihnen außer dieſen noch nöthig iſt, nicht erziehen, die erziehen ſie im Grund doch nur handwerksmäßig: denn wer nur zu Einer der politiſchen Tugenden geſchickt gemacht wird, der iſt ſelbſt in dieſer, wie bewieſen iſt, ſchlechter als der Andere. Man darf, um hierüber zu urtheilen, nicht auf das, was etwa ein Volk war, zurück ſehen, ſondern man muß auf das ſehen, was es nun iſt. Nun haben die Lacedämonier Gegner, die auch eine Erziehung erhalten haben; vordem hatten ſie keine ſolche.

Es iſt alſo nun ausgemacht, daß die Jugend in der Gymnaſtik erzogen werden ſoll, und auch, wie das ge-

---

bis zu den Zeiten des Epaminondas keine Gegner gefunden hätten, die ihnen an der Kriegszucht gleich geweſen wären. Lange vor dieſem Demüthiger der Spartiaten wurden ſie in der eigentlichen Kunſt, zu fechten, von den übrigen Griechen, wenigſtens in den perſönlichen Kämpfen, weit übertroffen. Das aber, in welchem ſie Andere übertrafen, die Dauerhaftigkeit, Standhaftigkeit, Geduld und den Muth, Gehorſam; das lernten ihnen die andern Griechen vielleicht niemahls ab. Sie hatten, wie ich ſchon oft geſagt habe, und wie alle billige Schriftſteller des Alterthums geſtehen, ihren Fall bloß ihrer Abweichung von den Einrichtungen des Lycurg in guten Sachen, und ihrer Anhänglichkeit an dieſelben, ſo weit ſie die Annahme fremder Bürger betrafen, zu danken. Da ſie ſich von jenen Einrichtungen ſo weit entfernten, ſo hätten ſie auch an dieſer weniger ſtrenge hängen bleiben ſollen; denn ihre Geſetze gegen die Mittheilung des Bürgerrechtes ſetzten Sitten voraus, die der eignen Bevölkerung nicht entgegen ſind, nämlich Mäßigkeit und unter alle Bürger gleich vertheilte Unterhaltungsmittel.

ſchehen ſoll. Uebrigens müſſen jedoch im Anfang der Jünglingsjahre nur leichte gymnaſtiſche Uebungen getrieben werden, und alle gezwungene Lebensweiſe, alle Arbeit, die zu große Anſtrengung fordert, muß vermieden werden, damit der Wachsthum des Körpers kein Hinderniß finde. Auch lehrt die Erfahrung, daß die große Anſtrengung in den gymnaſtiſchen Uebungen, wenn ſie voreilig iſt, dem Körper wirklich ſchadet: denn man findet kaum Zwey oder Drey, welche zugleich als Knaben und nachher als Männer in den Olympiſchen Spielen den Preis davon getragen haben,' weil nämlich bey ihren Jugendübungen die überſpannte Anſtrengung ihre Kräfte gebrochen hatte.[11] Wenn die Knaben aber etwa drey Jahre lang unter den Jünglingen die übrigen Lectionen getrieben haben, dann iſt es ſchicklich, ſie durch ſchwerere Arbeiten und durch die gymnaſtiſche Koſt und Lebensweiſe zu der folgenden Stufe ihres Alters anzuleiten; denn nie muß man ſie zugleich mit Arbeiten des Leibes und der Seele beladen. Dieſe beyden Arbeiten ſind einander entgegen, und eine hindert die andere.

---

[11] Daß bey den Alten auch Knaben, bald gegen einander, bald gegen Männer, bey den heiligen Spielen, zumahl im Laufen und Ringen, kämpften, iſt aus Plutarchs Sympoſ., L. II. Q. 5, aus einigen an Knaben gerichteten Pindariſchen Siegesliedern, ſonderlich aber aus dem Pauſanias bekannt, welcher, Eliac., I, p. 394. den Anfang dieſer Gewohnheit und die Geſchichte derſelben erzählt und mehrere Nahmen gekrönter Knaben anführt. Noch bekannter ſind ſchon aus Potters Archäologie, Th. III. S. 558, nach Rambachs Ueberſ., die gezwungene Diät der Fechter, und die ſchlimmen Folgen, welche dadurch entſtanden ſind.

Fünfter Abſchnitt.

Inhalt.

Von der Muſik, ihrem Zweck und ihrer Wirkung auf die Seele und den Character.

Wir haben in dem Vorigen ſchon bemerkt, daß die Frage: in wie fern die Muſik zu der Erziehung gehört, einigen Zweifeln ausgeſetzt iſt. Nun ſcheint es mir aber gut, dieſen Gegenſtand noch ein Mahl zu betrachten, und denjenigen, welche ausführlicher darüber reden wollen, eine Art von Einleitung an die Hand zu geben; denn es iſt eben nicht leicht auszumachen, was die Muſik für eine Gewalt in ſich hat, noch in welcher Abſicht man ſie treiben ſoll. Man kann fragen: ob man ſie als ein bloßes Spielwerk und als eine Erhohlung anſehen ſoll, wie etwa der Schlaf und das Weingelag anzuſehen ſind: denn auch dieſe Dinge gehören, an und für ſich ſelbſt, nicht unter die Dinge, welche man mit Ernſt treibt, ſondern unter die Annehmlichkeiten des Lebens. Sie wiegen, wie Euripides ſagt, die Sorgen in Schlummer,[12] und deßwegen ſetzen auch Einige die

---

[12] Vielleicht zielt A. auf die Stelle:

ὃ τά δ' ἔχει,
Μετά δ' αὐλοῦ γελᾶσαι,
Ἀποπαῦσαι τε μεριμνας.

wo von dem Bacchus geſagt wird:

Der, bey der Pfeife Geſang,
Lachend die Sorgen
Wiegt in Schlummer.

Bacchant., V. 377.

Muſik mit Wein und Rauſch in Eine Linie, rechnen auch wohl noch den Tanz dazu. Es kann aber eben ſo gut behauptet werden: daß auch die Muſik Etwas zu der Tugend beytrage; daß ſie, etwa wie die Gymnaſtik dem Körper ein gewiſſes Geſchick giebt, auch ſo den Sitten eine eigne Wendung gebe, und uns lehre, mit Anſtand fröhlich zu ſeyn; oder endlich kann man ſagen: daß ſie uns zu einer anſtändigen Unterhaltung diene und den Geiſt aufwecke, denn auch das kann man als einen dritten Zweck der Muſik angeben. [13]

Univ. Bibl. München

So viel iſt ausgemacht, daß man die Muſik nicht als ein bloßes Spielwerk der jungen Leute anſehen ſoll; denn wenn man lernt, ſpielt man nicht, weil das Lernen immer mühſelig iſt. Auch eine bloße Unterhaltung ſchickt ſich nicht für Knaben und Junge; denn der Unvollkommene darf noch die Vollkommenheit nicht genießen. Vielleicht zwar ſagt man: was Ernſt bey den Kindern iſt, das iſt für erwachſene und ausgemachte Männer ein Spiel; allein wenn dem ſo wäre, was brauchten die Kinder dann ſolche Dinge ſelbſt zu lernen? warum ſollen ſie nicht lieber, wie die Kö-

---

13) Dieſe Stelle dient zum Schlüſſel dieſes und der folgenden Abſchnitte. Die Muſik kann auf dreyerley Weiſe nützlich ſeyn: 1. Sie dient zu dem gemeinen, alltäglichen Vergnügen; 2. ſie hat Einfluß auf die Sitten, alſo iſt ſie ein Hülfsmittel zu der Tugend; 3. in der Muße des vollendeten Mannes iſt ſie eine ſchöne und edle Unterhaltung. In allen dieſen Wirkungen der Muſik wird ihr Einfluß auf die Erziehung betrachtet, und nun zuerſt der Einwurf erwogen: ob es nöthig ſey, daß die Jünglinge die Muſik ſelbſt treiben, da doch Alles, was ſie wirkt, auch durch das bloße Anhören derſelben gewirkt werden kann.

nige von Perſien, Andere für ſich arbeiten laſſen, und auf dieſe Weiſe das Vergnügen und dieſe Kunſt genießen? Offenbar müſſen doch diejenigen die Sache beſſer treiben, welche ſich ſolche Dinge zum Hauptgeſchäft machen, als diejenigen, welche ſich nur ſo lange damit abgeben, als ſie unterrichtet werden. Oder will man, daß ſie ſolche Dinge ſelbſt in eigner Perſon thun ſollen; warum ſollen ſie denn nicht auch ſelbſt kochen? Das iſt aber abgeſchmackt.

Eben dieſe Anſtände wird man auch finden, wenn man die Muſik für ein Mittel, die Sitten zu beſſern, anſehen will. Denn wieder kann man fragen: Warum brauchten ſie alsdann die Muſik ſelbſt zu lernen? wäre es nicht eben ſo gut, wenn ſie nur die Tonkünſtler hörten, ihre Kunſt mit Geſchmack genöſſen, und ſie richtig beurtheilten, wie das der Fall bey den Lacedämoniern iſt? denn dieſe wiſſen, wie man ſagt, ſehr gut zu unterſcheiden, welche Melodien beſſer ſind, welche nicht, ob ſie gleich die Kunſt nicht ſelbſt gelernt haben. 14)

---

14) Daß die Lacedämonier nach der Muſik in den Kampf gingen, und nicht allein die drey ſchönen Chöre, die Plutarch im Leben des Lycurg anführt, ſondern auch die Tyrtäiſchen Kriegslieder fleißig ſangen und ſingen hörten, iſt bekannt. Es iſt alſo wohl begreiflich, daß ihr Ohr, zumahl für die einfache Doriſche Weiſe, ſehr empfindlich war. Aber auch ihr Herz war ſehr reizbar für die Muſik. Welche Wirkung die Lieder des Tyrtäus in dem Meſſeniſchen Krieg auf ſie hatten, weiß Jedermann; und daß dieſer Dichter auch den Aufruhr, der wegen der Benutzung der Grenzgüter entſtanden iſt, ebenfalls durch ſeine Geſänge beygelegt hat, das habe ich vorhin ſchon angeführt. Auf gleiche Weiſe ſoll Terpander durch ſeine Lieder einen großen Aufruhr unter ihnen beygelegt haben, wie aus einem Fragment,

Auch iſt das Nämliche gegen die zu ſagen, welche glauben, daß die Muſik bloß zum Vergnügen und zur Unterhaltung der Freygebornen diene; denn können ſie nicht auch dieſes Vergnügen haben, wenn ſie andere Künſtler hören? Iſt es nicht eben ſo mit den Göttern, wie wir ſie uns wenigſtens denken? Nie laſſen die Dichter den Jupiter ſelbſt ſingen oder auf der Leyer ſpielen.[15] Vielmehr halten wir ja die Muſicanten für Brotkünſtler, und glauben, daß, außer ihnen, ein rechtlicher Mann, wenn er ſelbſt muſicirt, entweder berauſcht ſey oder ein Spielwerk treibe. Doch davon werden wir vielleicht nachher reden,[16] denn für jetzt iſt die Frage bloß die: ob es zu der Erziehung junger Leute gehöre, daß ſie die Muſik lernen, oder ob dieſes nicht dazu gehöre, und wie fern die Muſik zum Unterricht, oder zum Spielwerk, oder zum Zeitvertreib diene.

Diod. Sic., p. 639, erhellet. Und nach Plutarch, in dem Leben des Lyſander, K. 15, hat bloß ein zufällig angeſtimmter Geſang aus einem Chor des Euripides dieſen grauſamen Feind der Athenienſer abgehalten, Athen zu zerſtören. Ueber dies führt Athenäus aus dem Chamalion Heracl., (der mit dem Heraclides Ponticus zu gleicher Zeit gelebt haben ſoll, Fabr. Bibl. Gr., L. II, C. 5, N. 31, alſo nicht lange nach Ariſtoteles,) an: daß die Lacedämonier alle auf der Flöte hätten blaſen lernen. Dieſe Angabe des Ariſtoteles ſcheint alſo doch einigen Widerſpruch zu leiden.

15) A. hat hier an den Apoll nicht gedacht.

16) A. gedenkt zwar am Ende des Ueberreſtes von dieſem Buch der Geſänge alter Männer, aber wahrſcheinlich hat er da, wo er von den Geſetzen für die Erwachſenen ſpricht, über dieſen Gegenſtand ſich weiter erklärt. Dieſer Theil der Politik iſt jedoch, wenn anders dieſes Werk vollendet worden iſt, verloren gegangen.

Vielleicht zwar dient ſie zu dem Einen ſo gut als zu dem Andern: denn das Spiel dient zur Abſpannung nach der Anſtrengung der Arbeit, und dieſe Abſpannung kann nicht anders als angenehm ſeyn; ſie iſt eine Art von Arzeney gegen die Mühſeligkeit der Arbeit. Die Unterhaltung in der Muße aber muß, wie Jedermann eingeſteht, nicht nur ſchön, ſondern auch angenehm ſeyn. Zu der Glückſeligkeit gehört das Eine wie das Andere. Die Muſik aber iſt, wie Jedermann zugiebt, höchſt lieblich, ſo wohl allein, als in Verbindung mit dem Geſang. 17) Deßwegen ſagt Muſäus:

Nichts iſt ſüßer den Sterblichen als der Geſang.

Deßwegen bedient man ſich auch der Muſik billig bey allen Zuſammenkünften und allen geſellſchaftlichen Unterhaltungen, weil ſie geſchickt iſt, heiter und fröhlich zu machen. Und in dieſer Rückſicht dürfte man wohl den Unterricht der Muſik bey der Erziehung der Jugend für nöthig halten; denn jedes unſchuldige Vergnügen iſt nicht allein dem Zweck des Menſchen angemeſſen, ſondern es giebt auch Ruhe nach der Arbeit. 18) Daß es nun aber den Menſchen ſelten

---

17) ψιλὴν οὖσαν καὶ μετὰ μελῳδίας. Ich glaube, daß A. unter der μουσικῇ ψιλῇ wohl nichts Anderes als die Inſtrumental-Muſik verſtehen konnte, obgleich auch die μελῳδία in dieſer Muſik Platz findet.

18) Der hier folgenden überaus ſchönen Stelle habe ich durch meine Ueberſetzung aufzuhelfen geſucht, wie ich konnte. Wenn ſie nicht etwas mangelhaft iſt; ſo iſt ſie wenigſtens ſehr verſchoben, und durch die dem A. gewöhnliche Methode, Einwürfe und Widerlegung unter einander zu werfen, ſehr verſtellt. Die Haupt-Idee des Philoſophen geht dahin: Er fragt: ob Vergnügen allein der Zweck der Muſik iſt. Nun denkt er ſich eine

gelingt, den Zweck ihres Daſeyns zu genießen, und ſie deſto öfter Ruhe und Erhohlung brauchen, auch wohl des Spiels bedürfen, nicht ſo wohl, um irgend einen Zweck

---

doppelte Art des Vergnügens: das höhere, ächte Vergnügen des Wahrhaft-Glückſeligen; – und das Vergnügen der Erhohlung. Wenn wir, ſagt er, öfter in dem Fall wären, die ächte Glückſeligkeit des Lebens, die ganz, und rund; und bloßer Genuß in ſich ſelbſt iſt, ohne Mittel zu einem andern Zweck zu genießen; ſo würden wir die erſtere Art des Vergnügens auch öfter empfinden: da wir das aber nicht ſind; ſo brauchen wir gewöhnlich nur das Vergnügen der zweyten Art. Dagegen iſt auch Nichts einzuwenden. Aber die Menſchen verwechſeln oft beyde Arten des Vergnügens und ſuchen ihre Glückſeligkeit, die nur in der erſten Art des Vergnügens wohnt, in der letztern. Nun ſpürt A. der Veranlaſſung dieſer Verwechſelung nach, und findet ſie darin, weil wirklich beyde ſo weit letzter Zweck ſind, daß durch ſie kein anderer Zweck erreicht werden ſoll. Welcher Unterſchied iſt alſo in beyden? Der, daß das höhere Vergnügen der innern Glückſeligkeit weder auf künftige Zwecke noch auf vorher gegangene Verhältniſſe ſieht, ſondern in ſich runden und vollen Genuß giebt: das gemeine Vergnügen aber ſieht, wenn gleich nicht auf Zwecke, die durch daſſelbe erſt künftig ſollen erhalten werden, doch auf die Mühe und Arbeit, die vorher gegangen ſind; denn es iſt bloß Erhohlung von dieſen. Warum, fragt aber der Philoſoph nun weiter, warum merkt man dieſen Unterſchied ſo wenig? Und er antwortet: Man ahnet ihn gar nicht, weil man das, was uns bewegt, durch irgend ein Vergnügen eine Glückſeligkeit zu ſuchen, für die Urſache des Gefühls der Glückſeligkeit, nicht ohne Grund, zu halten pflegt. Da nun die Erhohlung uns veranlaßt, ein Wohlſeyn durch die Muſik oder das Spiel zu ſuchen; ſo hat man einigen Grund, dieſe Erhohlung ſelbſt für Glückſeligkeit zu halten. Und dieſes iſt denn, nach A., die Urſache, warum Jedermann ſich mit der Muſik abgeben will.

dadurch zu erreichen, ſondern um des Vergnügens willen; ſo möchte es wohl allerdings nützlich ſeyn, daß ſie ihre Erhohlung auch in dem Vergnügen dieſer Art ſuchen. Allein es geſchieht doch auch oft, daß die Menſchen das Spiel als den Zweck ihres Lebens anſehen, ohne zu gedenken, daß, wenn gleich eine Wolluſt in dem Genuß des Zweckes der menſchlichen Beſtimmung liegt, doch dieſe nicht von gemeiner Art ſeyn kann. Wenn ſie denn nun, ohne dieſes zu gedenken, Wolluſt ſuchen; dann greifen ſie auch nach derjenigen, welche das Spiel giebt, und verwechſeln die Vergnügen beyder Art, welche beyde darin eine Aehnlichkeit mit einander haben, daß, ſo wie der Zweck des Menſchenlebens nicht bloß Mittelzweck eines entferntern Zweckes iſt: auch der Zweck des Spiels nicht auf etwas Künftiges gerichtet iſt. Aber ſein Zweck geht auf etwas Vergangenes, nämlich auf die überſtandenen Arbeiten und Mühſeligkeiten, von welchen man ſich durch das Spiel erhohlen will. Nun glauben denn die Leute, daß, wenn ſie die Urſache gefunden haben, die ſie bewegt, ihre Glückſeligkeit durch ein Vergnügen zu ſuchen, ſie dann auch den Grund der Glückſeligkeit ſelbſt gefunden hätten. 19) Und daher ſcheint es denn

---

19) Dieſe Art, zu denken, genügt aber dem A. nicht. Er geht alſo weiter, und zeigt nun: daß die Muſik neben der Art von Vergnügen, welches ihm das geringere iſt, auch noch einen moraliſchen Nutzen habe. Und dieſes iſt ſein Hauptzweck. Die Unterſuchung über die Art des Vergnügens, welches die Muſik gewähret, war nur Epiſode, in welcher man die Idee: daß das Vergnügen in der Erhohlung auf das Vergangene ſehe, vielleicht ein wenig gezwungen finden wird. Im Grund will aber A. damit mehr nicht ſagen, als was er vorhin ſagte, nämlich daß ein Vergnügen dieſer Art nicht, wie das höhere Ver-

zu kommen, daß Jedermann für die Muſik eingenommen iſt, nicht allein, weil ſie eine ſolche Art von Glückſeligkeit giebt, ſondern auch, weil ſie eine Erhohlung nach der Anſtrengung gewährt. Doch laßt uns ſehen, ob dieſes Alles iſt, was ſie leiſtet.

Nein, gewiß, die Natur der Muſik iſt herrlicher, als daß ſie bloß zu dieſer Abſicht der Erhohlung gebraucht werden ſollte, und es ſcheint nicht, daß ſie nur allein das gemeine Vergnügen, das alle Menſchen zu fühlen geſchickt ſind, gewähre. Sie hat in der That in ſich etwas Phyſiſch-Angenehmes, welches ſie jedem Alter und jeder Art von Menſchen wohlthätig macht; aber es iſt doch auch wohl der Mühe werth, zu unterſuchen: ob ſie nicht auch Einfluß auf die Sitten habe, und ſelbſt auf die Seele wirken könne.

Mich dünkt, das wird uns klar werden, wenn wir bemerken, daß durch ſie die Sitten eines Menſchen eine gewiſſe Stimmung erhalten. Daß nun dieſes geſchehe, beweiſen, außer andern Beyſpielen, auch die Geſänge des Olympus; [20]) denn dieſe geben, wie Jedermann ſagt, der

---

gnügen, Genuß gebe, ſondern daß es nur Arzeney und eine Art von Cur ſey: alſo, daß es nicht, wie jenes, von ſelbſt aus der kraftvollen Seele ſtröme, ſondern daß es von der abgeſpannten als Bedürfniß geſucht werde. Und in dieſem Sinn ſcheint mir dieſer Gedanke nicht nur fein und blendend, ſondern auch ſcharfſinnig und wahr. Daß in dieſer Periode Conring nicht vergeblich eine Lücke ſuche, iſt mir wahrſcheinlich. Ich habe mich bemüht, ſie zu decken, und doch wird ſie durchſchimmern.

20) Es gab, nach Plutarch, in ſeinem Buch de Musica, Edit. Reisk., Vol. X. p. 668. zwey Olympus: einen ältern, aus Phrygien; und einen jüngern, der von jenem abgeſtammt ſeyn ſoll. Plutarch läßt in der angeführten Abhandlung, die wohl

Seele einen Schwung der Begeiſterung. Begeiſterung aber iſt eine Leidenſchaft der Seele, welche ihre Sitten ſtimmt. Auch wenn man auf der Schaubühne die Schauſpieler bloß durch Geberden wirkliche Handlungen nachahmen ſieht, ſo fühlt die Seele des Zuſchauers Alles mit ihnen, auch ohne Rückſicht auf den Rhythmus und den Geſang. Kann nun die Muſik Freude machen, und iſt es das Geſchäft der Tugend, uns die rechte Freude zu geben, und uns geſchickt zu machen, nur das Liebenswürdige zu lieben und das Haſſenswürdige zu haſſen; ſo iſt klar, daß wir Nichts fleißiger lernen, uns zu Nichts eifriger gewöhnen müſſen, als das und zu dem, was unſer Urtheil zwiſchen dem Liebenswürdigen und dem Haſſenswürdigen berichtigen, und uns fähig machen kann, an reinen Sitten und an ſchönen Thaten Freude zu haben.

Es iſt aber in dem Rhythmus und den Geſängen außer ihren natürlichen Wirkungen auch noch eine Aehnlichkeit des Ausdrucks des Zorns und der Sanftmuth, der Tapferkeit, der Gleichmüthigkeit, und aller der Gemüthsbewegungen, welche dieſen entgegen ſind, und noch anderer Character mehr. 21) Das beweiſt wenigſtens die Wirkung, welche

---

einen guten Commentar verdiente, ſeinen Lyſias ſagen: daß dieſer Olympus mit ſeinen drey Saiten von keinem der auf ihn folgenden Tonkünſtler mit ihren vielſaitigen Inſtrumenten hätte übertroffen werden können.

21) Twining führt in ſeiner Abhandlung von der Nachahmung in der Muſik, welche er ſeiner Ueberſetzung der Poetik des A. beygefügt hat, dieſe Stelle des A. an, um zu beweiſen, daß, weil ſich derſelbe hier des Wortes ὁμοιώματα, (Aehnlichkeiten,) nicht μιμήσεις, (Nachahmung,) bedient, dieſer Philoſoph ſeinen Grundſatz von der Nachahmung in den ſchönen

ſie auf uns haben; denn wenn wir ſo etwas muſicaliſch ausgedruckt hören, ſo werden unſre Seelen anders.

Künſten nicht auch auf die Muſik ausgedehnt, und denſelben überhaupt keine ſolche Allgemeinheit gegeben habe, als Batteux und mehrere Neuere ihm zuſchreiben wollen. Noch mehr wird dieſe Behauptung mit der von dem Engliſchen Schriftſteller ebenfalls angeführten Stelle des A., Probl., S. XIX, Qu. 27. belegt; und da dieſe Stelle auch das, was der Philoſoph hier in der Politik ſagt, ſchön erläutert; ſo will ich ſie hierher ſetzen.

„Wie kommt's, daß unter Allem, was wir ſinnlich empfinden, das Gehör allein ſittliche Gefühle geben kann? denn auch ohne Geſang und Worte kann die bloße Inſtrumental-Muſik ſchon ſolche Gefühle erregen. So viel vermag weder die Farbe, noch das, was wir riechen oder ſchmecken. Von der Bewegung, welche durch den Schall in dem Organ entſteht, iſt hier die Rede nicht, denn auch andere ſinnliche Gefühle entſtehen durch eine ſolche Bewegung; ſelbſt das, was wir ſehen, berührt ja das Auge! Aber von dem rede ich, was auf die Bewegung des Gehör-Organs durch den Schall folgt und empfunden wird; denn dieſes hat dieſe Aehnlichkeit mit den ſittlichen Gefühlen in dem Rhythmus und der Ordnung, in welcher die ſcharfen und ruhenden Töne“, (acutus und gravis.) „auf einander folgen, nicht aber dann, wenn dieſe Töne durch einander laufen, ohne Rhythmus und Ordnung. *Die Symphonie ſelbſt aber hat keine ſolche Aehnlichkeit mit dem Sittlichen.* Alles das finden wir auch nicht in unſern übrigen ſinnlichen Gefühlen. Jene Bewegungen aber äußern ſich in Handlungen, und Handlungen ſind die Kennzeichen der Sitten.“

Wenn hier A. ſagt: *die Symphonie ſelbſt*: ſo verſteht er das Wirkende, ohne Rückſicht auf die Wirkung, und dieſem ſpricht er, wie billig, den Character der Sittlichkeit ab.

Die wie uns nun bey der Nachahmung des Wirklichen gewöhnen, Freude oder Leid zu empfinden: ſo

Eben darin nun, daß man nicht, wie hier A. unterſcheidet, ſondern daß man die Wirkung mit der Urſache der Wirkung verwechſelt hat, iſt man verleitet worden, die Muſik für eine nachahmende Kunſt auszugeben. Wo man nämlich irgend eine Wirkung in dem Menſchen beobachtete, welche die Kunſt hervor brachte, und welche derjenigen ähnlich war, die die Natur ſelbſt hervor bringt; da, glaubte man, müſſe Nachahmung der Natur voraus geſetzt werden. Das Wort: Nachahmung, bezieht ſich aber ſchon auf den Begriff: Handlung, alſo auf den Begriff der Urſache einer Wirkung. Sehr vorſichtig braucht alſo A. bisweilen da, wo mehr auf die Wirkung als auf die Urſache der Wirkung geſehen wird, das allgemeine Wort: Aehnlichkeit, welches auf beyde anzuwenden iſt. Aber er war nicht immer ſo vorſichtig, ſondern er braucht das Wort: Nachahmung, wie mich dünkt, auch nicht ſelten unſchicklich in ſeiner Poetik, indem daſſelbe höchſtens auf das Drama anzuwenden iſt, und A. ſich deſſelben doch, nicht nur bey andern Theilen der ſchönen Wiſſenſchaften, ſondern ſelbſt, wenn er von der Muſik ſpricht, bedient. Allerdings kann dieſe Kunſt, wie neulich erſt der Abbé Vogler zeigte, die Natur ſelbſt in der Ordnung und, wenn ich mich ſo ausdrucken darf, in dem Rhythmus ihrer Töne nachahmen, ſo wie auch Salmoneus auf ſeiner kupfernen Brücke den Donner nachahmte. Das iſt aber nur Künſteley der Kunſt. Das Weſen der Muſik, als thätiger Kunſt, iſt original, nicht nachahmend. Es iſt aber auch, wenn ſchon A. es anders anſah, Alles, was in der Epopee erzählt, nicht dramatiſirt wird, wenn man nicht ſehr gezwungen ſagen will: es iſt doch Erzählung einer Nachahmung; keine Nachahmung. So iſt in dem Lehrgedicht, in poetiſchen Beſchreibungen, ſelbſt in der Mahlerey und dem Tanz, keine Nachahmung. In dem Hirtengedicht mag Nachahmung ſeyn, weil es immer dramatiſch iſt, auch manchmahl in der Ode, wird unſre Seele auch geſtimmt bey den Anläſſen,' welche ſich wirklich ereignen, gleiche Empfindungen zu ha

und dem Lied, und der Elegie: aber wenn der Dichter in dieſen letztern Dichtungsarten eigne Gefühle, ſey es auch, daß er ſie bloß durch die Kraft der Phantaſie erregt hätte, dichteriſch ausdruckt; ſo würde man doch wohl dem Wort Gewalt anthun, wenn man deßwegen Nachahmung annehmen wollte, weil der Dichter ſeine Gefühle nicht wie gewöhnlich, ſondern auf die Art ausdruckt, wie etwa ein höheres Weſen, als der Menſch iſt, ſie ausdrucken würde. Da aber, wo in allen dieſen Dichtungsarten von Seiten des Dichters keine Nachahmung, oft nicht einmahl Aehnlichkeit, ſondern Wahrheit, Sache ſelbſt iſt: da kann hingegen doch die Empfindung des Zuſchauers und des Zuhörers nur dem ähnlich ſeyn, und iſt es doch auch meiſt, was Jeder empfinden würde, wenn Jeder das wirklich ſähe, was der Mahler und Dichter beſchreiben, das wirklich fühlte, was die Phantaſie den Dichter fühlen läßt, oder was er in der Wahrheit fühlt. Von der moraliſchen Nutzanwendung, die aus dieſer Aehnlichkeit der Wirkung der muſikaliſchen Kunſt und des Ganges der Natur gezogen werden kann, ſpricht A. ſogleich. Hier und in der vorhin angeführten Stelle der Probleme ſpricht er nur von dem Factum. Die Entdeckung der Urſache dieſes Facti ſcheint mir aber für den philoſophiſchen Arzt zu gehören, der aus der Lehre von der Reizbarkeit Vieles auch hier aufklären kann, zumahl da auch aus de gemeinſten Erfahrung einem Jeden bemerklich ſeyn wird, daß gewiſſe Uebellaute, bald mehr, bald weniger, nach dem Verhältniß der Reizbarkeit, oft krampfartige Fieber-Schauer erregen können. Aber ſelbſt der am meiſten philoſophiſche Ar wird doch endlich den Faden verlieren, auf welchen A. hier, un ſonderlich in dem vorhin angeführten Problem, deutet; denn e iſt, wie mich dünkt, eingewebt in das Band der Seele und de Leibes. Alle andere Sinne, und ſelbſt der viel-umfaſſend und reinſte Sinn, der Sinn des Geſichts, erregen auch hiev ben.[22] So muß derjenige, welcher an irgend einem Portrait bloß um des Geſichts willen, das es vorſtellt, Freu-

---

len Thaten der Sittlichkeit: aber theils bloß inſtinctmäßig; theils auf eine Weiſe, die durch den gröbern mechaniſchen Bau des Körpers erklärt werden kann; theils endlich ſolche, welche erſt vermittelſt der Imagination wirkſam ſind. Allein das bloße Anhören der Muſik, ohne Geſang und Worte, kann ſelbſt der Seele ihre Stimmung, (ἦθος.) geben, ſo daß ſie eine gewiſſe Art von moraliſchem Gefühl erhält, welches oft dem Verſtand vorläuft, und ihm nur das Recht der Billigung oder Mißbilligung überläßt, oft die Seele ihm gehorſamer oder ungehorſamer macht. Und von dieſer Stimmung allein will hier und in jenem Problem A. verſtanden ſeyn, wenn er von dem Sittlichen ſpricht. Daß die Muſik bey den Alten in dieſer Rückſicht viel Gewalt gehabt hat, zeigt, neben dem, was ich bey einem der vorigen Bücher, nach Polybius, von den Arcadiern ſagte, was ich oben von den Lacedämoniern anführte, was man von den Syracuſanern und ihrem Betragen gegen die gefangenen Athenienſer erzählt, noch eine Menge anderer Beyſpiele. Daß aber unter uns ſolcher Beyſpiele wenige ſind, haben wir vielleicht der Verkühlung, oder vielmehr der Zerſtreuung, unſrer Gefühle, vielleicht aber auch der Künſtlichkeit unſrer Kunſt zu danken; denn dieſe iſt oft ſchuld daran, daß der Kenner nur an der Geſchicklichkeit des Künſtlers hängt, die einfache Natur des gemeinen Zuhörers aber den verſchlungenen Weg nicht mitgehen kann.

[22] Dieſes iſt nun die moraliſche Nutzanwendung des vorher gehenden Satzes, und auf dieſer Betrachtung beruhet die, wie mir ſcheint, richtige Idee des Philoſophen von der Läuterung, welche durch die Dichtkunſt und durch die Muſik zu Stand gebracht werden kann. Dieſe Idee ſetzt eine Bemerkung voraus, welche ziemlich flach oben liegt. Nämlich weil wir unſre ſittliche Kraft am meiſten durch die Uebung erhalten, und weil, wenn wir erſt durch wirkliche Verhältniſſe geübt werden ſollen, dieſe theils ſelten, theils ſo beſchaffen ſind, daß ſie zu ſtark auf

de hat, ebenfalls nothwendig auch Freude an dem Geſicht der Perſon ſelbſt haben, welche dieſes Gemählde darſtellt. 23) In andern ſinnlichen Gefühlen bemerken wir hingegen keine Wirkung, welche eine Aehnlichkeit mit den Gemüthsbewegungen hätte, als z. B. in dem, was durch das Gefühl oder den Geſchmack empfunden wird. Und ſelbſt in dem, was wir durch das Geſicht empfinden, iſt dieſe Wirkung nur ſchwach; denn

---

uns wirken, um unſrer Seele den freyen Gebrauch ihrer Kräfte noch übrig zu laſſen; ſo iſt es ſehr nützlich für den Menſchen, daß er durch Kunſt in Verhältniſſe geſetzt werde, in welchen er Empfindungen erhalte, die denen ähnlich ſind, welche aus wirklichen Ereigniſſen entſtehen. In dieſen erkünſtelten Verhältniſſen können ſein Verſtand und die angeborne, reinere Sittlichkeit ihm manche Tugenden ſo zur Gewohnheit machen, daß bey wirklichen Vorfällen das ſittliche Betragen ihm geläufiger wird. Wie wichtig in dieſer Rückſicht die Dichtkunſt, das Theater, die Muſik für die Sittlichkeit einer Nation ſind, das iſt wohl nicht zu überſehen. Alle Klagen über den allgemeinſten Gebrauch, den man zu unſrer Zeit von dieſen Künſten macht, würden aber, bey der Wendung, die der menſchliche Geiſt genommen hat, in leere, unwirkſame Declamationen fallen. G.

23) Aus einer gleich folgenden Bemerkung iſt offenbar, daß A. hier die Wirkung der Mahlerey ganz und gar nicht der Wirkung der Muſik gleich ſtellen will; ſondern er will nur ein Beyſpiel vom Kleinen zum Großen geben. Wie nämlich, will er ſagen, wenn ein Portrait, unabhängig von der Kunſt, bloß der Annehmlichkeit der Geſichtszüge wegen, uns gefällt, auch das Geſicht ſelbſt uns gefallen würde: ſo wird, wenn wir durch die Muſik der Tugend ähnliche Gefühle erhalten, und wir dieſe Gefühle lieben, auch die Tugend ſelbſt uns lieblich werden.

Warum hier Conring, bey dem Uebergang zu dem Folgenden, eine Lücke vermuthet, kann ich auf keine Weiſe einſehen.

die Nachahmungen, die dieſem Sinn dargeſtellt werden, ſind nur bildlich, und deßwegen machen ſie auf uns Alle nur einen geringen Eindruck. [24]) Auch ſind ſie nicht einmahl Nachahmungen der Character oder characteriſtiſcher Handlungen; ſondern die Bilder und die Farben, mit welchen der Mahler die Character und Gemüthsbewegungen ausdruckt, ſind nur Zeichen dieſer Gemüthsbeſchaffenheit, [25]) obgleich freylich Zeichen, welche auch auf den Körpern wirklich ſichtbar erſcheinen, wenn die Gemüther auf dieſe oder eine andere Art geſtimmt ſind. [26]) Und auch ſchon deßwegen muß man, da doch ein ſehr

---

[24]) Ich ziehe das ἐπὶ μικρὸν lieber auf πάντες als auf ὁμοίωμα, weil es in dieſem Fall ſchon im ἠρέμα ausgedruckt wäre.

[25]) Hier vermuthet Conring, nicht nur ohne Noth, ſondern zum Schaden des Sinnes, eine Lücke; denn A. will gerade zeigen, daß die Farben und die körperlichen Stellungen und Mienen, welche die Mahler bey dem Ausdruck der Leidenſchaften den Geſtalten geben, von der Natur abgeſchrieben wären. Der Satz: Καὶ ταῦτ' ἐστὶν u. ſ. w., iſt alſo ganz enge mit dem vorigen Satz verbunden, und ſoll zeigen, daß A., dieſes Einwurfs ungeachtet, ſeinen Satz behaupte.

[26]) Ich würde mit Niemanden ſtreiten, der dieſen Satz läugnen wollte, denn in der That iſt der Unterſchied, den A. im Sinn hat, beynahe ein wenig überfein. Wenn er allein geſetzt wäre, ſo würde man ihn ſchwerlich tragen, aber in dem Zuſammenhang ſcheint er mir richtig.

Zuerſt ſpricht hier A. nicht von dem Sinn des Geſichts und von ſinnlichen Gegenſtänden überhaupt, ſondern nur von deren Abbildung; zum andern ſpricht er nicht von dem, was die Einbildungskraft zu dem ſinnlichen Bild hinzu thut, ſondern bloß von dem Actus des Anſchauens eines Bildes; eben ſo ſpricht er drittens nicht von dem durch Inſtincte erregten Gefühl bey dem großer Unterſchied zwiſchen den bildlichen Darſtellungen verſchiedener Künſtler iſt, den Jünglingen nicht des Pauſon, ſondern lieber des Polygnotus Werke oder ſonſt Bilder eines Bildhauers oder Mahlers zu ſehen geben, welcher ſittliche Character gut ausdruckt. 27)

Anblick mancher Bilder, ſey es Inſtinct der Liebe oder des Haſſes, welche immer aus Nebenurſachen, nicht aus dem bloßen Anblick, erregt werden; endlich viertens ſpricht er auch nicht von dem bloßen Gefallen und Mißfallen, nicht bloß von dem, was dem Auge wohlthut oder nicht wohlthut, ſondern er ſpricht von dem, was der Seele ihre Stimmung giebt. Und denkt man über dieſes Alles, daß A. die Wirkung des Bildes doch einiger Maßen, nur nicht im hohen Grad zugiebt; ſo wird man ihm, bey allen dieſen Einſchränkungen, doch ſeinen Beyfall nicht leicht verſagen können. Indeſſen iſt es doch ſchwer, über die Wirkung des Bildes auf die ſittlichen Empfindungen zu urtheilen: denn da der Mahler nur einen einzigen feſten Augenblick darſtellen kann, ſo muß doch immer die Einbildungskraft das Bild ausmahlen; und drängt ſich noch die Ideen-Verbindung ein, wie ſie beynahe immer pflegt, ſo wird man ſchwerlich ausmachen können, was die Wirkung eigentlich hervor gebracht hat, wenn aus dem Anblick eine entſtanden iſt, die auf unſre Sittlichkeit Einfluß hat, wie etwa des Themiſtocles Empfindung bey dem Bild des Miltiades, oder wie die in und außer den Romanen vorfallenden Verliebungen durch Gemählde.

27) Dieſer Satz iſt bloß eingeſchoben worden, damit der Philoſoph ſich nicht zu widerſprechen ſcheine, wenn er nun den Einfluß der Bilder auf die Sittlichkeit läugnet, da er doch vorher gewarnt hat, daß man junge Leute keine ſchlechten Bilder ſolle ſehen laſſen. Der Nahme des Polygnotus iſt unter den alten Mahlern berühmt genug. Er ſcheint, nach Plin. H. N. L. XXXIX, p. 690, der Erſte geweſen zu ſeyn, welcher Leben und

In dem Geſang wird nun aber nicht bloß das Zeichen, ſondern es werden die Leidenſchaften ſelbſt durch Nachahmung ausgedruckt. 28) Und das iſt klar, weil, da die Natur der Harmonien ſo verſchieden iſt, die Zuhörer doch nicht durch jede auf die nämliche Weiſe gerührt und bewegt, ſondern bey einigen trauriger und niedergeſchlagener wer-

---

Spur der Bewegung in ſeine Figuren gelegt hat; und wenn das, was Pauſanias von ſeiner Zerſtörung Troja's ſagt, ganz wahr iſt, ſo muß auch ſein Genie ſehr dichteriſch und ſeine Kunſt der Zuſammenſtellung groß geweſen ſeyn. A. gedenkt ſeiner noch ein Mahl in der Poetik, wo er von ihm ſagt, daß er die Menſchen idealiſirt habe. Pauſon ſcheint nach dem, was A. in der Poetik von ihm ſagt, ein Burlesken-Mahler geweſen zu ſeyn, der etwa wie die Holländiſchen Stücke oft nur die ganz gemeinen Sitten des Volks mahlte, oder Groteſken wie Hogarth. Leſſing tadelt diejenigen mit Recht, welche dieſen Mahler bloß zu einem Pferdemahler machen, denn A. vergleicht ihn offenbar mit Menſchenmahlern. S. Leſſings Werke, Th. IX. S. 24.

28) Es iſt wohl auch ohne meine Bemerkung klar, daß, wenn A. von Zeichen ſpricht, er nicht an willkührliche, conventionelle Zeichen dachte, ſondern an diejenigen, welche auf dem Körper die innern Empfindungen verrathen, von welchen er geſprochen hatte. Er iſt alſo auch weit von der Meinung derjenigen entfernt, welche, um ihren Grundſatz der Nachahmung auch auf die Muſik auszudehnen, behaupten: daß die Töne der Muſik auch anzuſehen ſeyen wie die Töne, welche dem Menſchen in den Leidenſchaften entfahren, und daß folglich die Muſik eine nachahmende Kunſt ſey. A. will ſagen: Ich muß bey der Mahlerey den Menſchen erſt in einer Leidenſchaft geſehen haben, um etwa aus ſeinen Geſichtszügen und ſeiner Stellung die Lage ſeiner Seele mitzuempfinden; aber die Muſik giebt dieſes Gefühl unabhängig von ſolchen Erfahrungen.

den, wie bey der gemiſchten Lydiſchen; bey andern weichlicher, wenn die Harmonie ſchmelzender iſt; bey noch andern ruhig und feſt, wie bey der Doriſchen allein; oder begeiſtert, wie bey der Phrygiſchen. 29) Und das Alles haben diejenigen, welche dieſen Theil der Erziehung auf Grundſätze gebauet haben, wohl aus einander geſetzt; denn ſie können ihre Sätze mit wirklichen Thatſachen belegen.

Eben das, was von der muſikaliſchen Harmonie geſagt worden iſt, gilt gleichfalls von dem Rhythmus: 30)

---

29) Die Idee, die man ſich heut zu Tage noch etwas dürftig von dem Character dieſer Tonarten machen kann, iſt wohl allgemein bekannt. Aus dieſer Stelle des Ariſtoteles aber iſt doch, dünkt mich, klar, daß die Wirkung derſelben nicht, wie Einige glauben wollen, mehr das Werk des Dichters und ſeines Sylbenmaaßes, oder des Tactes und der Modulation, als des Hauptton geweſen ſey. Denn die Hauptkraft dieſes Beweiſes beruhet gerade darauf, daß die Muſik unmittelbar auf die ſittliche Empfindung wirken müſſe, weil verſchiedene Tonarten verſchiedene Wirkung hätten.

30) Die Worte: Harmonie und Rhythmus, werden, weil ſie eine allgemeine und eine beſtimmte Bedeutung haben, oft mit einander verwechſelt und ohne Unterſchied gebraucht. Hier braucht A. das Wort: Rhythmus, von der bloßen Inſtrumental-Muſik, in der Rhetorik aber, im erſten Abſchnitt des 3ten Buchs, unterſcheidet er Harmonie und Rhythmus. Longin braucht das Wort: Harmonie, im 39ſten Abſchn., auch bey der Dichtkunſt und Redekunſt, und eben ſo Lucian, in der Abhandlung: wie man eine Geſchichte ſchreiben ſoll, Ed. B., Vol. IV, p. 165. N. 6. Mir ſcheint die Harmonie, in ihrer beſtimmten Bedeutung, bloß auf das Geſetz der Zuſammenſtimmung und Ordnung der Töne zu gehen, wie die Natur der Töne ſelbſt, im Verhältniß zu unſerm Ohr, ſie angiebt: der Rhythmus aber, auf das Geſetz, welches aus der Ordnung

denn einige haben einen abgemeſſenen Character; andere bewegen lebhaft; einige drücken die Seele ängſtlich und mühſelig nieder, andere heben ſie frey und edel empor.

und Folge der Töne, im Verhältniß zu unſrer innern Empfindung, entſteht. Die Harmonie, in dieſem eingeſchränkten Sinn, thut alſo der innern Empfindung nur mittelbar wohl, weil ſie dem Ohr wohlthut; der Rhythmus wirkt unmittelbar auf dieſes innere Gefühl. Die Kunſt-Speculation, oder die Doctrin, kann beyde trennen; aber wenn die Muſik angenehm ſeyn ſoll, ſo haben ſie, wie A. am Schluß dieſes Abſchnitts ſagt, eine nahe Verwandtſchaft, oder ſie ſind vielmehr unzertrennlich. Im allgemeinen Sinn kann man aber eine jede Uebereinſtimmung einer Bewegung, wenn mehrere Bewegungen gleichzeitig ſind oder als Theile eines Ganzen betrachtet werden, harmoniſch, und jede Folge von Bewegungen, in welchen die Zeiten der Dauer derſelben und ihre Stärke und Schwäche, im Verhältniß zu unſrer innern Empfindung, richtig vertheilt ſind, rhythmiſch nennen; ſo wohl in der Muſik als in der Dichtkunſt, in der Redekunſt wie in der Tanzkunſt. Die Unterabtheilungen dieſer Bewegungen, in Tacte, Metra, Schritte, machen die Harmonie und den Rhythmus nur für den Sinn ſelbſt mehr ſinnlich-fühlbar. Sie ſind alſo, wie A. ſie auch in der Poetik anſieht, da, wo ſie ſind, Theile des Rhythmus. Die Redekunſt aber, die mehr Anſpruch auf den Verſtand als auf die ſinnlichen Gefühle macht, und die, (wie Cicero, in Orat., L. III, C. 49. und Quinctilian, B. IX, K. 4, und A. ſelbſt, in der Redekunſt, im erſten und 9ten Kap. des 3ten Buchs, bemerken,) mehr dafür ſorgt, daß ſie dieſe Sinnlichkeit nicht beleidige, als daß ſie ihr ſchmeichle, dieſe Kunſt darf auf ſolche Unterabtheilungen nicht achten; und in der Tanzkunſt thun weder ſie, noch die Harmonie, noch der Rhythmus, ohne Muſik eine angenehme Wirkung, weil vielleicht die Folge bloß ſichtbarer Bewegungen ſich in dem Gefühl des Sehens nicht bindet, da hingegen die Töne ſich ſelbſt in dem Sinn des Gehörs bin-

Es iſt demnach offenbar, daß die Muſik im Stand iſt, die Seele zu ſtimmen. Kann ſie aber das, ſo iſt auch nicht zu läugnen, daß man ſie bey der Jugend anwenden, und die Jünglinge in ihr unterrichten ſoll. Außer dem iſt auch der Unterricht in dieſer Kunſt ſchicklich für dieſes Alter und ihm angemeſſen, weil die Jünglinge in dieſem Alter nicht gern Etwas lernen mögen, das ihnen nicht zugleich Freude macht. Aber die Muſik macht ihrer Natur nach fröhlich, und es iſt zwiſchen der Harmonie und dem Rhythmus eine nahe Verwandtſchaft, [31] weßwegen einige Philoſophen ſogar die Seele ſelbſt eine Harmonie genannt, andere wenigſtens behauptet haben: daß eine Harmonie in ihr wäre. [32]

---

ben, indem jeder vorher gehende Ton, wenn ſchon der folgende anfängt, noch einen Nachſchall zurück läßt.

[31] Coray will hier einſchieben: μετὰ τῆς ψυχῆς. Alſo ſoll A. ſagen: die Harmonie und der Rhythmus haben eine Verwandtſchaft mit der Seele. Das will er aber nicht ſagen; ſondern, da er vorher geſagt hat, daß das, was er von der muſikaliſchen Harmonie geſagt hat, auch von dem Rhythmus gelte; ſo will er nun, da er wieder von dieſer muſikaliſchen Harmonie allein ſpricht, auch dieſe Wirkung dem Rhythmus zuſchreiben. Nämlich: Die Muſik macht Freude: ihre Harmonie iſt mit dem Rhythmus verwandt; alſo macht auch dieſer Freude.

[32] Plato, und ſelbſt Pythagoras, hatten dieſe Idee, die, wenn man dieſen Philoſophen die Verwandlung der Abſtractionen in Subſtanzen nachſieht, ſehr viel für ſich hat. A. hat in ſeiner Abhandlung von der Seele, B. I. K. 4. ihre Idee, wie es mir ſcheint, zu materiell erklärt, und, ungeachtet er ſie widerlegte, doch nicht verhindern können, daß ſein eigner Schüler Ariſtoxenus nicht auf dieſelbe gefallen wäre, wie Cicero, Quaeſt. Tuſc., L. I. C. 10, bezeugt.

Sechster Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſe Materie wird hier fortgeſetzt, und es wird unterſucht: ob die Jünglinge ſelbſt Muſik lernen ſollen, auch dem Einwurf, daß dieſe Kunſt unter die Handwerkskünſte gehöre, begegnet.

Nun müſſen wir uns, nach dem, was wir vorhin geſagt haben, noch darüber erklären: ob man die Jünglinge ſelbſt ſingen und auf Inſtrumenten ſpielen lehren ſoll.

Daran iſt kein Zweifel, daß, wenn Jemand ſelbſt Hand anlegt, das Werk beſſer auf ſeinen Character wirken muß, denn es iſt unmöglich, wenigſtens ſehr ſchwer, daß, wer eine Kunſt nicht ſelbſt treiben kann, richtig darüber urtheilen können ſollte. Außer dem iſt es aber auch nöthig, daß die jungen Leute eine unterhaltende Beſchäftigung haben. Und die Raſſel des Archytas 33) iſt eine gute Erfindung, denn dieſe giebt man den Kindern, damit ſie mit ihr ſpielen, und nicht den Hausrath zerbrechen und verderben, weil man ihnen doch nicht zumuthen kann, daß ſie ganz ſtill ſitzen ſollen. Ein ſolches Spielwerk iſt nun ſchicklich für dieſes Alter der Kinder; wie ſie aber heran wachſen, muß ihr Lernen auch eine Raſſel für ſie werden.

---

33) Die Raſſel ſcheint des Archytas Raſſel gleichſam im Sprichwort, oder mit einem bleibenden Beynahmen, genennt worden zu ſeyn. Ob aber der Tarentiniſche Archytas, oder der Baumeiſter dieſes Nahmens, dieſes Inſtrument unter die Kinder gebracht habe, iſt ungewiß. Menag. ad Diog. Laërt., L. VIII, p. 83.

Es iſt alſo nun aus dieſem klar, daß die Kinder auch ſelbſt Muſik treiben und lernen müſſen. Was ſich aber dann für ſie ziemt oder nicht ziemt, das iſt ſo ſchwer nicht zu beurtheilen, um daraus den Einwendungen derjenigen zu begegnen, welche dieſe Kunſt für eine Brotkunſt halten wollen.

Denn zum erſten, wenn man ſelbſt eine Kunſt treiben muß, um richtig über die Werke derſelben zu urtheilen; ſo müſſen ſchon deßwegen die Jünglinge auch dieſe Kunſt der Muſik lernen. Werden ſie aber männlicher und größer, dann mögen ſie aufhören, ſelbſt zu muſiciren, und werden doch, durch den Unterricht, den ſie in der Jugend erhalten haben, richtig urtheilen und ſich des Schönen gehörig freuen. Was aber den Vorwurf betrifft: daß die Erlernung dieſer Kunſt handwerksmäßige Geſinnungen errege: ſo wird auch dieſer leicht abzulehnen ſeyn, wenn wir unterſuchen: wie weit diejenigen Kinder, welche zu der politiſchen Tugend erzogen werden ſollen, ſich in dieſe Kunſt einzulaſſen haben; was für Gattungen von Rhythmen und Geſängen 34) ſie zu lernen haben; und zu was für Inſtrumenten man ſie anführen ſoll: denn auf dieſen Unterſchied kommt viel an, und in ihm liegt gerade die Antwort auf dieſen Vorwurf.

Wahr iſt es: es giebt einige Arten der Muſik, welche dieſen Tadel verdienen; und deßwegen fällt es in die Augen, daß der Unterricht in dieſer Kunſt ſo eingerichtet werden müſſe, daß er dem, was die Jünglinge werden ſollen,

---

34) Da hier A. μελῶν und ῥυθμῶν zuſammen ſetzt: ſo ſcheint er mir mit dem erſten die Worte, mit dem andern die Melodie und Tonart bezeichnen zu wollen.

keinen Nachtheil bringe. Durch die Muſik muß der Körper der Kinder nicht verkrüppelt und zu den Kriegs- und Staatsgeſchäften untauglich gemacht werden, noch zu dem, wozu ſie ihn jetzt oder künftig bey dem weitern Unterricht brauchen. Sie werden ſchon genug in der Kunſt gethan haben, wenn ſie es nicht gerade ſo weit treiben wie die Künſtler, die ſich öffentlich wollen hören laſſen, oder wenn ſie auch nicht alle die Künſteleyen lernen, welche nun auf dem Theater bewundert und beklatſcht, und von dem Theater in den gemeinen Unterricht aufgenommen werden; ſondern wenn ſie ſich mit dem begnügen, was ſie brauchen, um an einem ſchönen Geſang und einer artigen Compoſition Freude zu haben, ohne ſich deßwegen bloß auf das Zwitſchern einzuſchränken, das man auch von den Zweigen die Vögel ſingen hört, oder auf das, was jeder Sklave und jeder Gaſſenjunge trillern kann. 35)

---

35) Dieſes zielt auf die Volkslieder der Alten. So hatten die Säugammen, die Schnitter, die Bader u. ſ. w. ihre beſondern Geſänge. Athen., L. XIV, p. 618. Was aber die Haupt-Idee des A. in dieſer Stelle betrifft; ſo iſt bekannt genug, daß der Fehler, welchen er hier bemerkt, auch zu unſrer Zeit, ſo wohl in Anſehung der Muſik als des Tanzes, in die Erziehung eingeſchlichen iſt. Wenigſtens wird Jeder, wer nur den Zweck einſieht, den man im Auge hat, wenn man noch immer, mit größtem Recht, dieſe Künſte zu der Erziehung erfordert, dieſes wohl erkennen. Wie viel aber eben dieſe Verwechſelung der Methode dem geſellſchaftlichen Vergnügen ſchadet, erfahren wir, dünkt mich, alle Tage. Auch ſchaden ſich die Meiſter dieſer Künſte ſelbſt: denn da ſie ihre Schüler zu weit führen wollen; ſo machen ſie, daß der Geſchmack an ihrer Kunſt weniger allgemein wird und, was der Künſtler doch fühlen ſollte,

Hieraus kann man ferner auch ſchon abnehmen: was für Inſtrumente ein ſolcher Jüngling ſpielen lernen ſoll: denn der Pfeifen darf man ſich in der Erziehung nicht bedienen, noch überhaupt eines mechaniſchen Inſtruments, wie z. B. der Leyer, oder wenn es ſonſt dergleichen giebt; ſondern nur ſolcher, welche ihre Zuhörer geſchickter machen, der Muſik ſelbſt, oder jeder andern Zucht, ihr Herz zu öffnen. 36)

Die Pfeife iſt auch in der That nicht gemacht, gute Empfindungen zu erregen, ſondern ſie dient nur zur Begeiſterung; und deßwegen iſt ſie mehr bey den Spectakeln zu brauchen, wodurch die Seele geheiligt und geläutert, als da, wo der Geiſt unterrichtet werden ſoll. Ich möchte noch hinzu ſetzen: daß ſie ſogar dem Unterricht entgegen iſt, weil der Flötenſpieler keine Worte geben kann. In dieſer Abſicht haben unſre Vorfahren ſehr weislich den Jünglingen und den Freygebornen ihren Gebrauch unterſagt, ob ſie

---

daß ihre Kunſt mehr bewundert als geliebt, die Neigung zu ihr mehr erheuchelt als gefühlt wird.

36) Warum Ariſtoteles hier und noch in einer folgenden Stelle den Jünglingen die Pfeife verbietet, iſt, wenigſtens nach der Vorſtellung, die wir uns von den blaſenden Inſtrumenten der Alten machen, wohl begreiflich, und A. giebt ſie auch ſelbſt an. Warum er aber auch alle die Saiten-Inſtrumente mit der Cither verbietet, ſehe ich nicht. Man glaubt gemeiniglich, daß er ſie für zu künſtlich gehalten habe. Das ſcheint aber der Grund nicht geweſen zu ſeyn, weil er hier alle dieſe Inſtrumente derjenigen Muſik entgegen ſetzt, welche die Zuhörer geſchickt macht, der Muſik und jeder feinen Tugend die Herzen zu öffnen. Er muß alſo die Inſtrumental-Muſik dazu nicht für geſchickt gehalten haben; und doch ſcheint dieſes dem zu wider-

gleich vorher ſich derſelben bedient hatten; denn ſie konnten nun in ihrem größern Wohlſtand Alles ruhiger beobachten, und ihre Seele erhob ſich lebendiger zur Tugend. Vor und kurz nach dem Mediſchen Krieg haben ſie, aufmerkſam gemacht durch die Erfahrung, Alles ergriffen, was irgend zu einer Kenntniß und Geſchicklichkeit leiten konnte, nur ſuchend, ohne Unterſuchung. Da ließen ſie bey der Erziehung ihre Kinder auch auf der Flöte unterweiſen. Denn in Lacedämon führte Mancher, der ein Schauſpiel gab, das Chor ſelbſt nach der Flöte, die er ſelbſt blies, und in Athen war dieſes Inſtrument ſo gemein, daß beynahe die meiſten Freygebornen es zu blaſen verſtanden. Das ſehen wir aus dem Gemählde, welches Thraſippus, als er ſein Schauſpiel gab, dem Ecphantus zu Ehren aufſtellte. 17) Nach-

---

ſprechen, was er vorhin von der bloßen Inſtrumental-Muſik geſagt hat.

Mich dünkt, aus dieſer und aus einer folgenden Stelle, in welcher A. die Muſik, die den Zweck, zu erziehen, hat, von derjenigen, welche ſich bloß hören laſſen will, unterſcheidet, kann man abnehmen, daß A. von der Muſik, welche jenen Zweck hat, nicht bloß Erregung ſittlicher Gefühle, ſondern auch Erregung guter Gedanken und Geſinnungen forderte. Ich glaube alſo, daß er bey der Muſik, in ſo fern ſie zu der Erziehung dienen ſollte, auch Worte und Geſang verlangte, und daß es ihm deswegen hinlänglich ſchien, wenn die Kinder nur ſingen lernten und ſich von geübteren Muſikern mit Inſtrumenten begleiten ließen. Ohnedies iſt bekannt, daß das Wort ἦθος nicht moraliſch-gute Stimmung der Seele allein, ſondern jede Stimmung, welche die Sitten beſtimmt, bezeichnet.

[17] Was dieſes für ein Bild war, und wer die hier genannten Perſonen geweſen ſeyn mögen, iſt mir unbekannt. Victorius bemerkt aus Suidas, Art.: Magnes, daß einer der älteſten

her aber, als man die Wirkung dieſes Inſtruments erfahren hatte, wurde es abgeſchafft, weil man nun richtiger einzuſehen gelernt hatte, was die Menſchen beſſer und geſchickter zu der Tugend mache, was nicht. Eben ſo verwarf man noch viele, alte, muſikaliſche Inſtrumente: die Pectiden und das Barbiton, und diejenigen, welche die Zuhörer zur Wolluſt reitzen konnten, die Siebenecke, Triangel, Sambyken, und alle die, welche mit den Händen geſpielt werden. 38) Sehr ſchicklich erzählen die Alten in den

---

des Muſäus, der kurz nach dem Theſeus gelebt hat, Ecphantus geheißen habe. Es iſt aber wohl nicht wahrſcheinlich, daß A. auf eine ſo gar alte Geſchichte gezielt habe, oder man müßte annehmen, daß Thraſippus in ſpätern Zeiten, dieſem Vorfahren des Muſäus zu Ehren, ein Schauſpiel gegeben und ſich ſelbſt als Chor-Anführer auf das Gemählde dieſes Spiels geſetzt habe. Daß jedoch der Gebrauch der Flöte auch bey einer liberalen Erziehung noch lange nach dem Mediſchen Krieg gedauert habe, beweiſ't das bekannte Beyſpiel des Alcibiades, der ſie nicht ſpielen wollte, weil ſie das Geſicht entſtellte. Beynahe ſollte man glauben, daß dieſer Alcibiades, der als Jüngling ziemlich in dem Gang geweſen iſt, den Ton anzugeben, der Flöte mehr, als der Liebe zum Guten, geſchadet habe, welche zu dieſer Zeit eben nicht herrſchende Leidenſchaft bey den Athenienſern war. Conring vermißt hier ein Schlußwort; aber mich dünkt, das vorhergehende iſt zu wiederhohlen.

38) Aller dieſer Inſtrumente gedenkt auch Athenäus, und noch vieler andern. Sie waren bloß Saiten-Inſtrumente: und ſo wohl ihr Bau, als auch die Zahl der Saiten, ſcheinen ſie unterſchieden zu haben. Die vielen Saiten dienten bisweilen dazu, daß der Künſtler zuſammen geſetzte Weiſen ſpielen konnte: oft aber auch waren ſie nur verſchieden geſtimmt, ſo daß man auf einigen Saiten dieſe, auf andern jene Weiſen ſpielen konnte, ohne eine andere Stimmung zu geben. Ein ungemeine

mythologiſchen Fabeln: Minerva habe eine Pfeife, welche ſie gefunden habe, von ſich geworfen: ſey es nun, weil ſie gefunden hat, daß, wie es auch wahr iſt, das Geſicht durch das Flötenblaſen verſtellt werde; oder weil, wie es mir wahrſcheinlicher vorkommt, dieſe Art von Muſik Nichts zur Beſſerung der Sitten beytragen kann. 39) Denn dieſer Göttinn eignen wir gerade die Künſte und Wiſſenſchaften zu.

Da wir nun die Inſtrumental-Muſik, und Alles, was kunſtmäßige Bearbeitung derſelben erfordert, verwerfen, und dieſe bloß den Schauſpielen und Theatern zuweiſen,

---

Harfenſpieler hatte eine dreyſeitige Pyramide erfunden, auf deren Flächen die Saiten zu den drey Hauptweiſen geſtimmt waren, ſo daß es, wie bey unſerm Piano-Forte, nur einen kleinen Stoß des Fußes brauchte, um bey dem Uebergang von einer Weiſe zu der andern die zu jeder erforderliche Stimmung zu finden. Das Barbiton, deſſen noch Horaz gedenkt, ſoll Anakreon erfunden haben. Aber die meiſten andern Inſtrumente waren Lydiſche oder Phrygiſche Erfindungen. Der Triangel ſoll in ſpätern Zeiten die Römer, als ſie einen gewiſſen Alexander in Alexandrien darauf ſpielen hörten, ganz bezaubert haben. Der Ton jener Inſtrumente aber ſoll zärtlich und weichlich geweſen ſeyn. Alles dieſes und noch viel mehr erzählt Athenäus, im 4ten Buch in zwey durch Zufall von einander getrennten, in den neuern Ausgaben wieder zuſammen gezogenen Stellen, S. 174 und 182. Auch enthält das 14te Buch viel nicht unintereſſante Nachrichten von der Pfeife und von den Gaſſen- und Volksliedern der Alten.

39) Nach Athenäus, im 14ten Buch, S. 616, hat ſchon ein alter Dichter eben dieſe Idee gehabt. Er läßt die Minerva zu der Pfeife ſagen: Fort, du ſchändeſt meine Geſtalt: mit dir werde ich häßlicher. Ἔῤῥετ᾽ αἴσχεα, σώματι λύμα.

wo der Künſtler ſich nur hören läßt, um Andern ein ſinnliches Vergnügen zu machen, nicht um ſelbſt ſeine Seele zu erheben und ihr den Werth der Tugend zu geben; ſo halten wir dafür, daß dergleichen mühſame Bearbeitungen dieſer Kunſt nicht für freye Leute, ſondern für ſolche, die ihr Brot damit verdienen wollen, ſchicklich ſey, und daß man nur von dieſer Art, die Muſik zu treiben, ſagen könne, daß ſie illiberal mache. Denn ſo getrieben, hat ſie einen ſchlechten Zweck und eine üble Wirkung. Iſt nämlich der Zuhörer ſinnlich und ſchlecht; ſo macht er, daß die Kunſt ſelbſt verkehrt werde, und verdirbt zugleich die Künſtler, welche ſich nach ihm richten. 40) Ja, ſelbſt die Verzerrungen der Muskeln, welche die Ausführung

---

40) Daß dieſe Bemerkung richtig iſt, wird der, welcher nur ein Paar unſrer gemeinen Operetten geſehen hat, ſich nicht verbergen können. Das Schlimmſte iſt nur, daß ſogar die Dichter ſelbſt ſich ſo oft zu Sclaven der Muſik machen wollen. Es ſcheint freylich, daß ſie anfangs ihre Gewalt über dieſelbe gemißbraucht haben, und ich kann mich nicht enthalten, eine nicht unlaunige Stelle des Plutarch hierher zu ſetzen, welche das Verhältniß der Muſik zu der Poeſie, wie es etwa zu den Zeiten des Euripides, und alſo kurz vor Ariſtoteles, geweſen ſeyn mag, nicht wenig erläutert:

„Ehemahls,“ ſagt Plutarch, „bis auf den Dithy-
„ramben-Dichter Melanippides, ſtanden die Tonkünſtler
„in dem Sold der Dichter, und die Dichtkunſt war offen-
„bar über die Muſik erhaben, ſo daß die Tonkünſtler ſich
„nach dem Schauſpieldichter richten mußten. Allein die-
„ſes Verhältniß wurde nachher ſo ſehr geſtört, daß der Co-
„miker Pherecrates in einer ſeiner Comödien die Muſik
„als ein Weib geſtaltet, aber an ihrem ganzen Leib ſehr
„übel zugerichtet und gemißhandelt erſcheinen ließ. Dann

einer ſolchen Muſik erfordert, macht ſchon den Körper ſchlechter.

„läßt er die Gerechtigkeit fragen: wer ſie ſo zugerichtet
„habe. Und die Muſik antwortet:

„„Ich will dir's gern geſtehen, und was ich ſage,
„„Wird dir gefallen und mein Herz erleichtern.
„„Mein Unglück kommt vom Melanippides!
„„Der griff, und dehnte, walkte, lockerte
„„Mich, daß ich ſchlaffer als zwölf Saiten wurde.
„„Hernach, als wäre der zu meiner Plage
„„Noch nicht genug, kam der Kineſias,
„„Das Attiſche verdammte Ungeheuer,
„„Und quälte mit dem unharmoniſchen
„„Geflechte ſeiner krumm verſchobenen Strophen
„„Mich ſo, daß in den Dithyramben nun,
„„Wie in der Schlang', man nicht mehr ſehen kann,
„„Was Kopf iſt oder Schwanz. Noch nicht genug!
„„Nach dieſem ging's noch immer immerfort.
„„Da ſetzte Phrynes mich auf eine Art
„„Von einem Kreiſel, den er ſelbſt gemacht,
„„Und dreht' und trillte mich ſo um und um,
„„Daß in zwölf Harmonien, auf fünf Saiten,
„„Mein armer Kopf zu ſchwindeln mir begann.
„„Doch dem verzeih' ich's noch! denn wenn er auch
„„Einſt fehlte, nun! ſo beſſert er ſich jetzt!
„„Nur Timotheus, ach, geliebte Göttinn!
„„Der Timotheus hat mich mehr als Alle
„„Auf das erbärmlichſte mißhandelt.“

„Gerecht. Nun.

„„Wer iſt der Timotheus?“

„Muſ. Ach, wer iſt's!

„„Der Rothkopf, der Mileſier! Der kam,
„„Und hinter ihm, ein langer luſtiger Schwarm
„„Muthwilliger Geſellen ſeiner Schul',
„„Der traf mich wo, auf einer Promenade,
„„Allein, da griff er mich, und ſchnürte mir
„„Mit ſeinem Dutzend Saiten Hand' und Füße,
„„Bald ſo, bald anders, wie es ihm gefiel.““

Nach dieſem erzählt Plutarch noch, daß ein Teleſias aus Theben, anfangs, ſo lange er in der guten Muſik unterrichtet worden ſey, die ſchönſten lyriſchen Gedichte des Pindar, Dionyſius u. ſ. w. gelernt, auch gut auf der Flöte geblaſen habe, und daß er überhaupt ein ſehr wohlgezogener Jüngling geweſen ſey; da er aber zu ſeinen Jahren gekommen ſey, habe er ſich von der theatraliſchen und künſtlich-bunten Muſik ſo verführen laſſen, daß er jene ſchöne Muſik verachtet und ſich bloß mit den Compoſitionen des Philoxenus und Timotheus abgegeben habe. Endlich habe er ſelbſt componiren und ſich ſo wohl in der Pindariſchen Manier als in der Philoxeniſchen üben wollen; aber dieſe ſeyen ihm ſchlechterdings nicht gelungen, *weil er in der Jugend zu gut in dem Schönen unterrichtet worden ſey.* Plut. de Muſ., T. X, p. 682.

Es iſt traurig, wenn die Zwillingsſchweſtern, die Dichtkunſt und die Muſik, ihr Band zerreißen; und gewiß bricht dann auch das Band, das Beyde an die Tugend knüpft! Ganz kann man jedoch auch nicht, wie A. hier, den Zuſchauern die Schuld der Trennung und der Verwilderung dieſer Künſte geben. Die Künſtler, und ſonderlich die falſchen Dilettanti, ſind ſelbſt am meiſten ſchuld an dem Unglück. Die einfache, ſchöne Muſik fordert ſchönes Gefühl für die Harmonie; und dieſes iſt ſo enge mit allen andern ſchönen Gefühlen verwebt, daß man es allein nicht beſitzen noch erlernen kann. Die Kunſt aber läßt ſich lernen. Wenn nun die Künſtler dieſes Gefühl nicht haben; ſo müſſen ſie, wie Philoxenus, zu der Kunſt ihre Zuflucht nehmen. Und wenn die falſchen Dilettanti nur das Einfach-Schöne bewunderten; ſo würden ihrer bald ſo viel werden, daß keiner mehr etwas vorſtellen könnte. Doch mag es den Künſtlern hingehen, wenn ſie nur ihre Kunſt nicht in den Unterricht unſrer zu ganz andern Zwecken erzogener Kinder miſchten! Wer mag es anſehen, wenn ein wohlgezogenes, unſchuldiges Mädchen den Unſinn, die Pöbel-Ideen und Pöbel-Ausdrücke, und die oft ſchlechten, oft unſittlichen Geſinnungen unſrer neuen aus dem Italiäniſchen und Franzöſiſchen überſetzten Operetten im Familien- oder Freunde-Zirkel, oder unter ihren Geſpielen in den Mund nimmt, und nicht ſelten mit einem Kunſt-Triumph in Trillern, Haltungen, Variationen und Cadenzen, ſingend auf Worten ruht, die ſie redend ohne Scham nicht auf ihre Lippe würde nehmen wollen? Ariſtoteles würde in ſeinem Staat das Alles durch Geſetze verboten haben. Bey uns aber iſt kein anderer Rath, als der: daß unſre Dichter ſich erbarmen, und den auf geſetzten Arien unſrer elenden Operetten beſſere Worte und Gedanken unterſchieben möchten. Wenn dieſe auch nicht zu den Stücken taugten; ſo würden ſie doch, als Auszüge aus den Partituren, unſern jungen Liebhaberinnen des Geſanges ſchon hinreichend ſeyn. Ein Muſen-Almanach, der ſolche Verſe enthielte, würde ſich bald aus dem Meer der übrigen Almanache empor heben! — Doch vielleicht iſt es unmöglich, Pindariſche Geſänge Buffoniſchen Melodien unterzulegen! Und iſt das, dann bleibt Nichts übrig, als daß beyde Künſte, die Dichtkunſt und Muſik, wenn ſie allein gehen, machen, was ſie wollen; daß aber hingegen, wenn ſie zuſammen kommen, die Muſik ſich ihrer alten Dienſtbarkeit erinnere; oder will ſie ſich frey machen, und braucht ſie doch Sprache, ſo mag ſie ſich mit ihrem harmloſen Utremifaſola begnügen, wobey ſie ja auch alle ihre Kunſt zeigen kann und die Dichtkunſt nicht entheiligt.

Siebenter Abſchnitt.

Inhalt.

Dieſe Materie wird noch fortgeſetzt, und es wird unterſucht: welche Muſik ſich für die Jugend ſchickt.

Nun müſſen wir auch noch unterſuchen: was es mit der Harmonie und dem Rhythmus für eine Beſchaffenheit hat: ob es der Erziehung gleichgültig iſt, oder nicht, welche man erwähle; und ob man mit dieſer Eintheilung bey dem Geſchäft der Erziehung zufrieden ſeyn könne; oder ob man auch noch zum dritten auf etwas Anderes zu ſehen habe. [41] Denn die ganze Muſik beſteht in dem Geſang und dem Rhythmus. Man muß alſo vor allen Dingen die Wirkung, welche dieſer oder jener auf die Erziehung haben kann, einſehen, und unterſuchen: ob man mehr auf guten Geſang oder mehr auf gute Melodie zu ſehen habe.

Einige unſrer jetzigen Muſikverſtändigen und die Philoſophen, welche zugleich Kenner von dieſer Kunſt geweſen ſind, haben viel Gutes über dieſe Dinge geſagt, welches wir denen, die ſich genauer davon unterrichten wollen, nachzuleſen gern verſtatten, indem wir uns hier nur im Allgemeinen, in Rückſicht auf die Geſetze, Einiges davon anzugeben begnügen.

---

41) Das Dritte, auf welches A. deutet, ſuche ich darin, daß man weder auf ſchönen Geſang allein, noch auf ſchöne Melodie allein; ſondern auch auf das ſehen müſſe, was dem Zweck der Erziehung gemäß iſt.

Wenn wir die verſchiedenen Claſſen, unter welche die Philoſophen die Geſänge vertheilt haben, und nach welchen einige zur Tugend und Sittlichkeit, andere zu gewiſſen Thaten, noch andere zur höhern Begeiſterung bewegen, annehmen, und auf jede von dieſen Claſſen die Natur der Harmonie, wie ſie ſich zu jeder ſchickt, anwenden: ſo behaupten wir: daß die Muſik nicht nur Einen Zweck habe, ſondern daß ſie auf mehrere Zwecke wirken könne; denn ſie kann nicht nur zum Unterricht, ſondern auch zur Heiligung und Läuterung der Seele dienen. Von dieſer Läuterung reden wir nun nur im Allgemeinen, in der Poetik werden wir noch ein Mahl genauer und deutlicher davon zu reden haben. 42) Außer dem hat die Muſik aber auch noch einen dritten Zweck, nämlich die Unterhaltung der Seele und die Erhohlung nach einer großen Anſtrengung.

Offenbar iſt es, daß alle Arten von Harmonien auf dieſe Weiſe ihren Nutzen haben können, aber auch, daß man ſich ihrer nur auf verſchiedene Weiſe bedienen müſſe. Nämlich zum Unterricht muß diejenige Muſik dienen, wel-

---

42) Unter dieſer Läuterung wird hier keine religiöſe Heiligung und Entſündigung verſtanden, ſondern Alles, was die Sinnlichkeit und die Leidenſchaften ſo weit mildert, daß der Verſtand und die Stimmung der Seele zu der Tugend eine abſolutere Gewalt über ſie erhalten können. A. hat ſonderlich bey Gelegenheit des Trauerſpiels in ſeiner Dichtkunſt Etwas darüber geſagt; ob er ſich aber in dem, was von dieſem Werk verloren gegangen iſt, weiter darüber heraus gelaſſen hat, iſt wohl nicht zu beweiſen. Was er aber immer darüber ſagen konnte, iſt vorhin im 5ten Abſchn. dieſes Buchs, in der Stelle, wozu ich die 22ſte Anmerkung geſetzt habe, mit großer Beſtimmtheit enthalten.

che die Pflanzung beſſerer Sitten zum Endzweck hat: aber in den Hörſälen, wo angeſtellte Künſtler ihre muſikaliſchen Stücke aufführen, da darf die Muſik auch begeiſtern und die Seelen zur Thätigkeit erwecken; 43) denn die Gemüthsbewegungen ſind zwar bey einigen Menſchen lebhafter, aber es haben ſie doch alle Menſchen, und der Unterſchied liegt nur in dem Grad der Stärke oder der Schwäche. Das ſieht man in dem Mitleiden, der Furcht, und ſelbſt in der Begeiſterung: denn Viele werden durch dieſe Empfindungen heftiger ergriffen als Andere. Nun ſehen wir aber doch, daß jene auch in der höchſten Begeiſterung durch die heiligen Geſänge, wenn ſie ihre beſänftigende Melodie anſtimmen, beruhigt, und wie durch eine Arzeney geheilt und geläutert werden; und eben das erfahren auch diejenigen, welche durch Mitleiden gerührt, durch Furcht erſchreckt, oder durch irgend eine andere Leidenſchaft getrieben werden. Die Andern empfinden aber eben dieſes, nur Jeder in ſeinem Maaß. Und alſo werden jene, wie

---

43) Twining, in ſeinen Anmerk. zu der Poetik, S. 234, will hier ſtatt ἀκρόασιν, (in den Hörſälen, wo die Künſtler ihre Stücke aufführen,) κάθαρσιν, (Läuterung,) leſen, weil die gleich folgende Stelle vorzüglich von der κάθαρσις ſpricht. Er iſt ſo weitläuftig in der Ausführung dieſer Bemerkung, daß man ſieht, er hat ſich darauf Etwas zu Gute gethan. Allein er führt keine critiſchen Beweiſe an, und die innern Beweiſe aus dem Zuſammenhang, die er angiebt, ſind ganz unrichtig, wenigſtens wie ich ſie anſehe. A. theilt den Zweck der Muſik in zwey Haupt-Rückſichten: παιδεία und ἀκρόασις, (zum Erziehen und zum Anhören;) den letztern Zweck theilt er wieder in zwey Rückſichten: ἐνθουσιασμὸς und πρᾶξις, (die Begeiſterung und die gemeine

dieſe, durch die Muſik beſänftigt und mit einem wohlthätigen Gefühl beruhigt und erleichtert. Ueber dies geben aber auch dieſe beſänftigenden Geſänge überhaupt den Menſchen eine unſchuldige Wolluſt. Deßwegen brauchen auch die Künſtler auf dem Theater dergleichen Harmonien und ſolche Geſänge am liebſten. Da jedoch die Zuſchauer von verſchiedener Art ſind: Freygeborne und Wohl-Erzogene, und mühſelig-arbeitende oder rohere Leute, Handwerker, Taglöhner und dergleichen durch einander; ſo müſſen die Geſänge ſo eingerichtet werden, daß ſie dieſer ſo vermiſchten Geſellſchaft zu einer angenehmen Erholung dienen.

Deſſen ungeachtet iſt nicht zu läugnen, daß, ſo wie die Seelen der Menſchen oft abweichen von dem richtigen Gang der Natur: es auch Auswüchſe der Harmonien gebe, wie z. B. die allzu rauſchenden und heftigen Geſänge. Weil nun das, was einem Menſchen Freude machen und wohlthun ſoll, ſich nach dem Character, der dieſem Menſchen eigen iſt, richten muß; ſo muß der Künſtler

---

Einwirkung;) den erſten Zweck der Erziehung ſetzt er nun dem zweyten, der κράσεως, entgegen. Wollte man alſo κάθαρσις ſtatt κράσεως leſen; ſo würde jede andere Einwirkung des bloßen Vergnügens nicht allein, ſondern auch die Begeiſterung wegfallen, deren er doch ſelbſt hier gedenkt: denn die Reinigung ſoll gerade die Begeiſterung beſänftigen; und wo bliebe der Zweck des Vergnügens, von welchem A. überall ſpricht, und das er hier unter dem πρακτικὸν begreift?

Daß der Philoſoph aber gleich nach dieſer Stelle zuerſt von dem, was er Läuterung nennt, zu ſprechen anfängt, beweiſt wohl Nichts; denn er ſpricht auch gleich nachher von den übrigen Wirkungen derjenigen Muſik, welche er von der Erziehung ausſchließt.

auch das Recht haben, ſolche Harmonien zu wählen, welche ſich für ſeinen Zuhörer ſchicken. 44) Iſt aber die Rede von der Erziehung, dann muß man, wie geſagt, nur die Geſänge wählen, welche die Seele zu guten Sitten ſtimmen, und nur die Weiſen, welche eine ſolche Wirkung haben. Und das iſt, wie wir auch ſchon geſagt haben, die Doriſche Weiſe; oder wenn diejenigen, welche dieſe Sache philoſophiſch und mit Kenntniß der Kunſt unterſucht haben, ſonſt noch eine andere dieſer Art empfehlen. Nur nicht ſo, wie Socrates, welcher, ob er gleich die Pfeifen und die blaſenden Inſtrumente mißbilligt, doch in der Republik die Phrygiſche neben der Doriſchen Weiſe anrathen will: 45)

---

44) Da die Politik des Ariſtoteles bey weitem nicht ganz vollendet worden iſt; ſo iſt es vielleicht voreilig, wenn man behauptet: daß dieſe Nachſicht gegen eine ſchädliche Muſik ſich mit den von dem Philoſophen voraus geſchickten Aeußerungen über den Zweck eines guten Staats nicht vereinigen laſſe. Aber daß es ſchwer ſey, einzuſehen, wie ſie vereinigt werden könne, wird ſich Jedermann geſtehen müſſen.

45) In dieſer Stelle ſcheint mir A. dem Plato mehr Unrecht zu thun, als er ihm in dem ganzen Verlauf ſeines Werkes gethan hat. So ſagt Plato, nachdem ſein Socrates die Lydiſche Melodie mit allen ihren Unterarten verworfen hat:

„Adimant. Auf dieſe Art bleibt, wie mir es ſcheint,
„Nichts übrig als die Doriſche und die Phrygiſche
„Weiſe.“

„Socrat. Laß uns nicht von eingeführten Harmo-
„nien reden:“

(So verſtehe ich das οὐκ οἶδα τὰς ἁρμονίας, etwa wie man im Lateiniſchen ſagt: Neſcio vos, wenn man ſagen will: Ich mag von euch Nichts hören. Das Folgende beweiſ't auch genug, daß Plato ſo verſtanden ſeyn wollte; denn daß ihm Undenn die Phrygiſche Weiſe hat eben die Wirkung, welche die Pfeifen und dieſe Inſtrumente haben; die blaſende In-

wiſſenheit in der Muſik ſchuld gegeben werden ſollte, das leidet Plutarch, de Muſ., p. 612. auf keine Weiſe.)

„ſondern laß uns in unſerer Stadt eine Harmonie haben, welche in dem Krieg wahrhaft tapfer macht; eine Muſik, welche in jeder gewaltſamen Anſtrengung ſich mit Anſtand in Tönen und Geſängen ſo ausdruckt, wie ein Mann in ſeinem Unglück, oder in dem Augenblick, in welchem er Wunden und Tod entgegen geht, oder wenn er ſonſt in irgend ein Unglück fällt, überall geſetzt und muthig, und kämpfend gegen das Schickſal ſich ausdrucken würde. Und dann wieder eine Harmonie für die Zeiten des ruhigen Friedens und für die Thaten der ſich ſelbſt überlaſſenen Seele, ſey es zur Ueberredung, zur Bitte, zum Gebet an die Götter, zur Lehre, zur Warnung; oder wie ſie dem zuſieht, der dem Bittenden, dem Lehrenden, dem Ueberredenden ſein Ohr willig hinreicht, und ohne Uebermuth ſeinen Geiſt nach der Lehre bildet, weiſer wird, mäßiger handelt, und ſich in liebevollem Zutrauen jeder Fügung dahin giebt. Welche nun von dieſſen zwey Harmonien, nämlich von derjenigen, welche wir für Krieg und Drang, und der andern, welche wir für die Stille und die zwangloſe Ruhe angegeben haben, welche von ihnen die Stimme des Leidenden und des Glücklichen, des Weiſen und des Männlichen am beſten ausdruckt; die laß uns in unſern Staat aufnehmen.“

Dieſes ſind Plato's Worte. In der That wirft er die Phrygiſche nicht weg, und zieht die Doriſche nicht vor; aber er wählt auch weder jene noch dieſe, ſondern er will eine neue geſchaffen haben, welche nur nicht Lydiſche Weichlichkeit giebt, ſondern die Character, die er ſo ſchön beſchreibt, gut ausdruckt, und die Gefühle, die dieſen Charactern eigen ſind lebendig aus der Seele ruft.

ſtrumental-Muſik und die Phrygiſche Weiſe ſind beyde leidenſchaftlich und ſtürmiſch. Das beweiſen die Geſänge ſelbſt. Denn die Pfeife und die blaſenden Inſtrumente ſtimmen am beſten zu der Bacchantiſchen Wildheit und zu dergleichen Erſchütterungen der Seele; und zu den Geſängen, welche dieſe Empfindungen ausdrucken, ſchickt ſich auch die Phrygiſche Weiſe am beſten. So iſt z. B. der Dithyrambe, nach der allgemeinen Meinung, ganz Phrygiſch. Dieſes beweiſen diejenigen, welche die Sache ſo anſehen, neben vielen andern Gründen, auch damit, daß, als Philoxenus in einem ſeiner Stücke einen Dithyramben in der Doriſchen Weiſe ſetzen wollte, er es nie vermochte, ſondern, der Natur der Sache nach, von ſelbſt, in die Phrygiſche fiel, welche ſich zu dieſer Versart allein ſchicken wollte. 46)

Darin kommen aber Alle überein, daß die Doriſche Weiſe etwas Feyerlich-Ernſtliches hat, welches am beſten

---

46) So viel man, ſo viel wenigſtens ich mir eine Idee von der Doriſchen und Phrygiſchen Tonart und von dem Dithyramben machen kann, ſcheint es mir, daß das Beyſpiel, welches A. anführt, der Beurtheilungskraft des Philoxenus wenig Ehre macht. Ich weiß wohl, man hat ſelbſt bey den Alten den Reſpect gegen die Doriſche Weiſe ſo ſehr aus den Augen geſetzt, daß man Liebeslieder und die Klagelieder in den Tragödien manchmahl in dieſer Tonart ſetzte: allein, da der Gang derſelben doch immer pathetiſch und abgemeſſen geweſen ſeyn muß, und da man uns die Dithyramben als ein ſehr freyes, äußerſt lebhaftes Lied beſchreibt, welches die leidenſchaftlichſten und die enthuſiaſtiſchten Empfindungen und ihre ſchnellen ungebundenen Uebergänge ausdruckt; ſo hätte wohl der Geiſt des Gedichtes und des Rhythmus, den dieſelben fordern, den Philoxenus von ſeiner Unternehmung, ſchon vor ſeinem Verſuch, abſchrecken ſollen.

zu der männlichen Sittlichkeit einſtimmt. Da wir nun überhaupt das Mittel zwiſchen zwey Extremen immer für das Beſte halten, und dieſes überall empfehlen, die Doriſche Weiſe aber das Mittel zwiſchen den andern Harmonien hält; ſo iſt klar, daß dieſe Weiſe ſich am beſten für die Jugend ſchickt.

Wir müſſen jedoch immer zwey Dinge vor Augen haben: das, was wir thun können; und das, was ſich für uns zu thun ziemt: und beydes müſſen wir, Jeder in ſeiner Lage, bey allen unſern Handlungen voraus bedenken. Aber, das Alter, in welchem ein Jeder ſteht, beſtimmt beyde. Der, welchen das höhere Alter ſchon erſchöpft hat, kann die lauten, heftigen Weiſen nicht mehr ſingen, ſondern die Natur ſelbſt giebt ihm die ſanftern an, die ſeinen Jahren gemäß ſind. Deßwegen tadeln auch einige Muſikkenner den Socrates mit Recht, daß er die ſanftern Weiſen den Jünglingen ganz verbieten wollte, weil ſie Etwas vom Geſang im Rauſch an ſich hätten, da ſie doch ſo wenig von der Wirkung des Rauſches an ſich haben, daß ſie, wenn dieſer zu Bacchantiſcher Schwärmerey treibt, vielmehr erſchlaffen und abſpannen. 47)

Es iſt alſo ein ſolcher Geſang gut und anſtändig für die Alten: und giebt es, ſelbſt von dieſen ſanftern Weiſen,

---

47) Dieſer Tadler des Plato iſt vielleicht Ariſtoxenus. Wenigſtens erzählt Plutarch, in der Abhandlung von der Muſik, daß dieſer den Philoſophen einer Unwiſſenheit in der Muſik ungerechter Weiſe beſchuldigt habe. Diejenige Beſchuldigung, deren hier A. gedenkt, iſt wenigſtens, wenn auch ſie von ihm kommt, ſehr unſchicklich. Die Stelle des Plato, auf welche A. zielt, iſt dieſe: Nachdem ſein Socrates bemerkt hat, daß aus ſeinem Staat alle weibiſche und klägliche Töne verbannt werden müßten, ſagt er:

einige, welche ſich für die Jugend ſchicken, alſo zugleich anſtändig, ſchön, und geſchickt zur guten Zucht erfunden

„Welche Harmonien ſind nun die weinerlichen? denn Du
„biſt muſikaliſch.“

„Adimant. Die gemiſchte Lydiſche, die ſyntono-
„Lydiſche und dergleichen.“

„Socr. Dieſe müſſen wir alſo verbannen. Sie
„ſchicken ſich nicht einmahl für brave Weiber, viel weniger
„für Männer.“

„Adimant. Gewiß.“

„Socr. Und nicht wahr, Trunkenheit ſchickt
„ſich nicht für unſre Wächter, noch Trägheit, oder
„Weichlichkeit?“

„Adimant. Auf keine Weiſe.“

„Socr. Was haben wir nun für weichliche Harmo-
„nien, für Harmonien des Rauſches?“

„Adimant. Die Joniſche und Lydiſche, welche
„man auch die weichlichen nennt.“

„Socr. Können wir die bey unſern kriegeriſchen
„Jünglingen brauchen?“

„Adimant. Gewiß nicht.“

Dann folgt die in der 45ſten Anmerkung überſetzte Stelle. Wahr ſey es alſo, daß Plato die Lydiſche Tonart für ſchicklich im Rauſch angeſehen habe; ſo kannte doch A. ſelbſt verſchiedene Arten des Rauſches. „Wie kommt es,“ ſagt er in ſeinen Problemen, „daß nur die, welche wenig berauſcht ſind, nicht „die ganz Trunkenen, ſo toll ſind?“ Ferner: „Wie kommt's, „daß die Betrunkenen ſo leicht zum Weinen gebracht werden?“ „Wie kommt's, daß ihre Zunge ſo lallt?“ u. ſ. w. Probl., S. III. Offenbar ſpricht Plato in der Stelle, welche A. im Sinn hatte, bloß von der letztern Art des Rauſches, deſſen Gradation der junge Cyrus in der Cyropädie ſo naiv beſchreibt, und welche mit der erſchlaffenden Lydiſchen Tonart allerdings ſehr überein ſtimmt.

erden, wie etwa die Lydiſche; 48) ſo iſt offenbar, daß ſie ach dieſen drey Rückſichten beurtheilt werden müſſe: ob ſie ie Mittelſtraße halten; ob ſie dem Verhältniß nach mög- ch anzuwenden; und ob ſie anſtändig ſind. 49)

---

48) Auch hier ſoll, nach Conring, Vieles fehlen, weil die Gedanken nicht zuſammen hängen: mich dünkt aber, ſie hängen wohl zuſammen, und A. will nur drey Regeln angeben, nach welchen alle noch etwa in Frage kommende Melodien zu beurtheilen wären.

49) Nach den Anſtalten, die A. zu der Erziehung ſeiner Staatsbürger macht, muß ſchon in dieſem Artikel allein Vieles fehlen; und hat der Philoſoph ſeinen Plan ausgeführt, ſo müſſen die Theile deſſelben entweder ſehr ungleich ausgefallen ſeyn, oder wir haben kaum die Hälfte ſeines Werks. Da jedoch die übrigen Schriftſteller des Alterthums, meines Wiſſens, von den weitern Vorſchlägen des Philoſophen ſo wenig Gebrauch machen; ſo ſcheint es, daß, wenn der Philoſoph auch ſein Werk ausgeführt hat, doch ſelbſt die Alten wenig davon in der Hand gehabt oder brauchbar gefunden haben. Eine Ergänzung des Werks iſt auch wohl höchſt überflüſſig. Gewiß war Strozza, deſſen ich in der Vorrede gedacht habe, der Mann nicht dazu. Dieſer Schriftſteller ahmt zwar dem A. in manchen Unbeſtimmtheiten und in der oft merklichen Unordnung der Ideen-Folge ziemlich geſchickt nach; allein in den Geiſt der Ariſtoteliſchen Geſetzgebung iſt er nicht eingedrungen. Die Materie von der Erziehung läßt er ganz unvollendet; Alles, was auf das Hausweſen, auf die Erziehung der Weiber, die Verhältniſſe derſelben, das Privat-Recht, die Geſetzgebungs-Form und ſo weiter Bezug hat, berührt er nicht. Er begnügt ſich nur, zuerſt ſehr triviale Dinge über das Soldatenweſen, ſonderlich über das Zuſammenleben der Soldaten, über deren Auswahl, und über die Anführer zu ſagen, und verſetzt ſich bey der Materie von der Auswahl ſo wenig in den Geiſt des A., daß er die Bauern und Sclaven zu Soldaten macht. Hierauf ſpricht er eben ſo verwirrt von der

bürgerlichen Regierung, und miſcht Königspflichten und Senator-Pflichten ſo durch einander, daß man, wenn es möglich wäre, glauben ſollte, er hätte den A. ſelbſt nie geleſen. Endlich kommt er auf die Prieſterſchaft und das Religions-Weſen, welche er in gleichem Geſchmack behandelt.

Etwas mehr würden die Bücher des A. über die Oeconomie einen großen Mangel der Politik ergänzen, wenn A. ſeinen Plan ausgeführt, oder die Zeit dieſes Buch uns ganz erhalten hätte. Nun iſt aber im erſten Buch des Ueberreſtes, den wir von dieſem Werk haben, nur ganz im Allgemeinen Etwas über die Privat-Oeconomie zu finden, und auch dieſes Wenige iſt viel beſſer in dem vortrefflichen Xenophontiſchen Dialog über dieſen Gegenſtand aus einander geſetzt worden, obgleich A. dieſen vor Augen gehabt und eine ganze Stelle daraus ausgeſchrieben hat. Das andere Buch aber enthält Nichts als eine unterhaltende Sammlung von Beyſpielen der Mittel, welche die alten Regierungen und Tyrannen angewendet haben, um Geld zu gewinnen, unter welchen ſich die Anecdoten vom Dionyſius doch immer auszeichnen.

In den ethiſchen Schriften des Ariſtoteles kommt ferner Manches vor, was in die Politik einſchlägt: allein da Alles, was dahin Bezug hat, in dieſem Werk in einem andern Geſichtspunct geſchrieben worden iſt; ſo kann auch davon kein unmittelbarer Gebrauch zur Ergänzung der Politik des A. ſelbſt gemacht werden, und wir müſſen uns alſo mit dieſem Bruchſtück begnügen.

Sollte es jedoch auch möglich ſeyn, daß jemahls noch eine Entdeckung weiterer ächter Ariſtoteliſcher Unterſuchungen über dieſe Materie eine Ergänzung hoffen ließe; ſo kann man doch aus dem, was wir nun haben, ſchließen: daß wir uns auch von dem Ganzen nie eine vollſtändige Staatsregierungs-Lehre verſprechen dürfen, ſondern dieſes Werk wird, wie ich ſchon in der Vorrede ſagte, immer nur Anlaß zu Betrachtungen über politiſche Gegenſtände und zu Erweiterung der Ideen unſrer Staatsmänner geben, welche oft ſehr enge Herzen oder ſehr gebundene Zungen zu haben ſcheinen.

Analyſe
der Politik des Ariſtoteles.

Wer mit den Schriften der alten moraliſchen und ſpeculativen Philoſophen nur einiger Maßen bekannt iſt, muß bemerkt haben, daß ſie in ihren Vorträgen wenig ſyſtematiſch zu ſeyn pflegen. Es kann ſeyn, daß, wie neulich Jemand ſagte, ſie ihren Leſern mehr zutraueten, und, weil das Bedürfniß, zu leſen, weniger allgemein war, auch mehr zutrauen konnten, als neuere Schriftſteller: mich dünkt aber, ſie hatten meiſt vielmehr ſelbſt noch die Gegenſtände, welche ſie bearbeiteten, nicht in einem groſſen Umfang überſehen; ihr Geiſt ſuchte ſelbſt noch, und war oft zu voll von einzelnen lebendigen Eindrücken, als daß er ſich an eine kunſtmäßige Ordnung hätte binden ſollen.

Welche Urſache nun aber auch immer dieſen Mangel an Methode veranlaßt hat: ſo dienen doch ihre Schriften meiſt mehr zur Erweckung guter, oft groſſer Gedanken und ſchöner Gefühle, als zu einer vollſtändigen Einſicht der Wiſſenſchaften, die ſie bearbeiten. Man lieſt ſie deßwegen auch mit ungleich größerm Nutzen als eigentliche Syſteme. Da aber, wo denn doch ein Syſtem gegeben werden ſoll, iſt ihr Mangel an Methode wahrer Mangel.

Den Ariſtoteles muß man vielleicht allein von dieſer allgemeinen Bemerkung ausnehmen. In ſeinen Schriften, ſo viel ſie mir bekannt ſind, herrſcht gewöhnlich eine beſſere Ordnung, und eine Methode, welche Plan in ſeinem Geiſt voraus ſetzt, und welche, wenn irgend ein Werk von ihm vollſtändig und in der ächten Ordnung bis zu uns gekommen wäre, uns ſein Syſtem vielleicht ſehr deutlich vor Augen gelegt haben würde. Deſſen ungeachtet ſcheint mir doch auch er nicht ganz von dem Fehler ſeiner Zeitgenoſſen, deſſen ich eben gedachte, frey geweſen zu ſeyn. Mich dünkt nämlich, daß er nicht immer vorſichtig genug geweſen iſt, die Theile ſeines Vortrags in ein ſchickliches Verhältniß zu ſetzen, indem man ſehr oft auf Stellen ſtößt, in welchen er mit ermüdender Weitläuftigkeit ſich über Kleinigkeiten ausbreitet, wenn er an andern Orten die wichtigſten Dinge manchmahl kaum im Vorbey-gehen berührt. Bisweilen giebt er ſich das Anſehen, als ob er mehr ſuchen, als das von ihm Gefundene darlegen wolle; hier und da läßt er Sachen entweder ganz unentſchieden, oder er entſcheidet ſchwankend; nicht ſelten hohlt er ſo weit aus, daß er ſehr leicht zu faſſende Ideen beynahe an die erſten Gründe der menſchlichen Kenntniſſe anbindet; oft verrückt er die Geſichtspuncte, in welchen er die Sachen zuerſt angeſehen hatte; häufig läßt er ſich auf Nebendinge hinlenken, die ihm zufällig einfallen; und was, ſeine vielen Wiederhohlungen abgerechnet, am meiſten bey ihm ermüdet, das iſt dieſes: daß er beynahe immer Gegner im Auge hat, die er widerlegen will, und deren Meinung er wie eigne Gedanken von ſich vorträgt, ſo daß man ihm oft lange folgt, und endlich beynahe unvermerkt auf Sätze ſtößt, die alles Vorher-gehende umſtoßen.

Wenn nun ein Philoſoph ſeine Gedanken ſo unmethodiſch vorträgt, ſo bleibt ſchon deßwegen allein dem Leſer, der ihn in ſeinem ganzen Umfang verſtehen will, Nichts übrig, als eine mühſame Analyſe, bey welcher er oft den Faden verlieren wird. Fallen ihm aber noch über dies die Schriften des Philoſophen in einer ſichtbaren Unordnung und verſtümmelt in die Hände; dann kann er ohne eine ſolche Analyſe das Werk deſſelben beynahe gar nicht, höchſtens nur ſtückweiſe und ohne Zuverſicht gebrauchen.

Daß dieſes Letztere zumahl offenbar der Fall mit der Politik des Ariſtoteles iſt, wird jeder Leſer derſelben leicht einſehen. Ob ich nun gleich dieſes Werk in vielen Rückſichten für ſehr nützlich halte; ſo glaube ich dennoch nicht, daß viele Leſer werden gereitzt werden, daſſelbe ſelbſt mühſam analyſiren zu wollen. Eben dieſes haben beynahe alle die Schriftſteller, welche ſich mit dieſem Buch beſchäftigten, vermuthet, denn beynahe alle haben ſolche Analyſen zu verfaſſen ſich bemüht. Allein es ſcheint mir, daß doch keiner von denen, welche mir zu Geſicht gekommen ſind, der billigen Forderung der Leſer Genüge geleiſtet habe. Einige geben nur Auszug ſtatt der Analyſe; andere zerlegen das Ganze in willkührliche Theile, und reihen das, was A. über dieſe ſagt, zuſammen, wie ihre Ideen von den Gegenſtänden es fordern; noch andere glauben, daß ſie dem Vortrag des Philoſophen durch alle ſeine Abirrungen folgen, und Alles, was er ſagt, in ihre Analyſe aufnehmen müßten. Die Erſtern und die Letztern würden nicht allein die neue Franzöſiſche gelehrte Geſellſchaft, welcher neulich eine ſolche Analyſe vorgelegt worden iſt, ſondern auch das geduldigſte Auditorium ermüden, und bey den Andern wird man den Ariſtoteles weder kennen noch zweckmäßig brauchen lernen.

Mich dünkt, eine Analyſe ſoll die Haupt-Idee, welche das ganze Werk umfaßt, ergreifen, die Entſtehung und Verfolgung dieſer Idee angeben, die Verbindung der Haupt-Ideen und der weſentlichen Neben-Ideen darlegen, und da, wo dieſe nicht wieder einer Analyſe bedürfen, ſie nur andeuten, alle Epiſoden weglaſſen, und überhaupt den Leſer nur in den Stand ſetzen, ſich, wenn er das Buch in die Hand nimmt, er falle, wohin er wolle, gleich zu orientiren. Dieſes iſt die Abſicht, welche ich zu erreichen ſuche.

Ich würde doch dieſe Abſicht unmöglich haben erreichen können, wenn ich dem vorliegenden Werk Schritt für Schritt gefolgt wäre.

Bey einem Schriftſteller, der ſelbſt methodiſch ſchrieb, und deſſen Werk vollſtändig da liegt, wird dieſes möglich ſeyn, und da werden Auszug und Analyſe nur wenig verſchieden bleiben, da wird die Analyſe überhaupt ziemlich überflüſſig werden.

Dieſe Art von Auszugs-Analyſe habe ich in dem ſiebenten und achten Buch liefern können: und da ich eine ſolche Arbeit für überflüſſig halte, ſo würde ich da ganz aufgehört haben, zu analyſiren, wenn ich nicht gern auch dieſen Theil meiner Arbeit ſo vollſtändig hätte machen wollen, als ich konnte; doch bin ich dieſes Stück, abſichtlich, beynahe nur indexartig durchgegangen, weil es mir leid thun würde, wenn die Leſer nicht wenigſtens dieſe beyden größten Theils ſchönen Bücher ſelbſt leſen wollten. In den andern Büchern aber durfte ich mich an den Gang des Werks ſchlechterdings nicht binden. Ich mußte die Gedanken zuſammen ſuchen, wo ich ſie fand, mußte oft fehlende oder verborgen liegende Bindungsgedanken einſchalten und aufdecken, und Niemand kann es mir verdenken, daß ich das Buch ſelbſt und ſeine Ordnung verdreht habe, um die Ordnung des Syſtems, wie es in dem Sinn des Buchs liegt, heraus zu bringen, wenn ich nur ſonſt dieſem Sinn treu geblieben bin.

So ſehr indeſſen die Unordnung des Ariſtoteliſchen Werks über die Politik zu ſolchen Freyheiten berechtigt; ſo iſt doch dieſe Unordnung nicht ſo groß, daß die Analyſe nicht wenigſtens einige Haupt-Standpuncte ſollte beybehalten können, in welchen ſie der Ordnung des Werks folgen könnte.

Zuerſt muß man den Hauptgedanken des Philoſophen, der die Seele ſeines Werks iſt, nie aus den Augen verlieren. Dieſer Hauptgedanke ſetzt das Problem, welches der ganzen Politik vorgelegt wird, darein: Wie ſoll man es angreifen, daß in einer Staatsgeſellſchaft alle Glieder derſelben ſchön und gut beyſammen leben? alſo: Wie ſoll man es machen, daß, da dieſes ohne die Tugend nicht möglich iſt, mit der Tugend aber von ſelbſt folgt, alle Staatsglieder tugendhaft werden? Ganz kann das die Kunſt der Politik nicht zu Stand bringen, wenn die Natur und die Umſtände nicht behülflich ſind. Wie bringt ſie es nun zu Stand, da, wo ſie dieſe Beyhülfe findet? Wie führt ſie die Geſellſchaft dieſem Zweck näher, wo ſie durch Kunſt den Widerſtand aus dem Weg räumen kann! Welche Widerſtände machen ihr die Erreichung ihres Endzwecks unmöglich?

Dieſer Hauptgedanke des Philoſophen, welcher ſein Buch, bey allen ſeinen großen Mängeln, immer höchſtſchätzbar macht, ſchimmert in demſelben überall durch. Die Methode aber, in welcher der Philoſoph dieſen

Hauptgedanken abhandelt, zerfällt in drey Haupt-Standpuncte.

I.

Der erſte Standpunct, oder der erſte Theil dieſes Werks, enthält die Unterſuchung von den Urſachen der Entſtehung der Staatsgeſellſchaften, von ihrem Weſen, ihrem Zweck. Damit beſchäftigen ſich das erſte Buch und die erſten Abſchnitte des dritten Buchs; denn das ganze zweyte Buch hat mit dem Syſtem ſelbſt Nichts zu thun, und muß von der Analyſe, welche es ohnehin nicht braucht, ausgeſchloſſen bleiben.

Aus den Unterſuchungen über die Zwecke und den Entſtehungsgrund der Staatsgeſellſchaften erhellet nun: daß zwar dieſe Entſtehungsgründe der Staatsgeſellſchaft und daß ihr Zweck ganz in der Natur des Menſchen zu finden ſind, daß aber die Sache, die Geſellſchaft ſelbſt, bloß ein Werk der Kunſt ſey. Zugleich aber erſcheint aus dieſen erſten Betrachtungen auch: daß dieſes Kunſtwerk eben ſo wie der Menſch, das Naturwerk, auch nach verſtändiger Einſicht zur Erreichung ſeines Zwecks thätig ſeyn müſſe.

Das Principium der Thätigkeit des einzelnen Menſchen hat ihm die Natur gegeben. Aber dem Staat muß es die Kunſt geben, und dieſe Kunſt hat um deſto mehr Schwierigkeiten, weil die Natur ihr ſogar entgegen arbeitet. Denn da der Staat eine Geſellſchaft von Menſchen iſt, deren jeder, ſeiner Natur gemäß, nach eigner Einſicht und eignem Willen handelt; und da ſelten zwey Menſchen einerley Einſicht und einerley Willen haben: ſo muß die Kunſt Etwas finden, wodurch Einförmigkeit in die Entſchließungen und in die Thätigkeit des Staats gebracht werden kann.

II.

Daher entſteht dann die zweyte Frage: Durch wen handelt und beſchließt der Staat? Dieſe Frage wird von dem dritten Buch bis in das ſechſte erörtert.

Dieſe Erörterungen würden an ſich nicht ſehr ſchwer ſeyn, wenn ſie bloß philoſophiſch behandelt werden könnten: denn aus der Betrachtung des Zwecks ſelbſt könnte man mit philoſophiſcher Einſicht ſchon ausfinden, daß nur diejenigen, welche die Mittel zu dem Zweck am beſten einſehen, und am geſchickteſten ſind, ſie anzuwenden, die Entſchließungen der ganzen Geſellſchaft faſſen und für ſie handeln ſollten. In dieſem Sinn haben mehrere Philoſophen bald beſſer, bald ſchlechter Syſteme der Politik aufgeſtellt; allein die Politik muß die Menſchen nehmen, wie ſie ſind. Da nun dieſe Menſchen die Verſtändigſten und Geſchickteſten ſelten kennen, noch ſeltener ſich ihnen hingeben wollen; ſo darf dieſe Frage nicht bloß philoſophiſch, ſondern ſie muß hiſtoriſch-philoſophiſch beantwortet werden, das iſt: man muß unterſuchen, nicht allein, was die Kunſt für Mittel ergreifen *ſoll*, um die Beſchlüſſe und die Handlungen des Staats einförmig zu machen; ſondern auch: was ſie in dieſer Abſicht *thun kann* und was ſie *gethan hat*, und wiefern das, was ſie thun kann oder gethan hat, dem natürlichen Zweck der Geſellſchaft gemäß iſt oder nicht gemäß.

III.

Iſt nun aber dieſe Frage beantwortet, dann erſt folgt die dritte Frage: Was für Mittel muß nun der Staat ergreifen? das iſt: Was muß er beſchließen und thun, damit er ſeinen Zweck erreiche? Dieſe dritte Frage würde in das Unendliche führen, wenn auch ſie hiſtoriſch-philoſophiſch bearbeitet werden ſollte. Wenn die Geſchichte der vielen Staatsverfaſſungen, welche Ariſtoteles geſchrieben hat, bis zu uns gekommen wäre, ſo würden wir durch ſie einen Theil dieſer Frage hiſtoriſch-philoſophiſch beantwortet finden; aber es würden immer tauſend und abermahls tauſend mögliche und wirkliche Fälle übrig bleiben, in welchen die Staaten anders und anders gehandelt haben und doch zu ihrem Zweck gelangt ſind. Es kann alſo dieſe Frage nur ſo beantwortet werden, daß man einen gegebenen Staat mit einem gegebenen Zweck zum Grund lege. Dieſen Weg wählt auch A. Er denkt ſich nämlich nur Eine Staatsverfaſſung, die er für die beſte hält, und thut Vorſchläge, welche Mittel dieſe ergreifen müſſe, um den Zweck der Geſellſchaft, welchen er für den natürlichſten und beſten hält, zu erreichen. Dieſes iſt der Inhalt des ſiebenten Buchs und des Fragments vom achten.

In dieſe drey Haupttheile zerfällt alſo das ganze Werk. Der erſte handelt nämlich von dem allgemeinen Begriff des Staats; der zweyte, von den Staatsformen und Conſtitutions-Geſetzen, als Hinderniſſen und Beförderungsmitteln der Erreichung des Endzwecks des Staats; endlich der dritte, von der übrigen Geſetzgebung, im Verhältniß zu dem Zweck eines gegebenen Staats.

Da dieſe Eintheilung natürlich iſt, ſo folgt ihr auch meine Analyſe, welche ich in Paragraphen einzutheilen für gut gefunden habe, theils um die Beziehung leichter anzugeben, theils um an dem Schluß dieſe Analyſe nach den Abſchnitten des Werks ordnen zu können, damit die Leſer überall die Gedanken des Philoſophen in der Verbindung überſehen können, in welche ich ſie ſetzen zu müſſen glaubte.

Erſter Theil.

Von der Entſtehung, dem Weſen, und dem Zweck der Staatsgeſellſchaft.

§. 1. Daß der Menſch ſelbſtſtändig ſey, und daß er von Natur einen unwiderſtehlichen Trieb nach Glückſeligkeit habe: das ſind zwey Grundſätze, welche vielleicht überhaupt, gewiß bey dem, der eine practiſche Philoſophie für möglich hält, keinen Beweis brauchen. Ariſtoteles ſetzt bey ſeiner practiſchen Philoſophie beyde als moraliſche Axiome voraus. Die Selbſtſtändigkeit, weil es abgeſchmackt wäre, einem Weſen, das gezwungen, alſo, durch welches ein anderes Weſen handelte, Regeln ſeiner Handlungen vorzuſchreiben: den Trieb nach Glückſeligkeit aber, weil dieſe in nichts Anderm als in der jedem freyen Weſen natürlichen Wirkſamkeit, (Ἐνέργεια,) beſtehen kann. *)

§. 2. Hätte der Menſch auch noch neben dieſen beyden Eigenſchaften die Kräfte durch ſich ſelbſt, ſich glücklich zu machen; ſo hätte er auch die Selbſtgenugſamkeit, (Αὐτάρκεια.) Dieſe hat er aber nicht. Er braucht alſo Hülfsmittel, um glücklich zu werden.

§. 3. Dieſe Hülfsmittel findet er nun zum Theil in der Natur überhaupt, zum Theil, und vornehmlich, bey andern Menſchen.

§. 4. Die Kunſt, die Beyhülfe der Natur zu der Glückſeligkeit des Menſchenlebens anzuwenden, gehört größten Theils in die Oeconomie und nur mittelbar in die practi-

---

*) Ariſt. Ethik. Politik, I. 1.

ſche Philoſophie; das aber, was die Beyhülfe anderer Menſchen betrifft, gehört unmittelbar dahin. [2])

§. 5. Das Bedürfniß der Beyhülfe anderer Menſchen äußert ſich aber auf eine doppelte Weiſe: entweder, um gewiſſe natürliche Triebe oder gewiſſe wohlwollende Neigungen zu befriedigen; oder, um andere Vortheile durch dieſelbe zu erhalten.

§. 6. Beyde Abſichten können auf eine doppelte Weiſe bis auf einen gewiſſen Grad erreicht werden: nämlich entweder durch gegenſeitige Beyhülfe, alſo durch einen Wechſel derſelben; oder durch Zwang.

§. 7. Die Neigung der Menſchen, durch gegenſeitige Beyhülfe die Beyhülfe anderer Menſchen zu erhalten, heißt die Geſelligkeit.

§. 8. Dieſe Neigung der Geſelligkeit liegt in der Natur des Menſchen; denn Vollſtändigkeit eines Weſens, das iſt: der Zuſtand, in welchem ein Weſen iſt, was es ſeyn kann, iſt der Zweck ſeiner Natur. Glückſeligkeit iſt ein anderer Nahme für Vollſtändigkeit des Menſchen; und die Geſelligkeit gehört entweder als Mittel oder als Theil zu ſeiner Glückſeligkeit. [3])

§. 9. Eine jede Verbindung mehrerer Menſchen heißt eine Geſellſchaft.

§. 10. Die Geſelligkeit bindet Menſchen an Menſchen, alſo bindet ſie Geſellſchaften.

§. 11. Es können aber die Menſchen, (§. 6,) auch durch Zwang zu einer Beyhülfe bewegt werden, und dann entſteht auch eine Geſellſchaft. Dieſe ruht aber nicht auf

---

2) I. 4. 8. 9. 10. 11. III. 6.

3) I. 2.

der Geſelligkeit, weil ſie weder auf Wechſel der Beyhülfe noch auf Neigung, (§. 7.) gegründet iſt.

§. 12. Es giebt alſo zwey Arten von Geſellſchaften: ſolche, die von beyden Seiten freywillig ſind; und Zwangsgeſellſchaften. Jene ſind in der Natur gegründet, alſo gerecht; denn ihr Zweck iſt die ächte Glückſeligkeit ſämmtlicher Geſellſchaftsglieder: dieſe ſind gegen die Natur; denn ſie nehmen dem Gezwungenen die Freyheit, welche die Natur ihm gab. [4]

§. 13. Da aber dieſe Zwangsgeſellſchaften nur deßwegen gegen die Natur ſind, weil durch ſie dem zur Freyheit Gebornen die Freyheit genommen wird; ſo werden ſie dann gut und der Natur gemäß, wenn es Menſchen giebt, welche nicht zur Freyheit geboren worden ſind, ſondern welchen es gut iſt, wenn ſie zu dem gezwungen werden, was ihnen gut iſt. Solche Zwangsgeſellſchaften unterſcheiden ſich von denen, welche auf der Geſelligkeit beruhen, nur darin, daß bey dieſen die Glieder einander in dem Beyhülfe leiſten, was ſie beyderſeits wollen und verſtehen; in jenen, in dem, was der Gezwungene wollen würde, wenn er es verſtünde. Eine ſolche Geſellſchaft heißt die Herrſchaft und Knechtſchaft von Natur, und dieſe iſt gerecht und gut; außer dieſem Fall iſt die Zwangsgeſellſchaft böſe. [5]

§. 14. Die auf die Geſelligkeit gegründeten Geſellſchaften ſind nun aber von ſo verſchiedenen Arten, als die Rückſichten, auf welche die menſchliche Glückſeligkeit ſich bezieht, verſchieden ſind. Einige dieſer Geſellſchaften haben bloß Gewerbsvortheile zum Zweck. Dahin gehören die Handlungsgeſellſchaften und dergleichen: dieſe ſind bloß nach den Regeln der Klugheit und der Kunſt zu beurtheilen, und haben nur eine entfernte Beziehung auf die Moral. Einige gründen ſich bloß auf den wechſelſeitigen Genuß des Umganges und des Vergnügens, welches in demſelben geſucht wird. Andere zielen auf beſondere auszuführende Zwecke oder zu erreichende Abſichten, wie die religiöſen, philoſophiſchen, Militär-, gelehrten Geſellſchaften u. ſ. w. Noch andere ruhen bloß auf dem Gefühl der Freundſchaft. Alle dieſe gehören bald mehr, bald weniger zu den Unterſuchungen der Moral; alle haben beſtimmtere Zwecke, die nur irgend einen Theil der menſchlichen Glückſeligkeit umfaſſen. 6)

---

[4] I, 6.

[5] I, 5. 6.

§. 15. Außer dieſen giebt es aber noch eine Geſellſchaft, welche auf dem bloßen Naturtrieb der Liebe oder einem inſtinctartigen Wohlwollen beruht. Dieſe Geſellſchaft findet Statt zwiſchen Mann und Weib, Aeltern und Kindern, und zwiſchen den Gliedern einer Familie, welche von Natur ſo zu einander gezogen werden, daß ſie einzeln nicht beſtehen können. 7)

§. 16. Hätte dieſe Geſellſchaft Kräfte genug, daß ſie ſich genügen könnte; ſo würde ſie wie der einzelne Menſch, der in dieſem Fall wäre, ſo vollſtändig ſeyn, als es möglich iſt, und ſich deßwegen nicht weiter ausbreiten. Sie hat aber ſo viel Kräfte gewöhnlich nicht, ſondern ſie braucht auch die Beyhülfe anderer Menſchen, und dieſes zwar anfangs bloß zu ihrem Lebensunterhalt in äußerli-

---

6) A. Ethik.

7) I. 2. 12. 13.

chen Bedürfniſſen. Dieſe Geſellſchaft ſchließt alſo, auch nach dem Grundſatz der Geſelligkeit, als Geſellſchaftskörper, noch eine Geſellſchaft mit dem Geſinde. Dadurch entſteht dann die erſte vermiſchte Geſellſchaft aus zwey Geſellſchaftsarten, welche auf verſchiedenen Principien der Glückſeligkeit ruhen, nämlich auf dem Inſtinct und der Neigung der Familien-Liebe, und auf der Abſicht, vermittelſt der Geſelligkeit gegenſeitige Beyhülfe zu dem Lebensunterhalt zu gewinnen. Dieſe ſo verbundene Geſellſchaft heißt die Hausgeſellſchaft. 8)

§. 17. Dieſe Hausgeſellſchaften vergrößern ſich nach und nach durch die Erzeugung der Kinder: und da die Hausgeſellſchaften entweder durch den Tod getrennt oder zu zahlreich werden, als daß ſie mehr in einer engen Geſellſchaft bleiben könnten; ſo entſtehen aus einer ſolchen Geſellſchaft mehrere, die auf gleichen Grundſätzen beruhen. Bleiben dieſe Geſellſchaften, entweder aus einem Ueberreſt der Familien-Liebe, oder aus dem gemeinen Grundſatz der Geſelligkeit, noch in einer geſellſchaftlichen Verbindung; ſo nennt man dieſe Dorf-, Flecken-, Stadtgeſellſchaften, und die Verbindung ſolcher Geſellſchaften kann man ſich bis in das Unendliche denken. 9)

§. 18. Wenn dieſe Verbindung ſolcher Geſellſchaften aber ſo weit angewachſen iſt, daß ſie, unabhängig von andern Geſellſchaften, den ganzen Zweck der Geſelligkeit erreicht hat, das iſt: daß ſie ſich zu Erreichung eines möglichen Grades einer das ganze Menſchenleben umfaſſenden Glückſeligkeit genug iſt; dann hat ſie ihre Grenzen gefun-

8) 1, 2. 3. 12. 13.

9) 1, 2.

den, und dann nennt man ſie eine Staatsgeſellſchaft oder einen Staat. 10)

§. 19. Ein Staat iſt alſo eine Geſellſchaft mehrerer Menſchen und Hausgeſellſchaften, welche unabhängig, und aus ihrer eignen Kraft, ihren Gliedern alle Beyhülfe zu ihrer Glückſeligkeit leiſtet, welche ſie, den Umſtänden nach, von der Geſelligkeit fordern können. 11)

§. 20. Da alle auf der Geſelligkeit ruhende Geſellſchaften Wechſel der Beyhülfe voraus ſetzen, (§. 7:) ſo iſt dieſe auch bey der Staatsgeſellſchaft nöthig. Es kann demnach jedes Glied dieſer Geſellſchaft von der ganzen Geſellſchaft die ihr mögliche Beyhülfe zu ſeiner Glückſeligkeit fordern: aber die Geſellſchaft kann auch von jedem Glied fordern, daß daſſelbe ihr, ſo weit es ihm unter ſeinen Umſtänden und unter der Bedingung, die bey ſeinem Eintritt in dieſe Geſellſchaft voraus geſetzt wird, möglich iſt, Alles leiſte, was ſie nöthig hat, um den Anſprüchen aller Glieder des Staats, ſo weit ſie gehen können, Genüge zu thun.

§. 21. Die nähere Beſtimmung dieſer Anſprüche der Glieder der Geſellſchaft liegt in dem Begriff, den man ſich von der menſchlichen Glückſeligkeit machen kann. Beſtünde dieſe Glückſeligkeit des Menſchen, ſo weit er zu deren Erreichung die Beyhülfe anderer Menſchen braucht, bloß in dem Inſtinct des Beyſammen-lebens: ſo würde der Staat mehr nicht zu geben brauchen, als was das Heerdeleben einigen Thieren giebt. Beſtünde die Glückſeligkeit des Menſchen bloß in dem, was zu dem Lebensunterhalt

---

10) I. 2. III, 9.

11) I. 2.

erhöhet; ſo [illegible]e aus dem Staat bloß eine Ameiſen- oder eine Bienengeſellſchaft werden. Die menſchliche Glückſeligkeit ſteht aber höher. Die Rede ſetzt den Menſchen in den Stand, auch das, was er durch eigne Kenntniße und Empfindungen an Gerechtigkeit und an allen Tugenden ſich ſelbſt nicht geben kann, von Andern zu nehmen; Andern davon zu geben, was ſie nicht haben, und er geben kann. Sie ſetzt ihn auch in den Stand, das, was er, wenn er allein wäre, an ſolchen höhern Gefühlen nicht genießen könnte, vermittelſt Anderer zu genießen und ſeine Gefühle dieſer Art Andern mitzutheilen. Da nun der Staat ſeinen Gliedern zur Erreichung und Vervollkommnerung ihrer Glückſeligkeit behülflich ſeyn ſoll; ſo muß er ihnen das verſchaffen, was in allen dieſen Rückſichten zu ihrer Glückſeligkeit ihnen von ihm verſchafft werden kann; und daß dieſes geſchehe, iſt der Zweck der Staatsverbindung. 12)

§. 22. Erhalten die Menſchen nun alles das, was eben angegeben worden iſt, von der Staatsgeſellſchaft; ſo wird ihr Beyſammen-leben ſchön und gut durch ſie. Sie können aber das Alles nicht erhalten ohne die Tugend. Alſo iſt der Zweck des Staats der, daß die Glieder deſſelben durch die Tugend ſchön und gut zuſammen leben. Die Glieder des Staats können folglich von dem Staat fordern, daß er ihnen, ſo viel es möglich iſt, ein ſolches Leben ſchaffe, und der Staat kann von den Bürgern fordern, daß ſie ihn in den Stand ſetzen, dieſen ihren Anſprüchen an ihn Genüge zu leiſten. 13)

---

12) I, 2.

13) I, 2. III, 6.

§. 23. Der Grund dieſer gegenſeitigen Anſprüche iſt aus der Natur des Menſchen zu entnehmen: die Anſprüche ſelbſt ſind eben daher zu erkennen, weil ſie ſich nach der Kenntniß von der Glückſeligkeit des Menſchen richten: und da die wechſelſeitige Erfüllung dieſer Anſprüche bloß von Menſchenkräften abhänget; ſo müßen alſo auch die Mittel dazu aus der Natur des Menſchen erkannt werden können. Es läßt ſich alſo dieſes Alles auf allgemeine Grundſätze bringen, folglich läßt ſich eine Wiſſenſchaft, die dieſes Alles lehrt, als möglich denken. Die andern Geſellſchaften, und ſonderlich die Hausgeſellſchaften und ihre Leitung, beruhen hingegen mehr auf individuellen Verhältniſſen. Es iſt alſo von dieſen keine allgemeine Wiſſenſchaft denkbar. 14)

§. 24. Die Wiſſenſchaft, welche den Zweck des Staats, und die Mittel, wie dieſer zu erreichen iſt, lehrt, heißt die Staatswiſſenſchaft oder die Politik.

Zweyter Theil.

Von den Staatsformen.

§. 25. Da der Staat den im §. 22 angegebenen Zweck erreichen ſoll, ſo muß er thätig ſeyn; und zwar, da der Zweck deſſelben Kenntniß und Freyheit voraus ſetzt, muß er mit Kenntniß frey-thätig ſeyn.

§. 26. Da der Staat nicht anders thätig ſeyn kann, als durch ſeine Glieder, und jedes von dieſen von Natur frey iſt, und ſeine eigne Einſicht, ſeinen eignen Willen hat; ſo kann der Staat nicht anders thätig ſeyn, als wenn alle Glieder deſſelben das Nämliche auf die nämliche Weiſe einſehen und wollen.

---

14) L. 1. P. 11.

§. 27. Dieſe Uebereinſtimmung der Meinungen und des Willens Aller iſt nach der gemeinſten Erfahrung nur ſelten zu erwarten; die Thätigkeit des Staats ſezt dieſelbe aber in allen Fällen voraus. Um ſie nun in allen Fällen zu erhalten, ſind nur drey Mittel möglich: nämlich wenn Alle ihre Einſicht und ihren Willen entweder Einem, oder den meiſten Stimmen von Einigen, oder den meiſten Stimmen von Allen, unterwerfen; denn daß ſich Alle nach den wenigſten Stimmen richten ſollten, iſt unnatürlich. [15])

§. 28. Wer auf dieſe Weiſe nun für Alle entſchließt, heißt der Regent oder der Souverain.

§. 29. Dieſe Uebertragung der Gewalt, für Alle zu entſchließen, kann allgemein, oder auf gewiſſe Gegenſtände und in gewiſſer Form beſchränkt ſeyn. [16])

§. 30. Was in Anſehung der Entſchließungen des Staats geſagt worden iſt, iſt auch auf die Ausführung in ihrer Art anzuwenden, denn auch dieſe kann entweder Einem, oder Allen, oder Einigen zuſtehen; nur ſind alsdann noch einige Fälle möglich, nämlich daß entweder die Ausführung ſelbſt Einem, Einigen, oder Allen übertragen werde, oder nur die Wahl derer, die ausführen ſollen, und zwar in dieſem Fall die Wahl unter Allen oder nur unter Einigen. [17])

§. 31. Der, welchem die Ausführung deſſen, was der Souverain beſchloſſen hat, oder Ausführung und Verfügung im Nahmen des Souverains, alſo nur mittelbar, im Nahmen des Staats, aufgetragen worden iſt, heißt ein Staatsdiener. 18)

---

[15]) III. 6. 7. IV. 8.

[16]) IV. 1.

[17]) IV. 1. 11. 16.

§. 32. Das ausdrückliche oder ſtillſchweigende Geſetz, welches beſtimmt: wer für die ganze Geſellſchaft beſchließen und ausführen, und auf welche Art beſchloſſen und ausgeführet werden ſoll, heißt das Staatsgeſetz, oder die Staatsverfaſſung, welche die Ordnung iſt, nach welcher alle Staatsverwaltungs-Aemter, und ſonderlich das höchſte Regenten-Amt, eingerichtet ſind. 19)

§. 33. Die Art und Weiſe, wie der Staat nach dieſer Conſtitution beſchließt und wirkt, heißt die Form des Staats.

§. 34. Alles, was die Staats-Conſtitution in der Art und Weiſe, wie der Souverain für den Staat beſchließen und handeln ſoll, feſt ſetzt, iſt nur Modification des Souverains. Ob alſo gleich wegen dieſer Modification unzählige Staatsformen erdacht werden können, ſo werden doch alle nur nach dem Souverain benannt. 20)

§. 35. Da nach §. 24 die Staatswiſſenſchaft lehren ſoll: wie der Staat ſeinen Zweck erreichen kann; ſo muß ſie vor allen Dingen lehren: wer die Mittel in ſeiner Gewalt haben ſoll, wodurch dieſer Zweck zu erreichen iſt, das heißt: wer der Souverain ſeyn ſoll.

§. 36. Dieſe Frage hat zwey Seiten: nämlich es muß unterſucht werden: ob irgend ein Glied des Staats irgend ein eignes Recht hat, für den Staat zu beſchließen und zu wirken, auch wider den Willen der andern Glieder;

---

18) VI. 8.

19) III. 6. 11.

20) III. 1. 3.

oder ob dieſes Recht dem Souverain nur mit dem Willen der Geſellſchaft zukommen könne, und wem daſſelbe in dem letztern Fall am beſten zu übertragen ſey, nämlich Einem, oder den meiſten Stimmen aller Glieder, oder einigen Gliedern, und welchen.

§. 37. Da der Zweck des Staats darin liegt: daß alle Glieder deſſelben nach den Regeln der Tugend ſchön und gut beyſammen leben: ſo iſt offenbar, daß, wenn irgend ein Glied in dem Staat wäre, das ſo weit über alle Menſchen erhaben wäre, daß daſſelbe ſicher und gewiß in allen Fällen die beſten Mittel zu dem Zweck der Geſellſchaft erkennen und ſie auch auf das beſte anwenden würde; daß alsdann dieſes Glied ein Recht hätte, die Souverainität zu verlangen. Und wären dieſe Eigenſchaften auf den Körpern der Menſchen ſichtbar, ſo würden auch alle Glieder der Geſellſchaft dieſes Recht anerkennen. Wer aber ein ſolches Weſen in einer Menſchengeſellſchaft denkt, der denkt ſich einen unmittelbaren Einfluß der Gottheit, und ſetzt Gott ſelbſt zum Regenten. Und wer ohne dieſe Eigenſchaften eines ſolchen Rechts wider den Willen der Geſellſchaft ſich anmaßt, der zerrüttet die Verhältniſſe der Menſchen, thut alſo bloß dadurch mehr Böſes, als er auch durch die beſte Regierung Gutes wirken kann; es wäre denn, daß er das in einer Geſellſchaft von Knechten von Natur unternähme, welche aber nicht als möglich gedacht werden kann. 21)

§. 38. Da nun alſo Einer auf dieſe Weiſe, ſo lange er Menſch iſt, keinen Anſpruch auf ein Recht an die Souverainität machen kann, welches ihm auch wider den

---

21) III. 13. 16. 17. VII. 2. 14

Willen des Staats zukäme; ſo iſt zu unterſuchen: ob alle Glieder des Staats zuſammen auf ſolche Rechte anſprechen können. Ein ſolcher Anſpruch ſcheint nicht ungegründet; denn Alle haben gleiche Menſchenrechte, und die Schlüſſe des Staats ſollen, da der Zweck des Staats Allen gleich zu Gute kommt, auch Alle gleich binden. Nun iſt aber Nichts gerechter, als daß das Gleiche unter Gleiche gleich vertheilt werde. [22]

§. 39. Dieſer Anſpruch wäre auch unwiderleglich, wenn eben die Gerechtigkeit, welche will: daß Gleiches unter Gleiche gleich vertheilt werde, nicht auch wollte: daß Gleiches unter Ungleiche ungleich vertheilt werde. Das will aber die Gerechtigkeit immer dann, wenn Etwas nur unter einer Bedingung vertheilt werden darf. Und das iſt der Fall bey der Beſtimmung der Staatsgewalt; denn die Staatsgewalt wird nur unter der Bedingung gegeben, daß der, welcher ſie empfängt, auch ihrer ſich dem Zweck des Staats gemäß bediene. Die Glieder des Staats ſind ſich alſo, in Rückſicht auf dieſe Vertheilung, nur ſo weit gleich, als ſie gleich geſchickt ſind, dieſe Bedingung zu erfüllen. Das Geſchick, dieſe Bedingung zu erfüllen, heißt die Würdigkeit, (Ἀξία;) die Staatsgewalt kann alſo nur unter Solche gleich vertheilt werden, welche eine gleiche Würdigkeit dazu haben. Folglich iſt der eben angeführte Rechtsanſpruch der ſämmtlichen Glieder des Staats, aus dem Grund, welcher §. 38 angeführt worden iſt, nicht zu behaupten. [23]

---

[22] III. 9. 12. V. 1.

[23] III. 9. 10. 11. 12. 13. V. 1.

§. 40. Dieſe Würdigkeit ſelbſt glauben aber auch mehrere Staatsglieder im Betracht auf gewiſſe Eigenſchaften, die ſie haben, zu beſitzen. Nämlich:

1. Die Menge der ſämmtlichen Glieder, weil ſie am geſchickteſten iſt, den Staat durch ihre Gewalt zu ſchützen und ſeine Zwecke durchzuſetzen, auch oft in Maſſe das, was dem Zweck des Staats gemäß iſt, beſſer einſehen kann, als Einzelne. 24)

§. 41.

2. Sprechen die reichen Mitglieder des Staats auf dieſe Würdigkeit an, weil ſie, frey von Nahrungsſorgen, der Regierung beſſer obliegen können; weil ſie die beſten äußern Mittel in der Hand haben, ſich gute Vorkenntniſſe zu erwerben; weil ſie zu den gemeinen Laſten das Meiſte beytragen; weil ihnen wegen ihres Eigenthums an der Erhaltung und der Wohlfahrt des ganzen Staats am meiſten gelegen iſt. 25)

§. 42.

3. Die Adeligen ſagen: daß ſie wegen der Verdienſte ihrer Verältern größere Rechte an der Regierung hätten; daß die Geburt von Würdigen eine Vermuthung des fortgepflanzten Werthes gebe; daß, weil ſie aus Familien entſprungen wären, welche immer in dem Staat im Anſehen geſtanden hätten, ſie auch mehr Kenntniß und Einſicht haben könnten als Andere; daß ſie mehr Bürger als Andere wären, weil ihre Vorfahren mehr Verdienſte um den Staat hätten; daß es ungerecht wäre, ſie, deren Verältern immer

---

24) III. 7. 9. 11. 13.

25) III. 9. 10. 13.

Theil an der Souverainität gehabt hätten, nun davon auszuſchließen, und Leute, wie ſie, ſchlechtern Leuten zu unterwerfen.[26]

§. 43.

4. Endlich können auch die Gelehrtern, und Weiſern, und Tugendhaftern, weil ſie das Beſte des Staats am beſten einſehen, am lebhafteſten ſuchen, auf das größte Vorrecht in der Staatsverwaltung anſprechen.[27]

§. 44. Allein allen dieſen Rechtsanſprüchen ſteht im Weg:

1. Daß jede Claſſe dieſer Anſprecher nur Etwas von der Bedingung an ſich hat, unter welcher die Regierungsrechte zu vergeben ſind, und keine ſie ganz erfüllt. Sie ſind alſo zwar ungleich, aber nur in Einem, nicht in Allem, was die Würdigkeit fordert.[28]

§. 45.

2. Wenn die Anſprüche dieſer ungleichen Claſſen auf Rechte gegründet wären, oder vielmehr Rechte gäben; ſo würde folgen: daß, wer die Eigenſchaften, die, ſolche Anſprüche zu begründen, angeführt werden, in höherm Grad beſäße, auch diejenigen ausſchließe, welche dieſen Grad nicht erreichten. Alſo, wer am meiſten vermöchte durch ſeinen Anhang, wer der Reichſte wäre, wer die meiſten verdienten Vorfahren hätte, wer die größte Kenntniß und Tugend

---

26) III. 13. V. 1.
27) III. 10. 13.
28) III. 12.

beſäße; der müßte die Regierungsrechte allein erhalten. 29)

3. Wenn Einige dieſe, Andere jene Eigenſchaften haben; wen ſoll man vorziehen? 30)

4. Wenn die Menge gleich Gewalt hat, die Geſetze aufrecht zu erhalten, und in Gefahren den Staat zu beſchützen; ſo fehlt ihr doch die Mäßigung und Billigkeit, und, da der größte Theil derſelben gewöhnlich arm iſt, die Zeit, die öffentlichen Geſchäfte abzuwarten. 31)

§. 46. Dem ſcheinbaren Anſpruch der Reichen, daß ſie
och von ihrem Eigenthum mehr auf den Staat verwenden,
ſo auch mehr Vortheil daraus ziehen müßten; dieſem
nſpruchsgrund ſteht im Weg, daß der Staat keine Hand-
ngsgeſellſchaft, keine Geſellſchaft iſt, welche um eines
im Reichthum zu zählenden Vortheils willen geſchloſſen
ird, ſondern daß ihr Zweck auf die von der Tugend un-
rtrennliche Glückſeligkeit der Mitglieder gerichtet iſt: daß
lſo nicht die Geldmaſſe, die Einer einbringt, ſondern die
Maſſe von Mitteln, die zu Erreichung dieſes Endzwecks
öthig ſind, hier in Betracht kommen könne. Was aber
on den Reichen gilt, gilt auch von dem Adel, zu deſſen
Weſen der Reichthum gehört. 32)

§. 47. Aber den Tugendhaften und Weiſen ſteht ent-
egen, daß ſie nicht leicht zu entdecken ſind, und daß, weil
e gewöhnlich die Geringſten an der Zahl ſind, ſie zwar

---

29) III, 13. VI, 7.

30) III, 13.

31) III, 9. VI, 3.

32) III, 9.

wohl gute Entſchlüſſe faſſen können, daß aber ihnen die Kraft, ſie auszuführen, mangelt. 33)

§. 48. Da nun nach dieſem Allen kein Staatsglied auf die Souverainität als ein Recht anſprechen kann; ſo iſt zu ſehen: wem ſie mit der wahrſcheinlichſten Hoffnung, den Endzweck zu erreichen, anvertrauet werden könne. So viel iſt unſtreitig, daß der beſte Menſch auch der beſte Regent ſeyn wird. Wo iſt alſo der zu ſuchen? 34)

§. 49. In dem, was unter den Menſchen gewöhnlich iſt, findet es ſich nun zwar wohl, daß Einer oder Einige ſo weiſe und ſo gut ſind, daß man ihnen die Souverainität mit wahrſcheinlicher Sicherheit anvertrauen könne: und wenn auch in der ganzen Maſſe des Volks die Weisheit und die Tugend überhaupt, nicht ſo allgemein ſind, daß man dieſe zu Erreichung des Staatszwecks für ganz geſchickt halten könnte; ſo ſind doch die Kriegstugenden, und die mit denſelben verknüpften andern Tugenden, noch wohl in der Menge anzutreffen. Jedoch iſt ſchon daraus begreiflich, daß der Menge des ganzen Volks die Souverainität nicht mit Sicherheit anvertrauet werden kann, weil dieſe Kriegstugenden bey weitem nicht hinlangen, einen Staat ſeinem Zweck gemäß zu lenken und zu regieren; wogegen die Habſucht und Unmäßigkeit der in jedem Staat häufigen Armen und ihr Mangel an Zeit und Fähigkeit, andere Tugenden zu erwerben und der Regierung obzuliegen, ſie dem Staat ſehr gefährlich machen können. Es bleibt alſo Nichts übrig, als daß man die Souverainität einem Einzigen, oder daß man ſie Einigen übertrage. 35)

---

33) IV. 8.

34) III. 13. 18.

35) III. 5. 7. 11. VII. 8. 9.

§. 50. Die Form, nach welcher ein Einziger die
ouverainität in Händen hat, heißt die Monarchie. Von
nem Einzigen kann man hoffen, daß er Tugend genug be-
ze, den Staat gut zu regieren, und offenbar iſt es, daß
ine Entſchließungen in einzelnen Fällen beſtimmter, im
anzen überein ſtimmender, bey unvorhergeſehenen Fäl-
n ſchicklicher, die Ausführung aber ſchneller und beſſer
on werde. Allein, ein einziger Mann iſt doch immer den
denſchaften mehr ausgeſetzt. Da ihm zur Ausführung
ewalt gegeben werden muß, ſo kann dieſe dem Staat ge-
hrlich werden; und ſchwerlich wird er, wenn er einmahl
eſe in Händen hat, ſie ſeiner Familie entziehen wollen,
ach wenn ſeine Kinder nicht tüchtig zur Ausführung der
wecke des Staats wären. 36)

§. 51. Will man demnach, um dieſer Gefahr zu ent-
hen, die Souverainität lieber einigen Vornehmen, ein-
htsvollen, guten und reichen Bürgern, überlaſſen; ſo
heint dieſe Form allerdings räthlicher. Dieſe Form nennt
an Ariſtokratie. Sie hat offenbar viel für ſich anzufüh-
n, und von dem Regenten dieſer Form kann man ſich
ohl die beſten Geſetze verſprechen. Aber, da der Bür-
r, welche dieſe Eigenſchaften haben, immer wenig ſind,
glich die meiſten von der Regierung ausgeſchloſſen blei-
n; ſo entſteht ſchon deßwegen ein Widerwille gegen dieſe
form: und ſetzt man noch hinzu: daß die Geſetze beſſer
folgt werden, wenn der größte Theil der Bürger ſie be-
ließen hilft; ſo ſcheint auch dieſe Form von der Seite
r Beobachtung der Geſetze ihre Mängel zu haben. 37)

---

36) III, 15. 16.
37) IV, 7. 8

§. 52. Der letzte, ſehr wichtige, Mangel dieſer Form ließe ſich nun aber durch eine dritte Form heben, wenn man nämlich, ohne gerade auf den perſönlichen Werth zu ſehen, die Souverainität allen den Bürgern, welche ein mittelmäßiges Vermögen beſitzen, übertrüge. Der Mittelſtand iſt nicht nur überhaupt unter den Menſchen der glücklichſte; ſondern es werden auch, wenn den Bürgern dieſes Standes die Regierung anvertrauet wird, die meiſten Bürger an den Staatsgeſetzen und Verordnungen Theil haben, folglich wird der Gehorſam eher zu hoffen ſeyn. Und da die Anzahl ſolcher Bürger immer die größte iſt, ſo werden ſie auch die Uebrigen in Schranken halten können. Auch iſt nicht ſehr zu beſorgen, daß ſolche Bürger in ihren Einrichtungen und Verordnungen ſehr große Fehler begehen werden, indem, wenn auch Einzelne irren und untauglich wären, doch die ganze Maſſe ſolcher Leute, welche weder handwerks- noch tagelöhnermäßig um ihren Lebensunterhalt beſorgt ſeyn müſſen, oft weit richtiger ſieht, als Einer oder einige Wenige. Dieſe Form heißt, vorzugsweiſe, Staat, oder Republik, und iſt, weil ſie das Mittel hält, die beſte. 38)

§. 53. Dieſe drey Formen ſind jedoch alle drey gute Formen, weil bey allen, ihrem Weſen nach, das ausdrückliche oder ſtillſchweigende Geſetz dem Souverain vorgeſchrieben iſt: daß er den Staat zum Zweck des Ganzen, das iſt: ſo leite, daß jedes Glied deſſelben ſich in ihm, und durch ihn, mit der Tugend glücklich machen könne, und weil in denſelben alſo der Souverain mit dem guten Willen der Bürger regiert.

§. 54. Man würde ſich jedoch ſehr irren, wenn man glauben wollte, daß alle Staaten ihre Souverains durch

---

38) III, 15. 16. IV. 2. 8. 11. 12. V. 7.

ſolche philoſophiſche Betrachtungen beſtellt, und ſolche Formen ſich gewählt hätten. Der Character der verſchiedenen Völker hat viel zu Fixirung der Formen beygetragen; und neben dem Character auch die Verſchiedenheit der Menſchen, aus welchen der Staat beſteht, in Anſehung ihrer Lebensart und ihrer Beſtimmung. Denn wenn auch gleich in dieſer Nichts wäre, was ſie hinderte, neben ihrem Beruf Antheil an der Regierung zu nehmen; ſo ſind doch in allen Staaten immer zwey Parteyen, welche ſich ſo gerade entgegen ſtehen, daß, wer zu der einen gehört, zu der andern nicht gehören kann, und daß jede nur ſich zum Zweck des Staats ſetzen will: das ſind die Armen und die Reichen. Aus dieſen verſchiedenen Geſinnungen dieſer beyden Parteyen iſt es alſo begreiflich, daß nicht allein die bisher betrachteten auf philoſophiſche Grundſätze gebaueten, ſondern noch manche andere Formen entſtehen konnten, und daß es auch ſogar Formen geben könne, welche von den drey guten Formen abweichen. 59)

§. 55. Der Character dieſer ſchlechten Formen iſt: wenn der Souverain entweder durch kein poſitives Geſetz verpflichtet iſt, die Glückſeligkeit des Ganzen, und vermittelſt des Ganzen die Glückſeligkeit der einzelnen Bürger zu befördern, ſondern wenn derſelbe bloß ſeine eignen Vortheile zum Zweck haben kann, ohne ein ſolches ausdrückliches oder ſtillſchweigendes Poſitiv-Geſetz zu verbrechen; oder wenn die Form ſelbſt ſchon ſo beſchaffen iſt, daß es aus ihr wahrſcheinlich wird, der Souverain werde nur ſeinen Vortheil mit dem Nachtheil der andern Staatsglieder zum Zweck haben. Da nun eine ſolche Staatsform von

---

59) III. 14. 17. IV. 2. 4. 11. VII. 7.

denen, welche nicht zu der Souverainität gehören, wenn ſie nicht Knechte von Natur ſind, nicht freywillig getragen werden kann; ſo ſind alle dieſe Abweichungen anzuſehen wie Zwangsgeſellſchaften, folglich alle böſe. 40)

§. 56. Jede der drey guten Staatsformen leidet ſolche Abweichungen. Wenn in der Monarchie entweder kein poſitives Geſetz, weder ausdrücklich noch ſtillſchweigend, vorliegt, wodurch der Monarch genöthigt wird, das Beſte des Staats zur Abſicht ſeiner Regierung zu haben; oder wenn ein ſolches Geſetz da liegt, er es aber nicht befolgt; und in dieſem oder jenem Fall die übrigen Staatsglieder alſo durch Furcht oder Zwang zu dem Gehorſam angehalten werden: dann wird die Monarchie Tyranney, welche kaum eine Staatsform genannt zu werden verdient. 41)

§. 57. Wenn in der Ariſtokratie bloß auf den Reichthum geſehen wird, und einige wenige Reiche ſich, ihres Reichthums wegen, mit Ausſchließung der durch andere Eigenſchaften würdigen Staatstheile der Souverainität anmaßen, ſey es nun, daß ſie durch Geſetze an die Verwaltung des Staats zum gemeinen Beſten gebunden ſind, oder daß keine Geſetze vorliegen, oder daß ſie nicht geachtet werden: dann entſteht eine Oligarchie, welche ſich auch bey einem Volk, das kein Sclaven-Volk iſt, bloß durch Gewalt erhalten kann. 42)

§. 58. Wenn endlich in der republikaniſchen Form ſich auch die Aermſten, die Handwerker und die Tagelöhner, zu der Regierung drängen dürfen; folglich ſie Allen, wo-

---

40) III. 17.

41) III. 7. 8. IV. 2. 10.

42) III. 7. 8. IV. 2. 3. 4.

nigſtens auch ſehr geringen Leuten, mitgetheilt wird: dann entſteht eine Demokratie. Da nun von dieſer nicht zu erwarten iſt, daß ſie mit Tugend und Mäßigkeit das Ganze gut regiere; vielmehr, daß ſie die Wohlhabenden und Reichen drücken und um das Ihrige bringen werde, folglich dieſe bloß aus Furcht gehorchen: ſo iſt auch dieſe Form keine gute Form. 43)

§. 59. Es ſind alſo ſechs Hauptformen, mit Ausſchluß der eigentlichen Tugend-Ariſtokratie im ſtrengſten Sinn, und dieſe laſſen ſich ungefähr ſo claſſificiren, daß man die zwey beſten, welche auch nahe an einander grenzen, in die Mitte ſetze: nämlich die Ariſtokratie in dem weitern Verſtand und die Republik. Fordert dieſe zu einem mittelmäßigen Vermögen ſo wenig, daß auch jeder arme Handwerksmann und Tagelöhner Theil an der Regierung bekommt; ſo weicht ſie ab und wird Demokratie: fordert jene nur großen Reichthum, ohne Rückſicht auf perſönliches Verdienſt; ſo weicht ſie ab, und wird Oligarchie. Und ſetzt der Monarch ſich über das Geſetz, ſo daß er mit deſſen Vernachläſſigung bloß ſeinen eignen Vortheil ſucht; ſo wird er Tyrann. 44)

§. 60. Die Conſtitutions-Geſetze, (§. 32, 34,) modificiren indeſſen dieſe Formen ſo ſehr, daß jede wieder in verſchiedene Unterarten zerfällt, außer der Tyranney, welche immer im politiſchen Sinn ganz einfach bleibt, weil ſie ohne Geſetz iſt. 45)

---

43) III, 7. 8. IV, 2. 3. 4.
44) IV, 3.
45) III, 11.

§. 61. Die ganze Staatsregierung läßt ſich in drey Theile eintheilen. Zwey gehen den Staat unmittelbar an, nämlich die Beſtellung des Souverains in ſeinen Modificationen und die Beſtellung der Beamten, durch welche der Souverain ausführt, deren Zahl und Zweck nach dem Verhältniß der Staaten verſchieden iſt. Der dritte Geſichtspunct geht den ganzen Staat unmittelbar, zugleich aber auch mittelbar durch die Bürger an. Dieſer betrifft die Gerichte. 46)

§. 62. Dieſe drey Theile begreifen alles Recht der Souverains, und in jedem können die Conſtitutions-Geſetze die Hauptformen ſo modificiren, daß jede wieder in Unterarten abgetheilt werden kann.

§. 63. Jede Hauptform hat aber etwas Eignes, und die Unterart, welche dieſes Eigne am wenigſten modificirt, iſt die erſte oder äußerſte in dieſer Form.

§. 64. Das Eigne der Tyranney iſt Freyheit des Souverains von allem ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Poſitiv-Geſetz, folglich politiſche Möglichkeit, das iſt: Möglichkeit ohne Verbrechung eines ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Poſitiv-Geſetzes, den Staat allein zu dem Vortheil des Tyrannen zu regieren. Jede Modification dieſes Characters dieſer Hauptform verwandelt die Tyranney in eine Monarchie. Deßwegen kann die Tyranney, nach §. 60, keine Conſtitutions-Geſetze haben. 47)

§. 65. Das Weſentliche der Monarchie iſt: daß irgend Etwas, das auf die Regierung des Staats unmittelbaren Bezug hat, einem Einzigen, zwar zu ſeiner Willkühr,

---

46) IV, 1. 2. 4. VI, 8.

47) IV, 10.

ber doch unter der Bedingung, daß das, was er thut,
um Beſten des Staats geſchehe, überlaſſen werde. Das
Mehr oder Weniger der Dinge, welche einem ſolchen Mo-
archen überlaſſen werden, beſtimmt die Unterarten. Es
ſſen ſich deren viere denken: 1. Wenn dem Monarchen
ur die Anführung im Krieg, aber auf immer überlaſſen
ird; 2. wenn ihm zwar mehrere Regierungs-Objecte
erlaſſen werden, doch nicht alle, oder nicht auf immer;
wenn nur Einem gewählten Staatsglied alle oder eini-
Rechte auf dieſe Art überlaſſen werden; 4. wenn ſie
ch durch Erbfolge in einer Familie erhalten werden. Die
yden erſtern Unterarten machen den Monarchen mehr
m Staatsdiener als zum Souverain; die beyden letztern
enzen mehr an die Tyranney, und die letztere iſt die äußer-
oder ſtrengſte Monarchie. 48)

§. 66. Der Oligarchie iſt es eigen, daß die Reichen
Regierung in der Hand haben: alſo: daß nur große
chätzung zu Regierungsrechten und zu Aemtern fähig
achen könne; daß Alles nur von Einigen verwaltet wer-
; daß ſie einen Statthalter oder engen Rath mit Statt-
lter-Recht habe. Auch dieſe Form kann auf vier Arten
odificirt werden: 1. So, daß, wer das erforderliche
ermögen hat, bloß dadurch Theil an der Staatsverwal-
ng bekommt; 2. ſo, daß der, welcher Theil an der
aatsverwaltung haben ſoll, zwar gewählt, aber nach
m Geſetz kein Solcher in der Wahl übergangen werden
rf; 3. daß der Sohn eines Theilhabers an der Regie-
ng dem Vater folgt, daß aber doch nach Geſetzen regiert
rden muß, wie bey den zwey erſten Arten auch; endlich

---

8) III, 14.

4. daß die, welche an dem Regiment ſtehen, an kein Geſetz gebunden ſind. Die letztere Art iſt die ſtrengſte, und heißt Dynaſtie. Sie iſt nahe verwandt mit der Tyranney. Dieſe Art von Oligarchie entſteht aus dem Verhältniß des Reichthums der Oligarchen; denn je nachdem ihr Reichthum größer oder kleiner iſt, können ſie ſich mehrerer Rechte anmaßen oder ſie müſſen ſich mit wenigern begnügen. [49]

§. 67. Der Ariſtokratie iſt es weſentlich, daß die für die beſten geachteten Bürger die Regierung in der Hand haben. Oft aber wird auch der Reichthum neben dem perſönlichen Werth erfordert. In dieſer Form müſſen die Regenten gewählt werden. Es kann aber die Wahl 1. bloß auf den perſönlichen Werth, oder 2. auf dieſen und auf Reichthum ſehen. Daraus entſtehen zwey Unterarten dieſer Form, welche immer an Geſetze gebunden iſt. [50]

§. 68. Der Demokratie iſt es weſentlich, daß in ihr Alle regieren heißen und Alle gleiche Rechte zu allen Aemtern haben, doch bleibt ſie, ſo bald nur noch Arme Theil an der Regierung haben können, immer noch Demokratie. Dieſen Grundſätzen nach muß, wenn eine Schätzung erforderlich iſt, dieſe ſehr klein ſeyn. In ihr werden die Aemter verleſt; die Armen werden bey ihren Aemtern oder der Erſcheinung in der Gemeindsverſammlung beſoldet; die Armen haben in ihr das Uebergewicht; Keiner muß zwey Mahl das nämliche Amt haben, noch zu lange in einem Amt bleiben; die Beamten müſſen wenig bedeuten; die Volksmenge muß groß ſeyn; die Armuth des Bürgers muß geachtet werden; ein Senat muß die Geſchäfte vorbereiten; Keiner muß von dem Andern abhängen, als wechſelsweiſe; Jeder muß leben können wie er will; u. ſ. w. Es laſſen ſich demnach auch hier vier Unterarten denken: 1. wenn auch einiges Vermögen erfordert wird, um zu der Regierung zu gelangen; 2. wenn nur bürgerliche Geburt erfordert wird; 3. wenn nur der Beſitz des Bürgerrechts hinlänglich iſt; — in allen dieſen drey Fällen wird aber Regierung nach Geſetzen erfordert; — endlich 4. wenn das Volk über das Geſetz ſelbſt Herr iſt. Dieſe letztere Art iſt die äußerſte Demokratie und ſie grenzt an die Tyranney. 51)

---

[49] IV. 1. 5. 6. 9. 14. 15. 16. VI, 4.

[50] IV. 7.

§. 69. Der Bürgerſtaat kann zwar, auf verſchiedene Art modificirt, bald durch die Größe der Schätzung, bald durch ihre niedrige Beſtimmung, zur Ariſtokratie oder zu der Demokratie ausarten. Aber ſonſt giebt es keine beſtimmten Unterarten deſſelben.

§. 70. Von allen dieſen Formen hat der Bürgerſtaat die wenigſten Mängel, (§. 52;) alle andere aber haben ſehr Vieles in ſich, wodurch die Erreichung des Endzwecks der Staaten zweydeutig wird, (§. 22.) Da nun, wenn der Zweck der Staatsgeſellſchaft nicht erreicht wird, bey den verſchiedenen Anſprüchen, (§. 37 bis 48,) und den verſchiedenen Charactern der Menſchen, (§. 54,) der Staat nicht lange dauern kann; die Politik aber ihn nicht nur auf etliche Tage, ſondern auf immer erhalten ſoll, und zwar nicht durch bloß zufällige Umſtände, ſondern durch wirkliche Grundſätze: ſo muß die Politik auch unterſuchen: was in jeder Form die Staaten ſtürzen oder in gleich ſchlechte Formen verwandeln kann, und wie durch deren

---

51) IV. 4. 9. 14. 15. 16. VI, 2. 4.

Modification jede Form erhalten und verbeſſert werden kann. [52]

§. 71. Bisweilen wird nur die Perſon, bisweilen die Form ſelbſt geſtürzt; bisweilen wird die Form ſelbſt in eine andere verwandelt oder nur anders modificirt; bisweilen bleibt die Form zum Schein ſtehen, und wird in der That doch verändert, und das zwar bisweilen durch Liſt, manchmahl mit Gewalt, bald bey großen, bald auch bey den kleinſten Veranlaſſungen. [53]

§. 72. Eine allgemeine Urſache eines ſolchen Umſturzes oder einer ſolchen Umwandlung liegt manchmahl in fremder Gewalt, meiſt in der übeln Staatsverwaltung; das iſt: in der Uebertretung der allgemeinen Gerechtigkeit oder beſonderer Geſetze, ſo wohl in Rückſicht auf den ganzen Staat als in Rückſicht auf einige Bürger. [54]

§. 73. Jede Form hat außerdem auch ihre eignen Keime des Sturzes in ſich: nämlich die Tyranney, wenn die Furcht ſie nicht mehr erhält: [55] die Monarchie, wenn der Monarch ſich mehrerer Rechte anmaßt, als ihm die Rechte und Geſetze es erlauben; oder wenn er einige oder andere Bürger zu groß werden läßt: [56] die Oligarchie, wenn ſie gleich-reiche Bürger von der Regierung ausſchließt; wenn das Vermögen der Bürger nicht mehr mit der zur Wahlfähigkeit nöthigen Schätzung im Verhältniß ſteht; wenn die Oligarchen das Volk in ihren Kriegen brauchen; wenn ſie ihre Beamten zu lange an ihrer Stelle

---

52) VI. 5.

53) IV. 5. 13. V. 4. 12. VI. 1. 12.

54) V. ganz.

55) V. 10. 11.

56) III. 13. V. 2. 10. 11.

laſſen oder ihnen zu viel Gewalt geben; wenn die Staatsdienſte bereichern; wenn ſie einen Bürger zu groß werden laſſen; wenn ſie die Armen drücken: 57) die Ariſtokratie, wenn ſie brave Leute von der Regierung ausſchließt, und, da dieſe Form der oligarchiſchen nahe kommt, die von dieſer bemerkten Fehler begeht: 58) die Demokratie, wenn ſie die Gemeindsverſammlungen vervielfältigt, und doch die Armen nicht beſoldet; wenn ſie die Reichen allein zu dem Krieg ſich üben läßt; wenn ſie alle Arme zu allen Aemtern und zum Stimmrecht läßt; wenn ſie den Armen verſtattet, die Reichen zu verfolgen; die Beamten zu lange an ihren Stellen läßt; Ungebundenheit in der Lebensweiſe verſtattet; Einen oder einige Bürger zu groß werden läßt: 59) die Republik, wenn ſie die Ariſtokratie und Demokratie nicht gut vermiſcht und in der Wahl ihrer Staatsbedienten nicht vorſichtig iſt. 60)

§. 74. Da alle die im vorigen Paragraphen bemerkten Keime des Umſturzes der Staaten ſich in den Extremen einer jeden Form am meiſten äußern; ſo ſind dieſe Extreme durch Conſtitutions-Geſetze zu mindern, und die minder guten oder ganz ſchlechten Formen der republikaniſchen, als der beſten, näher zu bringen. 61)

§. 75. Dieſes kann in der Monarchie geſchehen, wenn die Staatsgeſetze den Monarchen einſchränken und ſeine Willkühr mäßigen. 62)

57) III, 13. V, 6. 7. 8.
58) V. 7.
59) V, 3. 5. VI, 1. 4. 5. VII, 8. 9.
60) V, 7. VI, 1. VII, 8. 9.
61) IV, 11. 12. V, 1. 9.
62) V, 11.

§. 76. Die Oligarchie und Ariſtokratie können das, wenn ſie die Schätzung und Aemter mehr nach dem mittlern Vermögen in ein gutes Verhältniß ſetzen; wenn ſie Geſetzwächter aufſtellen; die Aemter auf kurze Zeiten beſetzen; die Staatsdienſte nicht allein nicht vortheilhaft machen, ſondern ſie vielmehr mit ſchicklichem Aufwand verknüpfen; öffentlich Rechnung ablegen; den Armen auch Zutritt zu kleinen Aemtern, die Etwas eintragen, verſtatten; eine doppelte Schätzung, eine große für große, eine kleine für kleine Aemter feſt ſetzen; den Armen zu Verbeſſerung ihrer Nahrung Vorſchüſſe geben; die reich gewordenen Handwerker, wenn ſie ihr Handwerk niederlegen, zur Staatsverwaltung laſſen: die Vererbungen und Teſtamente beſchränken; der gemäßigten Form gemäß erziehen laſſen; ihre Jugend in dem Dienſt der leichten Truppen üben, damit ſie das gemeine Volk im Krieg entbehren können.[61]

§. 77. Die Demokratie nähert ſich der beſten Verfaſſung von ſelbſt, wenn das Volk ein Ackerbau- oder Hirtenvolk iſt, weil dieſes ſich ungern in Staatsgeſchäfte miſcht. Man muß alſo das Volk zu dieſer Lebensart ermuntern, allein alsdann auch die Anläſſe zu häufigen Volks-Zuſammenkünften mindern, und keine ohne die Gegenwart des Landvolks halten. Sie muß die Reichen, welche aus der Gemeindsverſammlung oder den Gerichten bleiben, ſtrafen, die Armen für ihre Erſcheinung beſolden. Sie muß durch eine ſehr geringe Schätzung wenigſtens die ganz Armen von den Gemeindsverſammlungen, Gerichten und Aemtern abhalten; oder nur loſen laſſen, wer erſcheinen ſoll; oder nur einige für ihre Gegenwart belohnen; oder durch Zünfte berathſchlagen und zu Aemtern wählen; oder die Stimmen nach dem zuſammen gerechneten Vermögen der auf einerley Meinung Stimmenden abwägen, und wäre das Vermögen auf beyden Seiten gleich, die Sache durch das Loos entſcheiden. Sie muß zu den vornehmſten Aemtern, die Verſtand und Geſchick fordern, wählen, nicht loſen laſſen. Sie muß die öffentlichen Anklagen ſeltner machen und die Geldſtrafen nicht unter die Bürger theilen. Alle dieſe und dergleichen Einrichtungen werden es möglich machen, daß eine Gleichheit erhalten werde, die den Reichen nicht beſchwerlich iſt; daß das ganz arme Volk nicht übermächtig werde; daß die Geſetze über das Volk, nicht das Volk über die Geſetze herrſche, und die Demokratie ſich immer mehr dem Bürgerſtaat nähere. [64]

---

[61] IV. 9. 13. 14. V, 8. 9. VI. 4. 6. 7.

§. 78. Der Bürgerſtaat muß dem Volk die Regierung des Ganzen, die Aemterwahl, die Unterſuchung der Führung der Aemter und der Gerichtsſtellen laſſen. Er muß aber eine Schätzung feſt ſetzen, ohne welche Keiner Antheil an dieſen Volksrechten hat, und zwar eine ſolche, welche dem mittlern Vermögensſtand der Bürger angemeſſen iſt; da dieſer ſich oft verändert, ſo muß die Schätzung öfter revidirt und immer auf dem Fuß erhalten werden, daß die meiſten Bürger des Mittelſtandes Theil an den Volksrechten haben. Er muß die Reichen durch Strafen zwingen, Theil an der Staatsverwaltung zu nehmen; den weniger Bemittelten es durch einen Sold für ihre Gegenwart möglich machen. Er muß die Ariſtokratie und

---

[64] IV, 6. 9. 11. 13. 14. V, 1. VI, 1. 3. 4.

Demokratie ſo miſchen, daß man nicht mehr ſieht, ob er zu jener Form gehört, oder zu dieſer. 65)

§. 79. Alles, was von §. 75 bis 78 geſagt worden iſt, kann durch die Conſtitutions-Geſetze bewirkt werden. Wird aber nun ein Staat durch ſolche Geſetze anders modificiert, ſo verliert er, im politiſchen Sinn, doch ſeine Identität nicht: denn da bey veränderlichen Dingen die Identität nur in einer Beziehung beſtimmt werden kann, und nach §. 34 die Formen der Staaten nur in Beziehung auf den Souverain ihre Nahmen erhalten; ſo bleibt der Staat der nämliche, ſo lange die Souverainität auf der nämlichen Bürger-Claſſe oder auf Einem aus derſelben bleibt. 66)

§. 80. So wie nun aber in dieſen verſchiedenen Formen die Rechte des Souverains verſchieden ſind: ſo ſind auch in ihnen die Rechte der Bürger verſchieden, und diejenigen ſind nur im höchſten Grad Staatsbürger, welche die Regierungsrechte alle, entweder wirklich beſitzen, oder ſie doch nach der Form und den Grundgeſetzen erhalten können. Alle diejenigen, welche nicht in dem Fall ſind, ſind zwar auch Bürger, wenn ſie Glieder einer Staatsgeſellſchaft ſind, aber minder vollſtändig. Und in den Republiken und Demokratien ſind diejenigen, welche nicht vollſtändige Staatsbürger ſind, in den andern Staaten aber diejenigen, welche nicht Glieder der Staatsgeſellſchaft ſind, nur für Theile des Staats anzuſehen, welche zwar nicht in den Begriff des Staatskörpers gehören, die aber doch,

---

65) IV. 9. 13. V. 8. VI. 4.

66) III. 1. 3.

wenn dieſer Begriff wirklich werden und als wirklich beſtehen ſoll, da ſeyn müſſen. [67]

Dritter Theil.

Die Staatsverwaltung ſelbſt.

§. 81. Wenn nun ein Staat eine gute Form durch ſeine Conſtitutions-Geſetze erhalten hat, das iſt: wenn alle Bürger Theil an der Regierung haben; dann iſt zu unterſuchen: was alsdann der Souverain thun müſſe, um ihn ſeinem Zweck, nämlich dem Schön- und Gut-beyſammen-leben ſeiner Glieder, gemäß zu lenken. [68]

§. 82. Da in dem Schön- und Gut-leben die Glückſeligkeit beruht, ſo muß erſt ausgemacht werden: worin die Glückſeligkeit des Menſchen beſteht. [69]

§. 83. Dieſe Glückſeligkeit muß ſich 1. in dem, was zu dem Aeußern, 2. in dem, was zu dem Körper, 3. in dem, was zu der Seele gehört, äußern. Da nun aber das Wohlſeyn der Seele mehr iſt, als das Wohlſeyn des Körpers; mehr als das, was äußere Dinge gewähren, weil dieſe begrenzt ſind, das Wohlſeyn der Seele nicht, und weil jenes bloß um dieſer willen geſucht wird, nicht dieſes um jenes willen: ſo beſteht die Glückſeligkeit des Menſchen in den Gütern der Seele, und von dem Körperlichen und dem Aeußerlichen braucht man nur ſo viel, als nöthig iſt, um die Güter der Seele zu erwerben und ſie zu genießen. [70]

---

67) III, 1. 2. 3. VII, 8.

68) VI, 1. 13.

69) VII, 1.

70) VII, 1. 13.

§. 84. Der Zweck des Staats vereinigt alle Zwecke der Staatsglieder. Alſo iſt ſein Zweck auch Glückſeligkeit der Seele, folglich Tugend, als Mittel, dieſe Glückſeligkeit zu erwerben. In ſo weit iſt alſo, ſo wie der einzelne Menſch, auch der Staat der glückſeligſte, welcher der tugendhafteſte iſt. [71])

§. 85. In einem ſolchen Staat können auch allein in einigen Gliedern Bürgertugend und Menſchentugend die nämliche ſeyn. Da aber nun da, wo der Bürger nicht zugleich mit Theil an der Regierung hat, der Regent allein einen Staat tugendhaft machen kann; und da der Bürger eines ſolchen Staats doch ein guter Bürger iſt, wenn er gleich das, was er der Staatstugend gemäß iſt, nicht aus freyer Wahl, ſondern weil es der Regent will, verrichtet: ſo können nur in dem Staat, wo der Staatsbürger auch Theil an dem Regiment hat, Bürgertugend und Menſchentugend bey allen Bürgern die nämliche ſeyn, wenn ſonſt in ihrer Lebensart Nichts iſt, was ſie der abſoluten Menſchentugend unfähig macht. Denn nur in einem ſolchen Staat und in ſolchen Verhältniſſen trägt Jeder das, was er zu den tugendhaften Handlungen des Staats beyträgt, aus freyer Wahl und mit Weisheit bey, wenn gleich nicht immer mit Klugheit, die er nur dann äußern kann, wenn die Reihe, zu regieren, auch ihn trifft. [72])

§. 86. Dieſe Tugend aber, die der Zweck des Staats ſeyn ſoll, ſetzen Viele darein, daß ihr Staat andere Staaten despotiſire. Das kann aber die Tugend des

---

[71]) VII, 1.

[72]) III, 4. VII, 13.

Staats nicht ſeyn, weil Deſpotie gegen die Gerechtigkeit läuft. [73])

§. 87. Auch in der von ſo Vielen als Eigenthum der Philoſophie gerühmten Unthätigkeit äußert ſich die Tugend des Staats nicht, und dieſe Art von Tugend iſt nicht einmahl Tugend des Privat-Mannes, weil die Tugend in der Thätigkeit beſteht; aber in der durch Gerechtigkeit geordneten Thätigkeit. [74])

§. 88. Da aber dieſe Thätigkeit im Guten, wenn äußere Umſtände nicht Beyhülfe leiſten, weder dem Privat-Mann noch dem Staat möglich iſt; ſo muß auch das Aeußere dazu behülflich ſeyn. [75])

§. 89. Die Thätigkeit ſelbſt muß aber doch deßwegen nicht die äußern Dinge zum Zweck haben: ſondern, ſo wie des Privat-Mannes ſchönſte Thätigkeit in dem Wirken auf ſich durch die Contemplation beſteht: ſo muß auch der Staat vorzüglich auf ſich ſelbſt wirken, wozu er Gelegenheit genug hat. [76])

§. 90. Weil aber doch äußere Umſtände erforderlich ſind, wenn ein Staat das beſte Leben führen ſoll; ſo müſſen einige ſolche äußere Umſtände voraus geſetzt, oder durch den, der den Staat errichtet, zweckmäßig angelegt werden. [77])

§. 91. Zu dieſen äußern Umſtänden gehört eine verhältnißmäßige Bevölkerung, die nicht zu groß iſt, weil Viele nicht leicht überſehen werden können, noch zu klein, als daß ſie ihre Selbſtſtändigkeit erhalten könnte. 78)

---

[73]) VII. 2.
[74]) VII. 3.
[75]) VII. 2.
[76]) VII. 3.
[77]) VII. 4.

§. 92. Der Platz ſelbſt muß das Volk nähren können, und ſo groß ſeyn, daß Alle, die ihn bewohnen, mäßig, und frey, und wohl darauf leben können. 79)

§. 93. Die Lage des Wohnorts muß Sicherheit gegen Feinde geben, und, wo möglich, gegen das Meer gerichtet ſeyn, doch muß alsdann Vorſorge genommen werden, daß der Handel und das Schiffsvolk die Sitten und die Conſtitution nicht verderben. 80)

§. 94. Das Volk muß Muth und Geiſt haben. 81)

§. 95. In der Staatsverwaltung ſelbſt muß wohl unterſchieden werden: welche Menſchen Glieder des Staats ſind, und welche nur in den Staat gehören, weil ſie in demſelben unentbehrlich ſind. Dieſen muß kein Theil der Regierung anvertrauet werden, und auch bey Jenen muß wohl unterſucht werden, welche Glieder zu jedem Amte tauglich ſind. 82)

§. 96. Das eigentliche Staatsvermögen, den Grund und Boden, müſſen nur die Staatsglieder haben. 83)

§. 97. Dieſes Staatsvermögen muß gehörig vertheilt, und nur von Sclaven oder fremden Miethlingen gebauet werden. 84)

---

78) VII, 4.
79) VII, 5.
80) VII, 5. 6.
81) VII, 7.
82) VII, 8. 9.
83) VII, 9.
84) VII, 9. 10.

§. 98. Die Stadt muß geſund und ſicher liegen und mit hinlänglichem und geſundem Waſſer verſehen ſeyn. 85)

§. 99. Die öffentlichen Gebäude müſſen ihrer Beſtimmung gemäß angelegt werden. 86)

§. 100. Wenn nun alle dieſe äußern Verhältniſſe zweckmäßig und gut angelegt ſind; dann muß der Geſetzgeber des Staats auch dafür ſorgen, daß die Bürger geſchickt gemacht werden, den Zweck des Staats, die Glückſeligkeit durch die Tugend, zu erreichen. Und wenn Alle nicht unmittelbar tugendhaft zu machen ſind, ſo muß er Einzelne tugendhaft machen, denn ſo werden es Alle. 87)

§. 101. Zu dieſem Endzweck gehören drey Dinge in dem Menſchen: Natur, Gewohnheit und Verſtand. Das erſte muß der Geſetzgeber, ſo wie es §. 94 angegeben worden iſt, finden; die beyden andern muß er dem Staat gemäß bearbeiten. 88)

§. 102. Die Menſchen haben Leibes- und Seelenkräfte, und dieſe ſind theils die Vernunft ſelbſt, theils ſolche, welche doch der Vernunft Gehorſam leiſten können. Da die Kräfte der Seele die vorzüglichſten ſind, ſo muß der Geſetzgeber auf dieſe am meiſten arbeiten. 89)

§. 103. Auch iſt das Leben des Menſchen in Arbeit und Ruhe, Kriegs- und Friedensgeſchäfte getheilt. Da nun gearbeitet wird, um zu ruhen, Krieg geführt wird, um Frieden zu haben; ſo müſſen die Tugenden, die auf Arbeit

---

85) VII, 11.

86) VII, 12.

87) VII, 13.

88) VII, 13.

89) VII, 14.

und Krieg Bezug haben, nicht allein getrieben werden, aber doch müſſen auch ſie empor gebracht werden, allein immer nur des Zwecks wegen, der ſie nöthig macht. 90)

§. 104. Soll nun der Geſetzgeber nach §. 101 die Angewöhnung und den Verſtand in den §. 103 angegebenen Rückſichten zu der Wirkſamkeit im Guten bearbeiten, ſo muß er den Anfang mit der Angewöhnung zum Guten machen; denn der vernunftloſe Theil des Menſchen, ſein Körper und das Begehrungsvermögen, das durch die Angewöhnung allein zum Gehorſam gegen die Vernunft gezogen werden kann, iſt früher da als die Vernunft. 91)

§. 105. Will aber der Geſetzgeber den Körper zu dieſem Zweck geſchickt machen, ſo muß ſeine Sorge ſich ſchon über die Geburt der neuen Bürger ausdehnen. Er muß nämlich gleich anfangs Alles, was auf die Ehe und das Zeugen der Kinder Bezug hat, ſeinem Zweck nach lenken. 92)

§. 106. Hernach muß er für die erſte Ernährung und Erziehung der Kinder Sorge tragen. 93)

§. 107. Sind die Kinder über die erſten Jahre hinaus, ſo muß ihre Erziehung nicht dem Willen der Aeltern überlaſſen, ſondern in Gemeinſchaft von dem Staat beſorgt und gelenkt werden; denn Keiner iſt für ſich allein, ſondern Jeder iſt nur im Bezug auf den Staat Bürger. 94)

§. 108. In dieſer öffentlichen Erziehung muß nun allerdings den Jünglingen Nichts von handwerksmäßiger

---

90) VII. 14. 15.
91) VII. 15.
92) VII. 16.
93) VII. 17.
94) VIII. 1.

oder Tagelöhner-Arbeit gelehrt werden, ſondern von den freyen Künſten etwa nur das, was ſich für Freye ziemt, und auch das nicht in der höchſten Vollkommenheit, wie der ſie beſitzen muß, der ſie um des Lohns willen treibt. 95)

§. 109. Zu dieſen freyen Künſten zählt man gewöhnlich die Grammatik als Sprach- und Schreibekunſt, die Gymnaſtik, die Zeichenkunſt und die Muſik. 96)

§. 110. Alle dieſe Künſte müſſen aber in ihrem Bezug auf die Seele und um ihrer ſelbſt willen, nicht aber als Erwerbmittel gelernt werden, ſondern bloß als eine Freygebornen anſtändige Unterhaltung, als Genuß der Muße. Alſo auch nicht wie das Spiel, welches nur Erhohlung der Kräfte, nach der vorigen Anſtrengung zu der künftigen, gewährt. 97)

§. 111. Es müſſen alſo die Kinder die Grammatik lernen als Mittel zu andern Wiſſenſchaften; die Zeichenkunſt, um ihr Auge und ihren Geſchmack zur Erkenntniß der richtigen Verhältniſſe in den Körpern zu gewöhnen; die Gymnaſtik, nicht, um ihrem Körper rohe, athletiſche Stärke, ſondern um ihm Anſtand und Geſchick zu geben, und ihn zu den Werken des ächten Muthes und der ächten Tapferkeit tüchtig zu machen. 98)

§. 112. Endlich müſſen die Jünglinge auch die Muſik ſelbſt erlernen. Dieſe hat einen vielfachen Nutzen. Sie unterhält anſtändig in der Muße; ſie reinigt die Leidenſchaften und dient zur Zucht der Seele. Die letztere iſt ſon-

---

95) VIII, 2.

96) VIII, 3.

97) VIII, 3.

98) VIII, 3. 4.

derlich die, welche Jünglinge lernen ſollen, und zwar ſo lernen, daß ſie dieſelbe ſelbſt mäßig treiben können, weil man, was man ſelbſt treiben kann, richtiger zu beurtheilen und zu fühlen im Stand iſt. Da es aber vielerley Arten der Muſik giebt; ſo müſſen ſie nur die Vocal-Muſik, als die zweckmäßigſte zu der Erziehung, und nur die Weiſen lernen, die ſich für dieſes Alter und dieſen Zweck ſchicken. 99)

---

99) VIII., 3. 5 bis 7.

Zurückführung
der Paragraphen der Analyſe
auf
ie Ordnung der Bücher der Politik.

Erſtes Buch.

Abſchnitt 1, Analyſe, §. 1, 23.
— 2, — §. 8, 15 / 19, 21, 23.
— 3, — §. 16.
— 4, — §. 4.
— 5, — §. 13.
— 6, — § 12.
— 7, — §. 23.
— 8, — §. 4.
— 9, — §. 4.
— 10, — §. 4.
— 11, — §. 4, 23.
— 12, — §. 15, 16.
— 13, — §. 15, 16.

Zweytes Buch.

nthält nur Critiken anderer Syſteme der Politik, und bedarf keiner Analyſe.

Drittes Buch.

Abſchnitt 1, Analyſe, §. 54, 79, 80.
— 2, — §. 80.

Abſchnitt 3, Analyſe, §. 34, 79, 80.
— 4, — §. 85.
— 5, — §. 49.
— 6, — §. 4, 22, 27, 32.
— 7, — §. 27, 40, 49, 56, 57, 58.
— 8, — §. 56, 57, 58.
— 9, — §. 18, 38, 41, 45, 46.
— 10, — §. 39, 41, 43.
— 11, — §. 32, 39, 40, 49, 60.
— 12, — §. 38, 39, 44.
— 13, — §. 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48.
—. 14, — §. 54, 65.
— 15, — §. 50, 52.
— 16, — §. 37, 50, 52.
— 17, — §. 37, 54, 55.
— 18, — §. 48.

Viertes Buch.

Abſchnitt 1, Analyſe, §. 29, 30, 61, 66.
— 2, — §. 52, 54, 56, 58, 61.
— 3, — §. 57, 59.
— 4, — §. 54, 57, 58, 61, 68.
— 5, — §. 66, 71.
— 6, — §. 66, 77,
— 7, — §. 51, 67.
— 8, — §. 27, 47, 51, 52.
— 9, — §. 66, 68, 70, 78.
— 10, — §. 56, 64.
— 11, — §. 52, 54, 74, 77.
— 12, — §. 52, 74.
— 13, — §. 71, 76, 77.
— 14, — §. 65, 68, 76, 78.
— 15, — §. 30, 66, 68.
— 16, — §. 30, 66, 68.

Fünftes Buch.

Auf alle Abſchnitte dieſes Buchs überhaupt bezieht ſich §. 72 der Analyſe.

Insbeſondere:

Abſchnitt 1, Analyſe, §. 38, 39, 42, 71, 72, 77.
— 2, — §. 71, 73.
— 3, — §. 71, 73.
— 4, — §. 71, 73.
— 5, — §. 73.
— 6, — §. 73.
— 7, — §. 52, 73.
— 8, — §. 73, 77, 78.
— 9, — §. 74, 76.
— 10, — §. 73.
— 11, — §. 73, 78.
— 12, — §. 71.

Sechstes Buch.

Abſchnitt 1, Analyſe, §. 72, 77.
— 2, — §. 68.
— 3, — §. 45, 77.
— 4, — §. 66, 68, 72, 75 - 78.
— 5, — §. 70, 72.
— 6, — §. 75.
— 7, — §. 76.
— 8, — §. 31, 61.

Siebentes Buch.

Abſchnitt 1, Analyſe, §. 81 - 84.
— 2, — §. 85, 86.
— 3, — §. 87 - 89.
— 4, — §. 90 - 91.
— 5, — §. 92, 93.
— 6, — §. 93.
— 7, — §. 84, 94.

Abſchnitt 8, Analyſe, §. 49, 73, 95.
— 9, — §. 49, 73, 95, 97.
— 10, — §. 97.
— 11, — §. 98.
— 12, — §. 99.
— 13, — §. 81, 85, 100, 101.
— 14, — §. 37, 102, 103.
— 15, — §. 103, 104.
— 16, — §. 105.
— 17, — §. 106.

Achtes Buch.

Abſchnitt 1, Analyſe, §. 107.
— 2, — §. 108.
— 3, — §. 109, 110, 111, 112.
— 4, — §. 111.
— 5, — §. 112.
— 6, — §. 112.
— 7, — §. 112.

Die

Oeconomik

des

Ariſtoteles.

Vorrede
zu
der Ueberſetzung
der
Oeconomik des Ariſtoteles.

Die zwey Bücher von der Haushaltungskunſt, welche unter dem Nahmen des Ariſtoteles bis zu uns gekommen ſind, werden bald für einen Anhang zu der Politik angeſehen, bald wird das erſte Buch der Ethik angehängt, und das zweyte für ein eignes Werk ausgegeben.

Mir ſcheint, nach dem Inhalt zu urtheilen, dieſe Abhandlung mehr zu der Politik zu gehören; und bloß um dieſe ganz vollſtändig in unſerer Sprache zu liefern, habe ich auch dieſes Werk überſetzt.

Ich glaube jedoch, daß ich mehr Verzeihung als Dank für dieſe Mühe verdiene; denn dieſes Werk iſt weder dem Gegenſtand angemeſſen, den es abhandelt, noch des Philoſophen würdig, deſſen Nahmen es trägt.

Viele Gelehrte, Voſſius, Petau und andere, haben ſchon lange einige Theile deſſelben für nicht Ariſtoteliſch gehalten; ich hingegen glaube ſogar, daß man dem Philoſelben die Achtung ſchuldig iſt, das Ganze für untergeſchoben zu achten, wenigſtens daſſelbe bloß für einen Umriß oder für Collectaneen anzuſehen, welche für eine weitere Ausführung beſtimmt waren. Die Alten haben wohl eben ſo ihre ſecrete Sammler ihrer Werke gehabt, wie Leſſing in unſern Zeiten!

In dieſer ganzen Oeconomik findet man nicht eine Spur von allgemeinen Ideen oder Grundſätzen, nicht einmahl Erklärungen der Begriffe, in welchen doch Ariſtoteles ein ſo großer Meiſter war. Man entdeckt in derſelben nicht den kleinſten Wink, der ſich auf die ſittlichen und politiſchen Grundſätze bezöge, welche der Philoſoph in ſeinen übrigen practiſchen Schriften feſt geſetzt hat. Man begegnet überhaupt auch nicht Einer Beobachtung, welche ſich über das Gemeinſte und Trivialſte erhöbe.

Da die ganze Oeconomik ſich mit der Erwerbung, Vermehrung, Bewahrung, Benutzung des äußern menſchlichen Eigenthums beſchäftigt: ſo würde Ariſtoteles ſich unfehlbar wenigſtens philoſophiſch über die Entſtehung, vielleicht über den Character des Eigenthums heraus gelaſſen haben. Ein Geiſt wie der ſeinige, der in der Aufſpürung der Unterſchiede der Begriffe immer ſo ſcharfſinnig und ſo ſorgfältig war, würde gewiß den in die Augen fallenden Unterſchied zwiſchen dem natürlichen und dem künſtlichen Erwerb, zwiſchen den reellen und den eingebildeten Beſitzungen, nicht überſehen haben. Von ihm war zu erwarten, daß er auch auf die Geſetze, welche bey den Aſiatiſchen und Europäiſchen Griechen in Bezug auf die Oeconomie vorlagen, Rückſicht genommen haben würde. Die großen Anſtalten, welche Alexander zur Erweiterung und

Erleichterung des Verkehrs der Welt gemacht hatte, konnten ihm nicht unbekannt ſeyn: und da er in der Politik den Handel ſelbſt für einen Zweig der Oeconomie erkennt, und dem Staatsmann empfiehlt, Rückſicht auf denſelben zu nehmen: ſo ſollte er, dünkt mich, doch der großen Gewerbe der Carthaginienſer, der Etrurier, der Sicilianer, der Aſiatiſchen Griechen, der Corinthier, welche ihm alle nicht unbekannt ſeyn konnten, und von welchen er ſelbſt in der Politik Einiges anführt, gedenken. Vielleicht kann man es noch weniger begreifen, daß er ſo oberflächlich von dem wichtigen Unterſchied der Staats- und der Privat-Haushaltung ſprechen ſollte, als in dieſem Werk davon geſprochen wird. In den Anecdoten des zweyten Buchs wird, ſo wenig als in den Grundſätzen des erſten, etwas nur halb Gedachtes darüber geſagt. Wenn den Ariſtoteles nicht ſelbſt ſein Gegenſtand ſchon auf dieſen weſentlichen Unterſchied geführt hätte; ſo müßte ihn doch die Verſchiedenheit des Characters der Monarchie und der Tyrannen, auf welche er in der Politik ſo oft hinweiſ't, auf denſelben aufmerkſam gemacht haben. Er ſagt ſo wohl da, als in der Ethik überall, daß der Monarch bloß das Beſte des Staats, der Tyrann ſein eignes Beſtes zum Zweck habe. In der Oeconomik aber wird zwiſchen Tyrannen und Monarchen gar kein Unterſchied gemacht, und alle die Finanz-Operationen, die in dem zweyten Buch angeführt werden, ſind lauter Tyrannen-Künſte. Auch wird da der ganze Unterſchied zwiſchen der Privat-Haushaltung und der Staats-Haushaltung bloß in dem Object geſucht, und ganz und gar nicht da, wo er liegt, nämlich in dem Zweck dieſer Kunſt.

Der weſentliche, wichtigſte Unterſchied zwiſchen beyden Oeconomien liegt darin: daß die Privat-Oeconomie bloß auf die Behandlung des Vermögens zum Beſten des Beſitzers hinweiſ't: die Staats-Oeconomie muß aber nicht allein lehren: wie das Vermögen des Staats zum Beſten der Geſellſchaft behandelt und verwendet werden ſoll; ſondern auch: durch welche Anſtalten, Geſetze, Einrichtungen der Privat-Mann in den Stand geſetzt werden kann, ſein eignes Vermögen zu vermehren und zu benutzen. Und dieſe Sorgfalt des Staats-Oeconomen darf nicht einmahl bloß die Abſicht haben, es möglich zu machen, daß der Staat immer nehmen könne, was er braucht; ſondern auch die, daß der letzte Zweck, auf welchen die ganze Staatsgeſellſchaft hinzielt, wegen deſſen ſie geſchloſſen wird, erhalten werde, nämlich daß, wie Ariſtoteles ſagt, jedes Staatsglied mit der Tugend wohl leben könne. Dieſen Grundſatz, den der Philoſoph in der Politik überall im dem Mund führt, müßte er ſelbſt nicht verſtanden haben, wenn er in der Oeconomik nicht auf ihn hätte hinweiſen ſollen. Einem Finanz-Rath unſrer Zeiten, der bloß ſeinen Cameral-Catechiſmus gelernt hat, und der die Vermehrung des Kammer-Einnahme-Status für den höchſten Triumph ſeiner Kunſt hält, könnte man eine ſolche Unwiſſenheit vielleicht, mit dem Wunſch, daß der Mann Verwalter eines Bauerhofs wäre, verzeihen; aber unverzeihlich wäre ſie einem Philoſophen, undenkbar iſt ſie in dem Verfaſſer der vorſtehenden Politik.

Die Staats-Oeconomie der Griechen konnte zwar in dieſem Geſichtspunct, ſo wie das Privat-Leben ihrer Bürger weniger mannigfaltig war als das unſrige, auch wenger künſtlich ſeyn. Wenn gleich die Pracht, der Glanz, die Ueppigkeit der Griechen ungleich größer geweſen ſind, als die unſrigen, ſo waren doch alle dieſe Wirkungen des Reichthums unter ihnen bey weitem nicht ſo ausgebreitet, als ſie nun ſind. In ganz Europa war, außer den Griechen und vielleicht den Etruriern, den Sicilianern und einigen Carthaginienſiſchen Colonien, alles Uebrige in einem Stand der Einfalt, der nahe an die Wildheit grenzte. Selbſt in den Griechiſchen Städten aber war bey weitem der kleinſte Theil reich, und die Uebrigen hatten nicht den zehnten Theil der Bedürfniſſe, deren jetzt ein mittelmäßiger Stadtkrämer nicht mehr entbehren zu können glaubt. Die Indüſtrie, das Mittelding zwiſchen Kunſt und Nothhülfe, das eben ſo viel Bedürfniſſe unter uns erweckt als befriedigt, und das durch den Reitz des Neuen und des Gefälligen den Geſchmack am Schönen und die Annehmlichkeit des Bequemen beynahe ganz verdrängt hat, dieſe Indüſtrie war bey den Alten äußerſt ſelten, und konnte auch wohl nicht ſehr allgemein ſeyn, weil die Handarbeiten und die Handwerke alle entweder in jeder Familie durch die Knechte, oder doch in jeder Stadt durch die ärmſten und die verächtlichſten Bürger getrieben wurden: auch konnte der Handel bey den Alten weder ſo lebendig noch ſo leicht geführt werden, weil ihre Schiffahrt ſo beſchränkt, ihr Landhandel ſo beſchwerlich, der Briefwechſel ſo langweilig und ſo unſicher, der Marktplätze ſo wenig waren, und weil bey dem Mangel unſrer Bank- und Wechſelanſtalten der Geldumlauf ſo gehemmt war. Sie hatten außer dem wirklichen Tauſch nur den einzigen Repräſentanten aller Werthe, das Geld. Alſo war beynahe immer das Maaß des baaren Vorraths einer Nation auch das Maaß ihres Verkehrs; wogegen wir, durch die Sicherheit des öffentlichen Credits in den Banken und Wechſeln, einen Repräſentanten ſelbſt des Geldes haben, der unſern baaren Reichthum in das Unendliche vervielfältigt. Dieſes Alles, und die Entdeckung neuer Länder, die Aufhebung der Knechtſchaft, die Veränderung des Kriegsweſens, die Erfindung ſo vieler neuer Sachen und Formen, die Erweckung ſo vieler neuer Phantaſien; dieſes Alles muß natürlicher Weiſe die Staats-Oeconomie unſrer Zeiten unendlich mannigfaltiger, künſtlicher, ausgebreiteter machen, als ſie zu den Zeiten des Ariſtoteles geweſen ſeyn kann. Aber ſo mager, ſo dürftig, als ſie in dieſen ihm zugeſchriebenen Büchern erſcheint, kann ſie doch unmöglich geweſen ſeyn; unmöglich können ihre Finanz-Geſetze und Anſtalten auf der bloßen Willkühr beruht haben!

Im Grund iſt in der Regierungskunſt Nichts willkührlich. Die Natur hat dem Menſchen einen großen, aber keinen unbegrenzten Spielraum gelaſſen. In dem zwar, was bloß auf das Sittliche eines Volks Einfluß hat, werden die Mißgriffe der Politik nur ſpät entdeckt; in dem hingegen, was ſich auf Geld und Geldeswerth bezieht, entdecken ſich ihre Folgen bald. Die Alten mußten alſo, auch in ihrem beſchränkten Kreiſe, doch bey ihrer Geſetzgebung eben ſo wohl auf den natürlichen Gang des Menſchenlebens Acht haben, als wir in einer ausgedehntern Sphäre. Da die Griechen einmahl Geld in Gold und Silber hatten, deſſen Werth von dem Staat beſtimmt wurde; ſo mußten ſie auch das Verhältniß zwiſchen dieſen beyden Metallen und zwiſchen ihnen und den Erzeugungen und Formgebun-

n, welche das Geld repräſentiren ſollten, beobachten. Da
Zölle hatten; ſo mußten ſie auf die Einfuhr und Aus-
hr achten. Da viel Völkerſchaften der Griechen, ſon-
lich die Athenienſer, in einigen Naturerzeugniſſen einen
berfluß hatten, an andern viel unentbehrlichern Mangel;
mußten ſie für den Handel mit beyden beſorgt ſeyn. Da
Auflagen anlegten; ſo mußten ſie ſich um das Vermögen
Bürger bekümmern. Dieſe und ſo viel andere Gegen-
nde ſind aber auf das engſte mit der Staats-Oeconomie
rbunden. Man darf auch nur einen Blick auf die Athe-
nſiſchen Geſetze werfen, und man wird bemerken, daß
ch dieſe Dinge und der Einfluß der Staats-Oeconomie
f die Privat-Haushaltung der Bürger ihnen gar nicht
bekannt waren. Sie kannten die Monopolien und ihre
fährlichen Folgen. Sie hatten Märkte und viele Beam-
n, die auf den Handel und das Gewerbe im Kleinen ach-
en. Sie hatten wenigſtens eine Art von Wechſelbänken.
Anſehung der Auflagen ſoll ſchon Themiſtocles vorge-
ht haben, die ganze ſo genannte unfruchtbare Claſſe mit
en Beyträgen zu verſchonen: eine Idee, welche neulich
Franzöſiſchen Oeconomiſten aus einer andern Welt herzu-
ingen ſchienen, und auf eine andere, als die iſt, für
elche ſie ſchrieben, anwenden wollten. Und Xenophons
handlung von dem Athenienſiſchen Staat und den
taatseinkünften, beweiſ't genug, daß die Griechiſchen
taatsmänner die Staats-Oeconomie wohl kannten und
für ſehr wichtig hielten.

Ich kann mir alſo, wenn ich das Alles bedenke, und
n dem Allen ſo gar Nichts in dieſer Oeconomik finde,
cht verhehlen, daß entweder Ariſtoteles das erſte Buch

dieſes Werks und den Anfang des zweyten nicht geſchrieben hat, oder daß es ungleich das ſchlechteſte aller ſeiner Werke iſt.

Man kann ihn auch nicht damit entſchuldigen, daß ein großer Theil des erſten Buchs, welcher alle dieſe Dinge enthalten haben könnte, verloren gegangen wäre; denn der Zuſchnitt des ganzen Werks und der Anfang des zweyten Buchs beweiſen ſchon genug, daß der Verfaſſer derſelben dieſen ſeinen Gegenſtand nie in einem nur Etwas über das ganz Gemeine erhabenen Geſichtspunct geſehen haben kann. Die ohne alle Beobachtung und ohne alle Ordnung hingeworfenen Beyſpiele von Finanz-Operationen, welche den größten Theil des zweyten Buchs einnehmen, können aber höchſtens nur Collectaneen oder Auszüge aus dem Buch von Staatsverfaſſungen geweſen ſeyn, welches der Philoſoph zuſammen getragen hat. Alle dieſe Anecdoten enthalten nichts als Expedienzien, deren ſich die Staaten und die Generale bedient haben, um ſich aus dringenden Nöthen zu helfen, oder grobe Tyrannen-Erpreſſungen, die doch unmöglich für Finanz-Operationen gehalten werden können. Gewiß, Ariſtoteles müßte ſich ganz verläugnet haben, wenn er, wie in dieſem Buch geſagt wird, ſagen konnte: daß, wer in dieſem Fach der Staats-Oeconomie arbeite, Nutzen aus dieſen Beyſpielen ziehen könne.

Ich ſehe wohl ein, daß ich durch dieſes Urtheil über dieſes Werk mir ſelbſt das Urtheil ſpreche, wenn ich über meine Ueberſetzung mich verantworten ſoll. Allein, da ich doch den Leſern meine Anſicht dieſes Buchs nicht aufdringen darf, und da ich es überhaupt für einigen Gewinn halte, wenn ſchlechte Bücher, die unter großen Nahmen laufen, allgemein für das bekannt werden, was ſie ſind; ſo glaube ich, daß man dieſe Paar Bogen nicht für ganz überflüſſig halten wird. Neben dieſem aber hoffe ich auch, daß, wenn man ſieht, wie übel dieſe Staats-Oeconomie auf die ſchönen Grundſätze der Ariſtoteliſchen Politik gebauet worden iſt, irgend ein Mann von Geiſt, Geſchick und Erfahrung ermuntert werden könnte, dieſe Wiſſenſchaft enger mit jenen Grundſätzen zu vereinigen.

Ich weiß nicht, ob es weniger ſchädlich war, daß man in den mittlern Zeiten die Rechtswiſſenſchaft von der Regierungskunſt trennte, als daß man in den neuern Zeiten anfing, die Cameral-Wiſſenſchaft von dieſer Kunſt abzuſondern. Ein bloßer Juriſt, der ſich in Regierungsgeſchäfte miſcht, wird nur ſteif und pedantiſch regieren; aber ein bloßer Cameraliſt wird, wenn er Einfluß auf die Landesregierung bekommt, in Kurzem Könige und Fürſten zu geitzigen Hausvätern erniedrigen, die in ihren Ländern wie in Krambuden und Meyerhöfen ſitzen, wo die Caſſe und die Scheune der Maaßſtab einer guten Verwaltung ſind.

Der alte P. v. Ludewig wußte ſich viel damit, daß er der Stifter der Cameral-Schulen war. Schwerlich war aber das bey dieſer Stiftung ſeine Abſicht, daß, wie ehemahls die Regierungskunſt und das Cameral-Weſen nur ein Anhang der Rechtsgelehrſamkeit waren, nun Regierungskunſt und Rechtsgelehrſamkeit nur ein Anhang des Cameral-Weſens werden ſollten. Und dennoch ſcheinen die Dinge ſchon jetzt dieſe Wendung ſo offenbar zu nehmen, daß, wenn die Kammern ſich immer unabhängiger von den

Regierungen machen, und immer nur auf neue Monopolien, Steigerung der Kammer-Naturalien, Stempel-Taxen, Lizente, Zölle, Ausfuhr-Verbote u. ſ. w. denken, endlich der Rechtsgelehrte und der Politiker ganz in dem Hintergrund werden ſtehen müſſen. Alsdann aber wird auch ein neuer Menenius Mühe haben, den alles verſchlingenden und auch alles allein verzehrenden Magen der alten Fabel gegen die ausgeſogenen Glieder zu vertheidigen, und der Patriotismus wird alsdann kaum mehr dem Nahmen nach bekannt ſeyn.

Denn es giebt drey Arten des Patriotismus. Der erſte und ſchönſte Patriotismus entſteht da, wo der Bürger weiß und erkennt, daß er jedes Opfer, das er der Freyheit und dem Wohlſtand des Staats bringt, ſeiner eignen Freyheit und ſeinem eignen Wohlſtand bringt. Für dieſen Grad des Patriotismus haben wir, wie mich dünkt, ſchon jetzt weder Sinn noch Stoff der Tugend genug übrig: denn es iſt nicht die gemeine, ſondern die weiſe Freyheit; nicht der Geld-Wohlſtand, ſondern der Wohlſtand ſchöner Seelen, die er ſich zum Zwecke ſetzt. Der ſchlechteſte Patriotismus iſt mehr National-Stolz als Patriotismus. Er äußert ſich nur gegen Fremde, und kann gar wohl mit dem bitterſten Haß und der innigſten Verwünſchung des eignen Staats, in welchem man lebt, beſtehen.

Es giebt aber noch eine Mittelgattung von Patriotismus, welcher da Staat findet, wo jeder Bürger hinlängliche Nahrung und Mittel genug, ſein Vermögen zu vermehren, vor ſich ſieht, und wo er das Seine mit Sicherheit genießen kann. Dieſer Patriotismus iſt nicht ſtark genug, große Verläugnungen einzugeben; aber er macht doch den

Bürger zufrieden und ruhig, und giebt ihm wenigſtens Kraft genug, der unfruchtbaren Freyheitsbäume und der leeren Freyheitsprediger zu ſpotten. Eines ſolchen Patriotismus iſt unſer Zeitalter noch fähig. Aber nur die Vereinigung einer weiſen Regierungskunſt mit einer klugen Staats-Oeconomie kann ihn erzeugen. Und wenn denn nun ein weiſer Mann, bey der Anſicht dieſer von mir überſetzten ſchlechten Oeconomik, auf den Gedanken gebracht werden ſollte, eine beſſere, die mehr mit den politiſchen Grundſätzen des Ariſtoteles überein ſtimmete, zu ſchreiben, und ſie in die Cameral-Schulen und die Cabinette der Regenten einzuführen; ſo würden dieſe Paar Bogen wohl zu entſchuldigen ſeyn.

Die Ueberſetzung der Aretiniſchen Ergänzung dieſes Werks kann ich hingegen mit Nichts als mit der Deutſchen Gewiſſenhaftigkeit, vielleicht Pedanterie, entſchuldigen, in welcher ich dem Deutſchen Leſer der Oeconomik nichts vorenthalten wollte, was man in dieſem Fach für Ariſtoteliſch gehalten hat. Den letztern Theil des erſten Buchs hat nämlich Arretin in Lateiniſcher Sprache hinterlaſſen. Er ſagte entweder, oder man glaubte doch, daß dieſer berufene Schriftſteller ein vollſtändigeres Exemplar vor Augen gehabt habe, als das iſt, welches wir nun beſitzen, und Jakob Tuſſan that dieſem Aufſatz ſogar die Ehre an, ihn in das Griechiſche zu überſetzen. Es gehörte ein großer Grad von Leichtgläubigkeit und ein großer Mangel an Geſchmack dazu, wenn man nur einen Augenblick dieſe Aretiniſchen Plattheiten für Ariſtoteliſch halten wollte. Dieſes Stück iſt noch unvergleichbar ſchlechter als das Uebrige.

Ich habe bey der Ueberſetzung deſſelben natürlicher Weiſe das Lateiniſche zum Grund gelegt; und wer nun etwa ein Mahl gehört hat, daß Arretin mehr von dem Ariſtoteles geſehen habe als wir, kann jetzt leichter entſcheiden, und wird wenigſtens mir nicht den Vorwurf machen, daß ich, um mein Urtheil über dieſes Werk zu rechtfertigen, den beſten Theil deſſelben unterdrückt hätte.

J. G. Schloſſer.

Erſtes Buch.

Die Oeconomik iſt von der Politik nicht allein ſo ſehr verſchieden, wie das Haus von der Stadt, denn das iſt es, was jede dieſer Wiſſenſchaften betrachtet und bearbeitet; ſondern ſie unterſcheiden ſich auch dadurch, daß die Politik auch verſchiedene Regierungsarten begreift, die Oeconomie aber immer monarchiſch regiert wird. 1)

---

1) Das *ἐκ πολλῶν ἀρχόντων* kann ich nur von den Regierungsarten verſtehen, weil die Politik auch die Monarchie begreift, folglich nicht immer mehrere Regenten voraus ſetzt. Mir ſcheint, daß nach *πολιτικὴ* etwa *καὶ* ausgelaſſen iſt, alſo dieſe Stelle ſo zu überſetzen wäre: daß die Politik ſich auch auf viel Regenten bezieht. Der Gedanke: daß die Oeconomie immer monarchiſch wäre, iſt, nach dem, was A. von dem Haus-Regiment in der Ethik und Politik geſagt hat, deutlich, aber in Anſehung der Staats-Oeconomie ſcheint er mir darauf zu zielen, daß ſich in dieſer Wiſſenſchaft, in ſo fern ſie wiſſenſchaftlich behandelt wird, keine Geſetze, ſondern nur willkührliche, von den Umſtänden abhängige, Verordnungen denken laſſen. Betrachtet man die Staats-Oeconomie practiſch, ſo iſt es freylich anders, denn da ſetzen häufig die Capitulationen und Staats-Grundgeſetze Vieles, was in das Oeconomiſche läuft, feſt, wie z. B. die Anlagen, die Zölle, die Behandlung der Domainen u. ſ. w.; aber wiſſenſchaftlich laſſen ſich in der Oeconomie ſolche Einſchränkungen nicht annehmen.

In einigen Künſten wird ein Unterſchied zwiſchen dem gemacht, was die Verfertigung der Werkzeuge betrifft, und dem, was zu dem Gebrauch derſelben gehört, wie z. B. die Kunſt, Flöten oder Leyern zu machen, und die Kunſt, auf der einen oder der andern zu ſpielen. Aber die Politik begreift beydes. Sie muß ſo wohl die Anlage eines Staats als auch die beſte Art, denſelben zu verwalten, angeben. Und eben ſo muß auch die Oeconomik ſo wohl die Anſchaffung des Hauſes als deſſen Gebrauch betrachten.

Ein Staat iſt ein Inbegriff mehrerer Häuſer, und eines Landes und eines Vorrathes von allerley Beſitzungen, ſo viel von dem Allen zu einem ſelbſtſtändigen, ſchönen Leben nöthig iſt. Das iſt an ſich wohl klar; denn kann eine Staatsgeſellſchaft das Alles nicht erhalten, ſo muß ſie von ſelbſt zerfallen. Auch ſind der Beſitz und der Genuß aller dieſer Dinge gerade der Zweck, den man im Auge hat, wenn eine ſolche Geſellſchaft geſchloſſen wird. Das aber, was der Zweck eines Werks iſt, das, wegen deſſen ein Werk zu Stand gebracht wird, eben das macht auch das Weſen eines ſolchen Werks aus.

Dieſes nun voraus geſetzt, ſo iſt es klar, daß die Oeconomik vor der Politik ſchon da geweſen ſeyn muß: denn ſie iſt der Stoff, den die Politik zu behandeln hat, weil das Hausweſen immer Theil des Staats iſt. Wir müſſen alſo nun noch unterſuchen: was denn der Stoff der Oeconomik iſt.

Der Menſch und die Beſitzungen machen die Theile des Hausweſens aus. So wie nun überhaupt die Natur eines jeden Dinges aus der Erkenntniß der kleinſten Theile, aus welchen es beſteht, erlernt wird: ſo wird es auch wohl eben dieſe Beſchaffenheit mit der Oeconomik haben. Es muß demnach, wie Heſiodus ſagt, voraus gegeben ſeyn:

Das Haus, das Weib, und zu dem Pflug der Stier. [2)]

Denn dieſer iſt das Erſte von dem, was zu Herbeyſchaffung der Nahrung gehört; das Weib iſt das Erſte der freyen Untergebenen des Hausweſens.

Aus dieſem folgt, daß Alles, was zu dem Verhältniß der Hausfrau gehört, in einer guten Haushaltung gut eingerichtet ſeyn muß, nämlich daß darauf geſehen werde, wie ihre Sitten und ihr Character beſchaffen ſind.

In Anſehung der Beſitzungen zeigt uns die Natur diejenige an, welche zuerſt unſre Sorgfalt fordert. Dieſe erſte Art derſelben begreift Alles, was unmittelbar zu dem Ackerbau gehört. Nach dieſem folgen diejenigen Beſitzungen, die von der Erde genommen werden, wie z. B. aus dem Erzbau und dergleichen. Die beſte Erwerbungsart iſt der Ackerbau: ſie iſt auch die gerechteſte; denn der Ackerbau nimmt Nichts von den Menſchen, weder mit ihrem Willen, wie der Handel und die Lohndienſte, noch wider ihren Willen, wie der Krieg. Auch iſt der Ackerbau der Natur am meiſten gemäß: denn wie jedes Geſchöpf ſeine Nahrung von der Mutter empfängt: ſo erhält der Menſch die ſeinige aus der Erde. Ueber dies macht auch der Ackerbau ſtark und männlich: denn die Landarbeiten verderben die Körper nicht, wie die Handwerke, ſondern ſie härten ſie ab gegen jede Witterung und für jede Arbeit; auch geben ſie Muth gegen die Feinde, denn die Feldbe-

---

2) Dieſen, ſchon in der Politik, B. I. Abſchn. 2, angeführten, Vers hat Heſiodus in Ἐ. κ. Ἡμ., V. 405.

ſitzungen allein liegen alle, außerhalb der Mauern und der Befeſtigungen.

Was nun die Menſchen betrifft, ſo muß in dieſer Rückſicht die erſte Sorge auf die Hausfrau gerichtet werden; denn die Natur ſelbſt hat die Gemeinſchaft zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlecht eingeführt. So ſehen wir auch noch aus andern Dingen,[3] daß die Natur bey dem Menſchen wie bey andern Thieren auf dieſen Zweck arbeiten wollte. Da ſie es nämlich weder dem Mann allein, noch dem Weib allein möglich gemacht hat, den Zweck der Geſchlechter zu erreichen; ſo muß zwiſchen beyden eine Gemeinſchaft nothwendig Platz haben. Die andern Thiere folgen nun in dieſem bloß ihrem Naturtrieb, ohne Vernunft, lediglich zur Fortpflanzung ihres Geſchlechts. Unter den zahmen und mit einer gewiſſen klügern Vorſicht begabten Thieren wird auch dieſe Gemeinſchaft regelmäßiger, und ſie ſcheint bey ihnen auch noch irgend eine gegenſeitige Hülfe, etwas Wohlwollendes, eine zuſammen ſtimmende Wirkſamkeit zu begreifen. Dieſes äußert ſich jedoch am meiſten in dem Menſchen; denn unter dieſen hat die gegenſeitige Beyhülfe zwiſchen Mann und Frau nicht nur das Leben überhaupt, ſondern auch das Wohl- und Gut-leben zum Endzweck. Ihre Fürſorge für ihre Kinder iſt nicht bloß ein Zwangsdienſt, den die Natur ihnen auferlegt hat, ſondern ſie iſt zugleich nützlich und

---

3) Das πολλὰ τοιαῦτα ſcheint mir hier keinen Sinn zu haben, weil A. nur die Zeugung allein, zum Beweis, daß die Natur die Geſellſchaft des Mannes und des Weibes zum Zweck gehabt habe, anführt. Ich denke, er mag wohl ſtatt πολλὰ τοιαῦτα etwa μάλα τοιαῦτα geſchrieben haben.

vortheilhaft. Was die Aeltern in der Zeit, in welcher ſie es vermögen, den Kindern, die es noch nicht vermögen, erweiſen; das erhalten ſie von ihnen wieder, wenn dieſe in den Stand kommen, es zu leiſten, und jene im Alter einer Hülfe bedürfen. Neben dem erhält die Natur durch dieſe regelmäßige Folge ihren beſtändigen Fortgang und ihre immerwährende Dauer; denn da ſie die nämlichen Geſchöpfe nicht erhalten kann, ſo erhält ſie doch die Arten.

Es iſt alſo von der Gottheit die Natur des Mannes und des Weibes dadurch zu der Gemeinſchaft vorbeſtimmt und eingerichtet worden, daß nicht Jedes allein zu Allem geſchickt gemacht wurde, ſondern Jedes zu dem, was dem Andern fehlt, damit Beyde zuſammen den ganzen Zweck erreichen. Das Eine iſt ſtärker, das Andere ſchwächer, damit Dieſes durch ſeine Furchtſamkeit vorſichtiger, Jenes zum Schutz durch ſeine Kraft tüchtiger werde. Das Eine ſchafft das Nöthige von außen herein in das Haus, das Andere bewahrt in dem Haus das Erworbene. Auch in Anſehung des Geſchicks zu der Arbeit iſt zwiſchen beyden Geſchlechtern ein ſolcher Unterſchied zu bemerken. Das Weib iſt ſchwächer; es iſt zu einer ſitzenden Lebensart geſchickt, und kann ſich dem Wind und Wetter weniger ausſetzen: der Mann kann die Ruhe und die Stille weniger ertragen, aber Bewegung iſt ihm natürlicher. Auch in Anſehung der Kinder iſt zwar die Zeugung dem Mann und der Frau gemein; aber Jedes hat in dem, was die Aeltern den Kindern leiſten müſſen, ſein eignes Geſchäft. Die Ernährung nämlich liegt auf der Mutter, auf dem Vater die Erziehung.

Die erſte Pflicht gegen die Frau iſt: daß der Mann ihr nicht Unrecht thue. Dadurch wird er verhüten, daß ihm von ihr nicht Unrecht gethan werde. Dahin deutet das gemeine Geſetz, wie die Pythagoräer ſagen: daß der Mann das Weib, das er wie von ihren Hausältern, bey welchen ſie ſeiner Treue ſich hingab, weggeführt hat, nicht beleidige. Fremde Liebe iſt aber ein ſolches Unrecht des Mannes gegen die Frau. Zu dem Verhalten gegen die Ehefrau gehört aber auch, daß man ſie nicht im Mangel laſſe, und ſie nicht nöthige, wegen des Abgangs ihrer Bedürfniſſe auszuſchweifen. Man muß ſie vielmehr ſo halten, daß ſie, ihr Mann mag gegenwärtig ſeyn oder nicht, immer genug habe, und zufrieden ſey mit dem, was da iſt, und auch wenn Etwas fehlt, es entbehre.

Sehr richtig ſagt deßwegen Heſiodus:[4]

> Nimm dir ein Mädchen zum Weib, damit ſie der Zucht noch gewöhne.

Denn wo die Sitten nicht überein ſtimmen, da iſt keine Liebe zu erwarten.

Was den Weiberputz betrifft, ſo iſt zu merken, daß, wie der Stolz in der Seele, ſo auch der Schmuck an dem Leib Eheleute von einander entfernt. Der Umgang der geſchmückten Prächtigen iſt gleich dem Theater-Umgang der Schauſpieler.

Unter den Beſitzungen ſind diejenigen, welche am wenigſten zu entbehren ſind, welche die beſten ſind und welche am beſten zweckmäßig gebraucht werden können, die vornehmſten. Das ſind nun die Menſchen. Deßwegen muß der Hausvater vor allen Dingen taugliche, gute Knechte anſchaffen.

---

[4] Ἐ. κ. Ἡμ., V. 699.

Es giebt aber zwey Arten von Knechten: Aufſeher und Arbeiter. Da wir nun ſehen, daß man durch die Erziehung die Jünglinge ſo bilden kann, wie man will; ſo muß man auch Einige aus dieſer Claſſe von Menſchen mit Vorſicht ſo erziehen, daß man ihnen auch beſſere und liberalere Geſchäfte anvertrauen kann.

Das Betragen gegen die Knechte muß ſo beſchaffen ſeyn, daß man weder ihnen Unrecht thue, noch zu viel Nachſicht gegen ſie habe. Denjenigen, welche man zu liberalen Geſchäften braucht, muß man mit Achtung begegnen. Den gemeinen Arbeitsknechten muß man hinlänglichen Unterhalt verſchaffen. Wein muß man ihnen gar nicht oder nur wenig zu trinken geben, da dieſes Getränk die Freygebornen ſelbſt nur trotzig macht, und ganze Nationen, wie z. B. die Carthaginienſer, im Krieg den Wein allen ihren Bürgern verbieten.

Drey Dinge muß man in Anſehung des Betragens gegen die Knechte vor Augen haben: ihre Arbeit, ihre Strafe, ihre Nahrung. Wenn man ihnen weder Arbeit auflegt, noch ſie ſtraft, ihnen aber doch genug zu eſſen und zu trinken giebt; ſo werden ſie übermüthig und trotzig. Giebt man ihnen viel zu thun, und ſtraft man ſie ſtark, ohne ſie billig zu verköſtigen; ſo werden ſie bösartig oder entkräftet. Es bleibt alſo Nichts übrig, als daß man ihnen Arbeit genug, aber auch genugſame Koſt gebe; denn ganz ohne Lohn kann man Niemanden zu ſeinen Befehlen haben, die Koſt aber iſt der Lohn des Knechts. So wie nun ferner unter den übrigen Menſchen, wenn der Gute nichts Gutes zu gewarten hat, und wenn man Tugend und Laſter nicht nach Verdienſt belohnt, Alle ſchlecht werden: ſo geht es auch mit unſern Hausgenoſſen. Man muß alſo dieſes Alles wohl überlegen, und Jedem reichen und zukommen laſſen, was er verdient, an Speiſe, an Kleidung, an Arbeit oder Ruhe, an Strafe. Man muß es eben ſo machen wie die Aerzte es mit ihren Arzeneyen halten, und die Speiſe auch nur wie eine Arzeney anſehen, von welcher ſich dieſelbe auch nur darin unterſcheidet, daß man ſie immerfort gebraucht.

Die beſte Art von Knechten iſt die, welche weder zu weibiſch ſind noch zu viel Kraft und Muth beſitzen. Bey jenen hat man wie bey dieſen immer Gefahr zu beſorgen. Die weibiſchen können Nichts ausdauern, die allzu muthigen ſind ſchwer im Zaum zu halten.

Den Knechten muß man ein Ziel ihrer Knechtſchaft ſetzen; denn es iſt eben ſo gerecht als nützlich, daß die Freyheit ihnen zur Belohnung für ihre Dienſte ausgeſetzt werde. Sie werden ſich gern zu aller Arbeit verſtehen, wenn ſie auch eine Belohnung dafür zu gewarten haben und wenn ſie ein Ziel ihrer Knechtſchaft vor ſich ſehen.

Auch das iſt nöthig, daß man ihnen zum Kinderzeugen Anlaß gebe, um dadurch Bürgen für ſie zu erhalten.

Viel Knechte, die von der nämlichen Nation ſind, zu halten, iſt nicht räthlich. Es iſt nicht einmahl gut, wenn viel ſolche Landsmannſchaften der Knechte in einer Stadt beyſammen leben.

Auch das iſt rathſam, daß man Opfer und Familien-Mahlzeiten mehr um der Knechte willen, um ihnen einen guten Tag zu machen, anſtelle, als wegen der Freyen; denn jene ſind mehr für die Abſichten gemacht, in welchen man dergleichen Luſtbarkeiten eingeführt hat.

Der Hausvater muß in Rückſicht auf die Verwaltung ſeines Vermögens vier Dinge vor Augen haben. Er muß ſo wohl ſuchen, ſich ſein Vermögen zu erwerben, als auch, es zu verwahren. Was nutzt ihm ſonſt ſein Beſitz? Das hieße mit dem Sieb ſchöpfen, mit, wie man ſagt, einem löchrigen Faß. Ferner muß er auch für den Anſtand und den zweckmäßigen Gebrauch ſeines Vermögens ſorgen; denn wegen des Genuſſes brauchen wir ein Vermögen.

Man muß unter den Beſitzungen einen Unterſchied machen, und mehr von dem haben, was Früchte bringt, als von dem Unfruchtbaren. Auch muß man die Vorſchüſſe und Anlagen ſo einrichten, daß man nicht Alles auf Ein Mahl der Gefahr ausſetze.

In Anſehung der Verwahrung des Seinigen muß man es machen, wie die Perſer und die Lacedämonier. Auch die Oeconomie der Athenienſer iſt nützlich; 5) denn ſie verkaufen ihren Ueberfluß, und kaufen ein, was ſie brauchen. Für kleine Haushaltungen braucht man aber keine Vorrathskammern. Unter den Perſern pflegt jeder Hausvater ſelbſt Alles in Ordnung zu halten und zu verſorgen. So pflegte auch Dion von dem Dionyſius zu ſagen: Niemand ſorgt für fremdes Gut eben ſo wie für das ſeine; wo es alſo immer ſeyn kann, muß Jeder für ſeine Sachen ſelbſt Sorge tragen. So iſt auch das Wort des Perſers und des Libyers ſehr vernünftig. Es fragte nämlich Jemand den Perſer: was die Pferde am beſten gedeihen mache; und er

---

5) Unter der Athenienſiſchen Oeconomie iſt vermuthlich die Einrichtung der öffentlichen Märkte verſtanden, auf welchen Jeder im Kleinen kaufen und verkaufen kann; wogegen in Perſien und Lacedämon Jeder Alles ſelbſt pflanzte, und zog, und verwahrte.

ſagte: Des Herrn Auge! Den Libyer fragte Einer: welcher Dünger der beſte wäre; der antwortete: Der, welcher von den Fußtritten des Herrn fällt.

Einiges muß nun aber der Hausvater beſorgen, Einiges die Hausmutter, ſo daß zwiſchen ihnen die Haushaltung getheilt werde.

In kleinen Haushaltungen fällt dieſes jedoch ſelten vor, öfter in großen und weitläuftigen, welche Aufſeher und Verwalter brauchen. Denn wenn man nicht mit gutem Beyſpiel voran geht, ſo kann man nicht hoffen, daß gut nachgearbeitet werde, in keinem Fall, und gewiß auch nicht in der Haushaltung. Sind da der Hausvater und die Hausmutter nicht ſorgſam; wie können ſie Sorgfalt von ihren Leuten erwarten?

Neben dem iſt auch das ſo wohl zu einer guten und tugendhaften Lebensweiſe als zu der Verwaltung des Hausweſens nützlich, daß der Herr in dem Haus zuerſt aufſtehe und ſich zuletzt niederlege, auf daß, ſo wie eine Stadt nie ohne Hüter ſeyn ſoll, auch ſein Haus nie unbewacht bleibe. Was zu thun iſt, muß, es ſey bey Tage oder in der Nacht, nie verſäumt werden. Sogar mitten in der Nacht manchmahl aufzuſtehen, iſt nicht nur für die Haushaltung, ſondern ſelbſt für die Geſundheit und für die Philoſophie gut.

In kleinen Haushaltungen iſt die Weiſe, wie man die Früchte und Einkünfte in Athen zu verwahren pflegt, nicht übel. In großen muß man Eintheilungen machen, was in dem Jahr, und was von Monath zu Monath verwendet werden ſoll. Eben ſo muß man unter den Mobilien und den Gefäßen einen Unterſchied machen, je nachdem ſie täglich oder ſelten gebraucht werden, und jene müſſen denn

Haushältern übergeben werden, doch ſo, daß die
usherrſchaft von Zeit zu Zeit nachſehe, damit ſie wiſſe,
s daran noch gut, was abgängig iſt.

Das Haus ſelbſt muß nach den Verhältniſſen des Ver-
gens eingerichtet werden, und wie die Geſundheit es
ordert, und nach der beſten Lage. Nämlich in Anſehung
Beſitzungen, wie das Haus den Früchten, die man ge-
nnt, und der Kleidung zuträglich iſt; welches für die
ckenen, welches für die naſſen Früchte nützlich iſt; wo
Knechte, und wo die andern Beſitzungen am beſten auf-
halten werden können; wo die Freyen gut und ſchicklich
hnen, das Weib, der Mann, und fremde Gäſte, und
r von den Bürgern zu ihnen kommt. Für die Geſund-
t und für die gute Lage des Hauſes wird geſorgt, wenn
Luft das Haus im Sommer durchſtreichen, im Winter
Sonne es erwärmen kann; und das wird die Lage eines
auſes ſeyn, welches gegen Norden liegt, aber nicht von
eicher Breite iſt. [6])

---

6) Einige leſen hier κατάκορος, und dieſes Wort erklärt Stephanus durch das beygeſetzte μὴ ἰσοπλάτης, nicht gleicher Breite, alſo auf den Seiten enger und gedrückter. Sylburg aber verwirft dieſe Lesart als unſchicklich. Und mich dünkt, er hat nicht Unrecht. Denn außer dem, daß dieſes Wort eine Bedeutung bekommen würde, die ich wenigſtens mit nichts erklären könnte, und die derjenigen, welche ihm Heſychius giebt, nicht angemeſſen iſt, würde noch das εἴη δ' ἂν ἡ τοιαύτη ſich gar nicht mehr ſchicken, weil die gleiche oder ungleiche Breite allein, ſich weder auf den Luftſtrich noch auf den Sonnenſchein beziehen kann. Die ganze Stelle ſcheint mir unrichtig. Sie iſt, wie ich ſchon in der 45ſten Anmerkung zum 7ten Buch der Politik bemerkt habe, beynahe ganz aus Xenophons

In großen Haushaltungen iſt auch ein Thürhüter nöthig, welchen man zu nichts Anderm braucht, als daß er auf Alles, was in das Haus gebracht und was hinaus getragen wird, Acht habe.

Zum bequemen Gebrauch des Hausraths muß man die Sitte der Spartaner einführen, daß nämlich jedes Ding ſeinen beſtimmten Platz habe; denn bey einer ſolchen Einrichtung hat man nicht nöthig, erſt lange nachzuſuchen, wenn man Etwas braucht.

Arretins Ergänzung.

„Eine gute Hausmutter muß für Alles, was in dem „Haus vorgeht, nach einer ſich immer gleichen Ordnung, „Sorge tragen. – Sie darf ohne Erlaubniß des Mannes „Niemanden in das Haus einlaſſen, damit ſie der den „Weibern, wie man ſagt, ſo gefährlichen Verführung „entgehe.

„Was innerhalb des Hausweſens vorfällt, muß ſie „Alles wiſſen: der Mann hat das zu verantworten, was

---

Oeconomik genommen, und doch weicht ſie in der Hauptſache ab: denn bey Xenophon wird die ſüdliche Lage vorgezogen, welche auch wohl beſſer zu dem Vorher-gehenden einſtimmt, auch wird da von der Breite des Hauſes nichts geſagt. Sollte die Stelle aber richtig ſeyn, ſo müßte man, dünkt mich, unter ἰσοπλάτης verſtehen: nicht viereckig, alſo die Lage ſo denken, daß die Fronte ſchmäler ſey, und gegen Norden liege, die Seiten länger ſeyen. Dadurch würde dann im Sommer der Windzug befördert, im Winter aber würden die drey andern Seiten, und ſonderlich die zwey längſten, der Sonne genießen.

„außerhalb geſchieht. In den Feſten darf ſie nicht mehr aufwenden, als ſo viel der Mann verſtattet. Auf ihren Schmuck und Putz muß ſie noch weniger verwenden, als die Geſetze des Staats erlauben, indem ſie denken ſoll, daß weder der Glanz ihres Aeußern, noch die Zierlichkeit ihrer Kleider, noch die Schönheit ihrer Geſtalt, noch das Gold, das um ſie ſchimmert, ſie und ihr Geſchlecht ſo empfehlen, als die Sittſamkeit in Allem, was ſie thut, und ihre Schamhaftigkeit und Tugend.

„Dieſe wahren Zierden der Seele muß ſie allem Andern vorziehen. Sie ſind ihr ſichere Bürgen der Ehre und des Lobes, ihr und ihren Kindern, und ſie bleiben ihr treu bis in das Alter. In dieſen Sitten müſſen alſo die Weiber ſich üben, und in ihnen müſſen ſie beharren. Um die kleinen Vorfälle des Hausweſens muß der Mann ſich nicht bekümmern, aber ein gutes Weib muß ſich überall gehorſam gegen ihren Mann beweiſen. Sie muß ſich um Stadtneuigkeiten und um andere Haushaltungen nicht bekümmern.

„Wenn Zeit und Umſtände es fordern, daß die Kinder des Hauſes verheurathet werden ſollen; dann muß ſie der Wahl des Mannes nachgeben, und ſeiner Entſchließung ſich gefällig erzeigen. Sie muß wiſſen, daß es einem Mann weniger ſchimpflich iſt, wenn er ſich um die Haushaltungs-Kleinigkeiten bekümmert, als einem Weib, wenn ſie ſich in fremde Dinge miſcht. Die Frau muß glauben, daß die Sitte, und die Art, zu denken, des Mannes ein Geſetz für ſie ſey, das ihr Gott bey ihrer Verheurathung vorgeſchrieben hat. Erträgt ſie mit gutem Sinn den Mann, ſo wird ſie das Hausweſen leicht regieren; aber mühſam wird es ihr werden und ſehr be-

„ſchwerlich, wenn ſie das nicht thut. Sie muß alſo auch, nicht bloß im Glück, wenn Alles gut iſt, Eintracht zu halten und ihrem Mann gehorſam zu ſeyn trachten, ſondern ſie muß eben dieſe Geſinnung auch in dem Unglück zeigen. Wenn irgend die Armuth einbricht, wenn Krankheit den Mann befällt, wenn Zorn und heftige Gemüthsbewegung ihn ergreifen; ſo muß ſie das Alles mit Geduld ertragen, in dem Allen dem Mann gehorchen, es wäre denn, daß er etwas Schändliches und Laſterhaftes von ihr verlangen ſollte. Geſetzt, der Mann beleidige ſie, etwa aufgebracht durch irgend eine Leidenſchaft; ſo muß ſie das gleich wieder vergeſſen, oder doch weniger übel auslegen, und es etwa einem Irrthum, einer Unvorſichtigkeit, einem innern Kummer zuſchreiben. Je nachgiebiger und aufmerkſamer ſie in dieſen Fällen iſt, deſto mehr wird ſie das Herz ihres Mannes gewinnen, ſo bald er ſich wieder beſonnen hat: widerſetzt ſie ſich aber da, wo es ihre Tugend beleidigen würde, wenn ſie gehorchte; ſo wird ihr Mann, ſo bald er ſeine Anmuthungen mit Vernunft überlegt, ſie deſto höher ſchätzen. Auf dieſe Weiſe wird denn Alles, was ſchändlich wäre, vermieden werden. In allem Andern ſoll das Weib dem Mann wie eine gedungene Magd unterthänig ſeyn. Und in der That ſind die Geſellſchaft durch das ganze Leben und die Erzeugung der Kinder ein Lohn, der nicht größer und nicht herrlicher ſeyn könnte! — Das Alles bezieht ſich indeſſen nur auf den Fall, wenn der Mann nicht von der beſten Art wäre. Die Tugend eines Weibes, die einen guten Mann geheurathet hat, iſt weniger glänzend. Zwar iſt ſelbſt das nichts Geringes, wenn ein ſolches Weib ihr Glück mit Klugheit trägt: aber größer iſt die

„Tugend in derjenigen, die das Unglück muthig erduldet; denn das iſt das Kennzeichen einer großen Seele, wenn ſie von dem Unglück nicht zu Boden gedrückt wird, und großes Unrecht mit Mäßigung trägt. Wohl billig iſt der Wunſch, daß das Unglück des Mannes die Frau nicht auf eine ſolche Probe ſetze. Iſt aber irgend ein ſolches Elend über den Mann verhängt, ſo muß die Frau denken, daß ihr nun eine Gelegenheit gegeben werde, große Tugend und großen Werth der Seele zu zeigen. Sie muß dann an die Beyſpiele der Alceſte und der Penelope denken, welche Beyde ohne das Unglück ihrer Männer nie einen ſolchen Ruhm hätten erwarten können. Nur dem Verhängniß, das den Admet und den Ulyſſes ſo drückte, haben ſie ihm zu verdanken. Denn billig haben ihre Nahmen den unſterblichen Nachruhm erhalten, weil ſie in der trübſten Zeit ihren Männern treu blieben und ihre Pflichten thaten. Leicht findet man die, welche das Glück mit ihren Männern theilen; aber wenige ſind ſtark genug in der Tugend, um ihr Unglück muthig zu tragen. Deßwegen muß alſo die Frau den Mann über Alles ehren, und ihn nicht verachten, wenn ſie auch Mangel bey ihm leiden müßte, ſo lange ſie nur ihre keuſche Sitte, die Tochter großer Seelen, wie Orpheus ſagt, bey ihm erhalten kann. Das iſt, was die Weiber ſich zum Geſetz machen, wie ſie ihre Sitten ordnen ſollen.

„Der Mann muß auf der andern Seite ſich ſelbſt Geſetze vorſchreiben, wie er mit ſeiner Frau, der Theilhaberinn ſeines künftigen Lebens und ſeiner Kinder, welche ſeinen und ihren Nahmen führen werden, umgehen ſoll. Was erfordert ſeine Pflicht mehr, oder auf was ſoll er

„ſeine Sorgen mit größerm Eifer richten, als darauf, daß er mit der beſten Frau Kinder zeuge, welche die Freude ſeines Alters, und der Troſt und der Schutz ihrer Aeltern ſeyn werden? Wohlerzogen und wohlunterrichtet werden ſie gut und rechtſchaffen werden; wo nicht, ſo iſt es der Aeltern eigner Schaden: denn geben ſie den Kindern kein gutes Beyſpiel, ſo geben ſie ihnen ſelbſt Mittel, jede ſchlechte Aufführung zu entſchuldigen, an die Hand, und ſetzen ſich der Gefahr aus, in ihrem Alter verachtet zu werden. Alſo muß der Mann ſorgen, daß die Frau das Hausweſen gut regiere, und er gute Kinder von ihr hoffen könne: ſo wie der Landmann den Boden gut vorbereitet, um gute Früchte zu gewinnen, wie er ihn gegen jeden Feind vertheidigt, und wie es ihm Ehre bringt, wenn er in dieſem Kampf das Leben laſſen müßte. Muß nun bloß, um die Lebensnahrung zu erhalten, ſo viel Mühe und Arbeit angewendet werden; wie vielmehr muß man für die Mutter und die Säugamme der Kinder Sorge tragen, und alles aufbieten zu ihrem Schutz und zu ihrem Wohl! Der Eheſtand allein macht das menſchliche Geſchlecht unſterblich; und ihren Nahmen zu erhalten, das iſt die Hauptſorge der Aeltern. Die Nachläſſigkeit in der Sorgfalt für das Weib iſt ſelbſt eine Beleidigung der Götter, in deren Angeſicht die Ehen geſchloſſen werden, und vor welchen das Weib, mit Entſagung ihrer eignen Aeltern, dem Mann ſich übergeben hat.

„Einer keuſchen und ſittſamen Frau iſt das der größte Ruhm, wenn ſie weiß, daß ihr Mann ſich bloß an ſie hält, ihr allein treu bleibt, und auch von ihrer ehelichen Treue überzeugt iſt. Damit ſie nun deſſen immer mehr

„verſichert bleibe, muß ſie auch von ihrer Seite ihre Pflicht
„deſto gewiſſenhafter erfüllen.

„Mit Klugheit muß alſo in jeder Familie darauf geſehen
„werden, daß Mann, Frau, Aeltern und Kinder,
„Jedes geachtet werde, wie es ihm gebühret; denn Jeder
„verlangt das mit Recht. Auch macht kein Geſchenk ſo
„viel Freude, als eine Beraubung ſchmerzhaft iſt. Der
„Frau aber insbeſondere ſchmerzt Nichts mehr, als die
„Untreue des Mannes. Wer alſo noch einigen Sinn übrig
„hat, enthalte ſich fremder Weiber, wodurch er zur eignen
„Schande, zum Nachtheil ſeines Weibes und ſeiner übrigen
„Kinder Baſtarde aus ſchlechten Weibern unter ſeine ehelichen
„Kinder miſcht. Der Mann muß ſein Weib zur
„Mäßigkeit und Sittſamkeit gewöhnen, zur Schamhaftigkeit
„und Pflichtmäßigkeit in Worten und Werken, zur
„Sparſamkeit in der Haushaltung. Kleine Fehler, auch
„wenn ſie vorſätzlich ſeyn ſollten, muß der Mann verzeihen;
„Fehler der Unwiſſenheit muß er durch freundliche
„Ermahnung beſſern. Er muß die Frau nicht in Furcht
„ſetzen, in welcher immer alle Scham und Selbſtachtung
„verloren gehen. Mit Buhlerinnen pflegt man ſo zu leben;
„aber das Weib ſoll dem Mann nur mit Liebe Ehrfurcht
„beweiſen: denn es giebt zwey Arten von Furcht.
„Die eine ſetzt Achtung und Scham voraus. So fürchten
„gute Kinder ihren Vater, ſo rechtſchaffene Bürger ihre
„Obrigkeiten, deren Sorgfalt ſie erkennen. Die andere
„Art von Furcht iſt immer mit Haß und Abneigung vermiſcht.
„So fürchten die Knechte den Herrn und die mit
„Gewalt unterdrückten Unterthanen ihren Tyrannen.

„Der Mann ſuche ſich nun aus dem, was bisher geſagt
„worden iſt, das aus, was ihm am ſchicklichſten zu

„ſeyn ſcheint, um die Liebe ſeiner Frau zu erwerben, ſo daß ſie ihm, er ſey gegenwärtig oder abweſend, immer ergeben und treu verbleibe, immer und überall eben ſo nützliche Dienſte leiſte, als ob er ihr vor Augen ſtünde: aber daß auch ſie ſelbſt überzeugt werde, daß ihr Mann, auch wenn er nicht bey ihr iſt, ihr eben der treue Freund bleibe, der ihr immer unter allen andern Freunden der liebſte ſeyn muß. Das gebe der Mann gleich in dem Anfang der Frau zu erkennen, wenn ſie auch noch ſo jung und unerfahren iſt. Bey einem ſolchen Anfang wird ſie ſelbſt ſich nachher am beſten zu regieren wiſſen. So müſſen alſo der Mann und die Frau ſich betragen.

„Selbſt Homer will nicht, daß die Furcht des Weibes vor dem Mann knechtiſch ſey, ſondern ſie ſoll immer von der Liebe begleitet ſeyn. So verehrt Helena den Priamus, den ſie ihren Vater mit Achtung und Ehrfurcht nennt: eine Art von Furcht, die mit Liebe und mit Beſorgniß, zu beleidigen, verbunden iſt. So ſagt Ulyß der Nauſicaa, daß er ſie bewundernd verehre und mit Erſtaunen anblicke. Denn der Dichter will dadurch zu erkennen geben, daß zwiſchen Mann und Frau eine ſolche gegenſeitige Zuneigung Platz finden müſſe, welche mit einer gegenſeitigen Hochachtung verbunden iſt, die nur diejenigen gegen einander haben, welche ſich nicht über einander erheben, und die überhaupt nur eine edle und gute Seele gegen die, welche geringer ſind, empfinden kann. Ulyß hat dieſe Denkungsart gegen ſeine Penelope gehabt, und ob er gleich weit und lange von ihr entfernt war, doch immer ſeine Pflicht gegen ſie beobachtet. Agamemnon hingegen war gegen ſeine Königinn ungerecht, aus Liebe zu der Chriſeis, und hat

„in der öffentlichen Zuſammenkunft der Griechen keinen
„Anſtand genommen, zu ſagen, daß das gefangene Weib,
„aus einer mit den Griechen nicht zu vergleichenden Nation,
„ja, in der That ein barbariſches Mädchen, der
„Clytemneſtra, mit welcher er ſchon Kinder gezeugt hatte,
„in Nichts nachgebe. Wer kann das billigen? wer
„kann das gut finden, da dieſes Mädchen mit Gewalt
„ihm zu eigen gemacht wurde, und er noch nicht wiſſen
„konnte, wie ſie gegen ihn geſinnt war oder bleiben
„könnte? Ulyß verſchmähte die Bitte der Tochter des Atlas,
„die ihm die Unſterblichkeit verſprach, wenn er bey
„ihr bleiben wollte; und er hielt ſelbſt dieſes Geſchenk
„für eine Laſt und eine Strafe, wenn er es durch Treuloſigkeit
„mit Verletzung ſeines Gewiſſens erkaufen mußte.
„Auch bey der Circe wollte er nicht bleiben, ob ihm
„gleich dieſe die Errettung ſeiner Gefährten verſprach:
„vielmehr antwortete er ihr: daß er ſein Vaterland mehr
„liebe, ſo rauh und ſo roh es auch wäre. Und er zog
„die Freude, ſein ſterbliches Weib und ſeinen Sohn wiederzuſehen,
„der Unſterblichkeit vor. Dieſe ſtandhafte
„Treue gegen ſein Weib wurde ihm auch wohl belohnt.
„In der Rede, die der Dichter ihn an die Nauſicaa
„halten läßt, ſieht man auch wohl, wie hoch er eine
„keuſche Ehe hält, eine reine Vereinigung des Mannes
„und der Frau; denn Ulyß wünſcht ihr: daß die Götter
„ihr einen Mann und ein Haus und die Familien-Eintracht
„ſchenken möchten, nicht die alltägliche, ſondern
„die rühmliche und ſchöne. Denn er ſagt: es könne
„den Menſchen nichts Beſſeres und Herrlicheres gegeben
„werden, als die Eintracht zwiſchen Mann und Frau
„und die herzliche Uebereinſtimmung in dem häuslichen

„Leben. Daß dieſes Verhältniß dem Dichter löblich ſchien, und daß er nicht von der niedrigen Unterwerfung unter einen fremden Willen, ſondern von der auf Liebe und Treue gegründeten Uebereinſtimmung der Gemüther geſprochen hat, iſt klar; denn das will er durch die herzliche Uebereinſtimmung andeuten. Er ſezt noch hinzu, daß über dieſe Eintracht der Eheleute ihre Feinde ſich ärgern, ihre Freunde ſich freuen. Und in der That wird dieſes auch durch die Erfahrung beſtätigt; denn vertragen ſich Eheleute wohl zuſammen, ſo ſind auch ihre beyderſeitigen Freunde ihnen hold und zugethan. Sie vermehren dadurch ihren Reichthum und ihr Vermögen, und benehmen ihren Feinden die Hoffnung, ihnen wehe zu thun. Sind ſie aber uneins, ſo entzweyen ſich auch ihre Freunde, und ſie werden dann bald ſelbſt erfahren, wie ſehr ſie ſich ſelbſt ſchwächen. Das aber iſt nicht weniger aus den Worten des Dichters abzunehmen, daß er von keiner Uebereinſtimmung in ſchändlichen und ſchlechten Dingen redet; ſondern er will nur ſagen, daß, wenn ſie unter ſich in guten und reinen Zwecken überein ſtimmen, und Jeder dem Andern mit gutem Willen zugethan iſt, daß alsdann vor allen Dingen den Aeltern die kindliche Ehrfurcht werde erwieſen werden, und daß eben ſo der Mann gegen die Frau, und dieſe gegen jenen, das, was Jedem zukommt, leiſten werde. Hernach werden ſie gemeinſchaftlich für ihre Kinder, Verwandte, Freunde und ihre ganze Haushaltung Sorge tragen, und Jeder wird den Andern in ſeiner Arbeit und Sorgfalt zu übertreffen ſuchen, damit ſie immer mehr Gutes wirken und täglich rechtſchaffener und gerechter erſcheinen. Sie werden

„entfernt ſeyn von eitelm Stolz; ſie werden eifrig in ihrer Arbeit ſeyn; und Sanftmuth und Wohlwollen werden ihr ganzes Betragen auszeichnen. Alsdann werden ſie in dem Alter, wenn die Laſten der Hausſorgen ihnen erleichtert, und ihre Begierden minder heftig werden, ihren Kindern beſſer von ihrer Haushaltung Rechenſchaft geben, und ihnen zeigen können, durch wen der größte Vortheil geſchafft worden iſt, und daß aller Schade, den ihr Hausweſen gelitten hat, dem Unglück, aller Vortheil ihrer Sorge und Mühe zuzuſchreiben iſt. In dieſer wetteifernden Geſchäftigkeit wird ihnen die Gottheit den beſten Lohn geben: denn, wie Pindar ſagt: Die ſüße, das Herz nährende Hoffnung, die Säugamme des Alters, glänzet vor ihnen: ſie, die der Sterblichen mannigfaltige Entſchlüſſe lenkt! *)

„Endlich wird ihnen im Alter von den Kindern ihre Unterhaltung vergolten. Und um dieſer Urſache willen muß um der Götter und der Menſchen willen Jeder für Weib, Kinder und Aeltern ſorgen.“

Ende der Ergänzung des Aretin.

---

*) Ein Fragment des Pindar aus Plato's Republik, Buch I.

Zweytes Buch.

Wer irgend einem Hausweſen zweckmäßig vorſtehen will, der muß die Plätze, wo ſeine Geſchäfte getrieben werden, wohl kennen. Er muß von Natur zu dieſer Art von Beſorgungen Geſchick haben, und den feſten Vorſatz faſſen, in Allem mit Fleiß und mit Gerechtigkeit zu Werke zu gehen. Wenn ihm eins von dieſen Dingen fehlt, es ſey, welches es wolle; ſo wird er in allem ſeinen Thun großen Schaden haben.

Die Haushaltungskunſt läßt ſich, wenn man ſie im Allgemeinen überſieht, in vier Rückſichten betrachten. Es giebt eine königliche, eine Beamten-, eine Stadt- und eine Privat-Haushaltungskunſt. Die größte und einfachſte iſt die königliche. Die mannigfaltigſte und leichteſte iſt die Stadt-Haushaltung. Die Privat-Haushaltung iſt die kleinſte, und hat auch die mannigfaltigſten Gegenſtände. Alle dieſe Haushaltungen müſſen indeſſen in vielen Dingen einander ſehr ähnlich ſeyn. Das, was in ihnen allen das Wichtigſte iſt, müſſen wir nun erwägen.

Laßt uns zuerſt von der königlichen reden.

Die königliche Haushaltung hangt ab von dem Willen des Königs. Sie hat vier Zweige: 1. die Beſtimmung der Münze; 2. die Einfuhr; 3. die Ausfuhr; und 4. die Verwendung.

Dieſe vier Hauptſtücke der königlichen Haushaltung ſind ſo zu verſtehen:

Die Münze iſt die Beſtimmung des Geldwerths und die Ausſchlagung oder Schwächung des Geldes. Die Einfuhr und Ausfuhr begreifen das, was der König von ſeinen Beamten aus den Provinzen zieht, und wenn und wie das am beſten benutzt und angewendet werden ſoll. Endlich in Anſehung der Ausgaben lehrt dieſe, wie und wenn ſie zu beſchränken ſind, und ob es beſſer iſt, den Aufwand in baarem Geld oder in Geldeswerth zu machen.

Die Beamten-Haushaltung begreift ſechs Arten der Einkünfte: 1. Das, was der Ackerbau trägt; 2. die andern Landes-Producte; 3. den Handel; 4. die Zölle; 5. die Viehweiden; 6. die übrigen Intraden.

Die erſte und vorzüglichſte Art der Einkünfte iſt diejenige, welche der Ackerbau giebt. Dieſe beſteht theils in den Pachtungen, theils in den Zehenten. Die zweyte beſteht in den Landes-Producten aus Gold- und Silberbergwerken, und was ſonſt dahin gehört. Die dritte Art der Einkünfte betrifft die, welche aus dem Handel gezogen werden. Die vierte begreift die Zölle ſo wohl aus dem Erwachs des Landes als auch aus dem Hin- und Herfahren der Waaren. Die fünfte, das, was aus den Herden gezogen wird, und Herdgewinne und Blutzehenten genannt wird. Die ſechste und letzte kommt aus den übrigen Erzeugniſſen, unter welchen die vornehmſten diejenigen ſind, welche aus den Capital-Zinſen und von den Handwerken herkommen.

Die Einkünfte der Stadt-Haushaltung begreifen den Erwachs aus den Stadtgütern; hernach das, was aus dem Handel und den öffentlichen Spielen gezogen wird; [8]) endlich die übrigen Nutzungen insgemein.

Die Privat-Haushaltung endlich läßt ſich unter keinen beſtimmten Geſichtspunct bringen, weil der Privat-Mann nicht bloß einen einzigen Zweck bey ſeiner Haushaltung vor Augen haben kann. Auch iſt die Privat-Haushaltung am meiſten beſchränkt, weil ihre Einkünfte und Ausgaben ſehr geringe ſind. Die wichtigſten Einkünfte dieſes Zweiges der Haushaltungskunſt werden aus dem Ackerbau erhoben, die übrigen aber aus den alltäglichen Nutzungen; und endlich aus dem Geld.

Alle dieſe Haushaltungen haben indeſſen Etwas mit einander gemein, welches eine genaue Ueberlegung fordert; nämlich: daß man vorzüglich zu verhüten ſuche, daß die Ausgaben die Einkünfte nicht überſteigen.

Nach dem nun, was wir bisher von den verſchiedenen Arten der Haushaltung angezeigt haben, muß Jeder unterſuchen: in wie fern die Beamten- und die Stadt-Haushaltung, die er zu beſorgen hat, das Alles, was wir bisher geſagt haben, oder doch das Wichtigſte, anwenden können. [9]) Ferner muß er erwägen: welche Art von Einkünften den dieſer oder jener Haushaltung nicht vorhanden ſind, aber doch aufgebracht werden können; oder wie die Einkünfte, wenn ſie geringe ſind, vermehret werden können; oder was irgend wo für Ausgaben vorfallen, und welche von denſelben ohne Nachtheil erſpart werden können.

---

[8]) Daß die Alten aus den Spielen ſelbſt einen Vortheil für den Staat gezogen hätten, iſt mir unbekannt. Auf den zufälligen Zuſammenlauf mehrerer Menſchen und den daher fließenden mittelbaren Gewinn ſoll wohl dieſe Stelle nicht zielen. Vielleicht iſt ſie von den Beyträgen der Liturgen zu den Spielen zu verſtehen.

[9]) Ich habe in dieſer wohl offenbar verdorbenen Stelle nach Camerarius und Sylburgs Vorſchlag geleſen, nämlich als wenn ſtatt αἱ [illegible] geleſen würde: ἡ [illegible], und ſtatt αἱ δυνατὸν ὄψειν ἴσως; ὄψειν δύναται καὶ u. ſ. w. Uebrigens

So viel haben wir nun von der Haushaltungskunſt und ihren verſchiedenen Theilen geſagt. Was nun aber ſonſt in vorigen Zeiten hier und da Merkwürdiges zu Herbeyſchaffung des Geldes ausgedacht und erfunden worden iſt, das wollen wir nun zuſammen ſuchen, weil wir glauben, daß die Erzählung ſolcher Gelderwerb-Künſte nicht ohne Nutzen ſeyn möchte, da ein Jeder ſeinen Umſtänden nach Gebrauch von ſolchen Beyſpielen machen kann.

Cypſelus von Corinth hatte dem Jupiter gelobt: er wolle ihm, wenn er Herr von Corinth werde, das Vermögen aller ſeiner Bürger heiligen. Da er nun zu der Regierung kam, ließ er Alles aufſchreiben, was die Bürger im Vermögen hatten. Von dem Allen nahm er hierauf den zehnten Theil, und ließ den Eigenthümern die übrigen neun Theile in der Hand, um damit zu handeln und ihr Gewerbe zu treiben. In dem folgenden Jahre machte er es wieder ſo. Und auf dieſe Weiſe konnte er nach zehn Jahren ſein Gelübde erfüllen, und das Volk hatte inzwiſchen wieder eben ſoviel erworben.

ſieht man wohl aus dem Zuſammenhang von ſelbſt, daß die Worte: θεωρειν χρη, wir müſſen betrachten, nicht auf den Verfaſſer dieſes Werks gehen, ſondern, wie das folgende ἐν ᾗ πραγματευόμεθα, mit welcher wir beſchäftigt ſind, auf jeden practiſchen Staats-Oeconomen in ſeinem beſtimmten Stand.

Lygdamis von Naxus wollte die Güter derjenigen, welche er vertrieben hatte, verkaufen. Da aber Niemand ein Gebot darauf that, oder doch nur wenig geboten wurde; ſo trug er ſie den Vertriebenen ſelbſt wieder an. Mehrere Denkmähler, die dieſe Leute den Göttern heiligen wollten, und die bey ihrer Vertreibung noch unvollendet in den Werkſtätten lagen, verkaufte er auch, entweder ihnen, oder Jedem, der ſie bezahlen wollte, mit der Erlaubniß, daß der Käufer ſeinen Nahmen auf dieſelben ſetzen durfte.

Die Byzantier verkauften in einem Geldmangel ihre heiligen Haine und Felder, und zwar diejenigen, welche nutzbar waren, auf beſtimmte Zeit, die unfruchtbaren auf immer. Sie begriffen in dieſem Verkauf ſo wohl diejenigen Güter, welche den Zünften und Brüderſchaften 10) gehörten, als auch diejenigen, welche gewiſſen Familien eigen waren, und ſelbſt die, welche auf Privat-Gütern lagen; denn dieſe wurden von denen, welche die da herum liegenden Güter beſaßen, theuer erkauft. Ferner überließen ſie gewiſſen Geſellſchaften andere öffentliche Plätze an den Gymnaſien, auf dem Markt, an dem Hafen, alle die Plätze, wo die Kaufbuden ſtanden, die Fiſcherey im Meer und die Salzſtellen ſammt dem Salzhandel, und alle die Plätze, wo die Gaukler, Wahrſager, Quackſalber ihr Werk trieben, um den dritten Theil des Gewinns. Die Münze verpachteten ſie nur einem einzigen Unternehmer, bey welchem alles Geld ausgewechſelt wurde. Und Niemand durfte bey Strafe der Confiſcation mit einer andern Münze kaufen oder handeln.

---

10) Statt πατριωτικὰ iſt wohl allerdings φρατριωτικὰ zu leſen.

Da nach ihren Geſetzen eine bürgerliche Geburt von
ater- und Mutterſeite zur Erwerbung des Bürgerrechts
ordert wurde; ſo verfügten ſie nun: daß, wer gleich baar
yßig Minen 11) zahle, das Bürgerrecht erlangen könne.

Einſt litten ſie Mangel an Früchten. Da ließen ſie
e Schiffe am Pontus zuſammen bringen. Da nun die
achthändler dadurch in große Verlegenheit kamen, leg-
n ſie eine Abgabe zu zehn von hundert 12) darauf. Wer
ch etwas bey ihnen kaufte, der mußte außer dem Preis
ch den Zehenten abgeben.

Da ihre Inſaßen ihre Güter verpfändet hatten, und ſie
ſelben auszulöſen nicht vermochten; ſo verordneten ſie,
ß, wer den dritten Theil der Schuld zahle, ſein verpfän-
tes Gut wieder zum Eigenthum behalten ſollte. 13)

Hippias der Athenienſer ließ die Ueberhänge der Häu-
r, die über die Straßen ragten, die Stufen und die Ein-

---

11) Ungefähr 640 Rthlr.

12) Wie dieſe zehn von hundert, (τίαν ἐπιδέκατα.) zu verſtehen ſind, ob von dem Werth der Schiffe, oder der Früchte, welche geladen wurden, iſt nicht ausgedruckt. Ich glaube: es iſt dieſes von einer Auflage auf die Schiffe zu verſtehen.

13) Das verſtehe ich von dem ſo genannten antichretiſchen Pfandrecht, nach welchem der Gläubiger die Güter ſtatt der Zinſen benutzt. Es wurden alſo durch dieſes Drittel nicht die verpfändeten Güter ausgelöſt, ſondern das antichretiſche Pfand wurde nur in eine gemeine Hypothek verwandelt, welche im Grund mehr nicht iſt, als eine durch die Geſetze anerkannte Vorausbeſtimmung eines Gegenſtandes der Execution. Verſteht man es anders, ſo wird eine beſchränkte Caſſation daraus, und dann würde A. ſich wahrſcheinlich anders ausgedruckt, und nicht bloß des verpfändeten Gutes, ſondern der Erlaſſung der Schuld gedacht haben.

faſſungen vor den Häuſern, und die auf die Straße gehenden Thüren, mit Geld erkaufen. Wer nun ein Haus hatte, kaufte das, wodurch er nicht wenig Geld gewann. Er verbot einſt die in Athen gangbare Münze, ſetzte ihren Werth feſt, und befahl, alles geprägte Silber ihm abzuliefern. Als nun die Leute zuſammen kamen, um ein neues Gepräge zu münzen, gab er eben das Geld, das er empfangen hatte, wieder zurück. 14) Wer irgend ein mit Geldaufwand verbundenes Amt zu übernehmen hatte, als die Trierarchen, Viertelsmeiſter, Choragen und dergleichen, denen erlaubte er, ſich von ſolchen Aemtern loszukaufen, wenn ſie wollten, und dann ſchrieb er ſie unter die, welche ſchon ſolche Dienſte verſehen hatten.

Die Prieſterſchaft der Minerva auf der Burg mußte ihm von jedem Todten einen Choinix Gerſte, eben ſo viel Hafer und einen Obolus liefern. Eben ſo viel für jedes neugebornes Kind. 15)

Als die Athenienſer, die in Potidäa 16) wohnten, Geld zum Krieg brauchten, ſo befahlen ſie, daß Jeder ſein Ver-

---

14) Ich verſtehe unter τιμὴ nicht Strafe, ſondern einen herab geſetzten Werth. Denn da Hippias eben das Geld zurück gab, das er empfangen hatte; ſo iſt der Vortheil, den dieſe Tyrannen-Maxime brachte, aus dieſer zu kurz erzählten Geſchichte nur ſo begreiflich, daß Hippias die Münze in dem herab geſetzten Werth annahm und in dem vorigen Werth zurück gab.

15) Den Choinix berechnet Potters Ueberſetzer nach Eiſenſchmidt auf eine Drittelmetze Berliner Maaß. Ein Obolus wird auf zehn und einen Viertelpfennig geſchätzt.

16) Potidäa in Macedonien wurde zwey Mahl mit Athenienſiſchen Coloniſten verſehen; darum wird hier geſagt: die Athe-

mögen angeben ſollte, und zwar nicht zuſammen in ganzen Quartieren, ſondern Jeder für ſich, da, wo ſeine Beſitzungen gelegen wären, damit man auch die Armen in Anſchlag bringen könnte. Wer nun gar keine Beſitzungen hatte, den ſchätzten ſie für ſeinen Kopf auf zwey Minen, und auf dieſe Weiſe erhielten ſie den Beytrag vollſtändig.

In Antiſſa war der Gebrauch, daß ſie die Bacchus-Feſte mit großem Pomp feyerten, auf welchen ſie ſich das ganze Jahr hindurch mit großem Aufwand zubereiteten, und wobey ſie koſtbare Opfer brachten. Als nun aber die Stadt einſt Geld brauchte, und das Feſt gerade nahe war, [17] ſo überredete ſie Einer von ihnen, ſie ſollten dem Gott auf das künftige Jahr das Doppelte geloben, dies Mahl aber ihren Vorrath wieder zum Beſten des Staats verkaufen. Auf dieſe Weiſe erhielten ſie viel Geld zu ihrem dermahligen Bedürfniß.

Als in Lampſacus einſt viel Schiffe erwartet wurden, befahl die Regierung den Händlern: den Medimnus Fruchtmehl, der damahls vier Drachmen galt, um ſechs zu verkaufen; auf das Oehl, von welchem auch der Chus vier Drachmen galt, drey Obole aufzuſchlagen, ſo auch auf den Wein, und dergleichen Dinge. Der Privat-Mann, der verkaufte, erhielt dann den gewöhnlichen Preis, den Aufſchlag aber nahm die Stadt, die dadurch viel Geld gewann. [18]

---

nienſer in Potidäa. Da zwey Minen ungefähr 43 Rthlr. Sächſiſch machen, ſo muß dieſes Kopfgeld wohl vom Schätzungs-Capital zu verſtehen ſeyn, nicht von dem Beytrag ſelbſt.

[17] Statt ὑπεγγύου muß wohl ὑποχύου geleſen werden.

[18] Nach der Berechnung, welcher ich in der 14ten Anmerkung

Einſt ſchickten die Heracleoten vierzig Schiffe ab gegen die kleinen Könige am Bosporus. Da ſie damahls nicht wohl mit Geld verſehen waren, ſo kauften ſie von den Händlern alle Arten von Früchten, Oehl, Wein und dergleichen Waaren, und ſetzten einen Termin zur Zahlung. Den Verkäufern war es angenehm, daß ſie ihre Waare nicht im Kleinen ausmeſſen mußten, ſondern ſie auf Ein Mahl verkaufen konnten. Die Heracleoten aber ſchickten ihren Truppen keinen Lohn, ſondern zahlten ſie auf eine andere Weiſe. Sie luden nämlich die gekauften Waaren auf Laſtſchiffe, über welche ſie Aufſeher beſtellten. Dieſe Schiffe ſchickten ſie dann zu ihren Truppen. Als ſie dort ankamen, kauften die Soldaten Alles auf. Nun wurde aus dieſem Handel das nothdürftige Geld eher zuſammen gebracht, als die Heerführer den Sold in Geld zu zahlen hatten. Durch dieſes Mittel brachte es alſo die Stadt dahin, daß dieſes Geld erſt dann, wenn ihre Truppen wieder zurück kamen, brauchte ausgelegt zu werden. 19)

gedachte, beträgt der Medimnus etwas über einen Berliner Scheffel; vier Drachmen betragen 20 Groſchen 5 Pfennige; der Chus hält 3 Quart 1 Nöſel Hamburg.; drey Obole machen 2 Gr. 6 Pf. Dieſe Operation beſtand alſo in einer gemeinen Acciſe.

19) Dieſe Stelle ſchien verdorben. Camerarius geſteht, daß er ſie überſetzt habe, wie er gekonnt hätte, weil er durchaus nicht wiſſe, was er mit δι' ἄλλων machen ſollte, und Sylburg will ſtatt deſſen lieber σκυτάλην, eine Art von Kerbholz, leſen, welches die Heracleoten gegeben hätten. Ich glaube aber, daß man nicht nöthig hat, eine ſo gewaltſame Veränderung anzunehmen. Ich ziehe nämlich das διδόντες auf μισθὸν, und verſtehe bey δι' ἄλλων nach der gewöhnlichen Ellipſis ὁδὸν,

Als die Samier die Spartaner baten, ihnen zu geben, was ſie zu ihrer Rückkehr brauchten; ließen dieſe das Volk einen Tag faſten, und befahlen, den durch dieſen Faſttag erſparten Aufwand den Samiern zu reichen.

Einſt waren viele Lohnſoldaten in Carthago, welchen ihr Sold bezahlt werden ſollte, den aber die Stadt nicht aufzubringen vermochte. Die Regierung ließ alſo bekannt machen: daß, wenn Jemand in der Stadt eine Schuldforderung an irgend eine andere Stadt oder eine Privat-Perſon hätte, die er durch Arreſt beytreiben wollte, er ſich melden möge. Da ſich nun Viele meldeten, legten ſie unter dieſem Vorwand Arreſt auf viele Schiffe, und ſetzten einen Termin, in welchem ſie die Anſprüche der Kläger unterſuchen wollten. Durch dieſe Arreſte brachten ſie nun ſo viel zuſammen, daß ſie den Truppen den Sold bezahlen konnten. Hierauf unterſuchten ſie die Klagen, und ſprachen darüber. Wenn ſich aber irgend ein ſolcher Arreſt nicht rechtfertigen ließ, ſo erſetzten ſie dem Beklagten wieder, was ſie von ihm genommen hatten, aus den Stadteinkünften. 20)

ſo wie man etwa in dem Lateiniſchen ſagen würde: stipendium non misere, dantes alio modo. Nach dieſer Vorausſetzung habe ich überſetzt. Gegen das Ende dieſes Abſatzes ſcheint mir aber, man müſſe ſtatt πρότερον συνελέγη, ἢ ἀργύριον leſen: πρότερον τὸ ἀργύριον συνελέγη, ἢ u.ſ.w., indem ſonſt wohl, wenn man ἀργύριον auch zu μισθὸν ziehen wollte, die Conſtruction zu hart ſeyn würde. Der Vortheil, den die Heracleoten bey dieſer Operation hatten, lag alſo darin, daß ſie keine Zinſen von dem Preis der Waaren zu geben brauchten, welche ſie auf Credit genommen hatten, und deren Zahlungs-Termin erſt in die Zeit der Rückkehr ihrer Truppen fiel.

20) Da die Arreſte allein kein Geld ſchaffen, ſo iſt bey dieſer kurzen Erzählung wohl anzunehmen, daß die Arreſtirten die

Als in einem Aufruhr in Cyzicum das Volk die Oberhand erhielt und die Reichen in ſeine Gewalt gebracht hatte, mangelte es den Siegern an Geld, um die Truppen, deren ſie ſich bedient hatten, zu bezahlen. Sie machten alſo den Reichen, welche ſie gefangen hatten, bekannt, daß ſie ihnen das Leben ſchenken, und ſie nur aus dem Land verbannen wollten, wenn ſie das Geld herbey ſchafften.

In Chius war ein Geſetz, nach welchem alle Schulden bey der Regierung eingeſchrieben werden mußten. Da nun ein Mahl der Staat Geld brauchte, ſo wurde befohlen, daß die Schuldner, welche ihre Gläubiger zu befriedigen dächten, ihre Schulden an die Staats-Caſſe zahlen ſollten, der Staat aber wolle ſie nachher den Gläubigern ſo lange aus den gewöhnlichen Einkünften verzinſen, bis er wieder in dem Stand wäre, das Capital ſelbſt zu vergüten. [21]

Als der König von Perſien dem Mauſolus, dem Tyrannen von Carien, einſt den jährlichen Zins abfordern ließ, und dieſer ſich außer Stand fand, ihn zu bezahlen; ſo ließ er die Reichſten der Provinz zuſammen kommen, und machte ihnen dieſen Vorfall bekannt. Vorher hatte er aber einige von dieſen Leuten beſtellt, die ihm ſogleich anſehnliche Summen anbieten ſollten. Da nun die Andern dieſes ſahen, ſo erboten ſich Alle, theils aus Furcht, theils aus Scham, zu noch weit gröſſern Vorſchüſſen, und zahlten ſie auch.

Summen hinterlegen mußten, auf welche war ausgeſprochen worden.

[21] Die Verbeſſerung des Camerarius: ἕως ἂν καὶ τὸ ἀρχαῖον ἐκπορίσωσι, ſcheint mir ſehr geſchickt.

Eben dieſer fand ſich ein ander Mahl in gleichem Geldmangel. Da berief er die Mylaſſenſer, und ſagte ihnen: Er höre, daß der König von Perſien ſie angreifen wolle: da ſie nun die Hauptſtadt [22] ſeines Landes wären, und noch keine Mauern hätten, ſo hielte er für nöthig, daß ſie nun mit Mauern verſehen würden. Sie ſollten demnach ſo viel Geld, als ſie könnten, zu dieſem Endzweck zuſammen bringen, indem ſie dagegen, durch Errichtung der Mauer, das Uebrige deſto ſicherer machten. Sie ließen ſich überreden und brachten viel Geld zuſammen. Als aber der Tyrann die Beyträge in der Hand hatte, ließ er die Mauer ungebauet, und ſagte ihnen: Gott erlaube für jetzt den Bau noch nicht.

Condalus, einer von Mauſolus Beamten, pflegte, wenn er durch das Land reiſte und ihm jemand ein Schaf oder ein Kalb ſchenkte, den Leuten zu ſagen, ſie ſollten es nur einſtweilen bey ſich behalten und füttern, bis er zurück käme. Dann bemerkte er den Nahmen des Schenkers und den Tag, und wenn er glaubte, daß es nun Zeit wäre, ſo ließ er die Thiere wohl gefüttert ſammt den Nutzungen und

[22] μητρόπολις kann zwar auch die Stadt, aus welcher die Mutter geboren worden iſt, heißen; aber daß dieſes Wort auch Vaterſtadt heißen könne, wie einige Ueberſetzer wollen, daran zweifle ich. Und da über dies Mauſolus ſelbſt aus Mylaſa gebürtig war, (denn ſein Vater Hekatomnus reſidirte da,) ſo ſehe ich nicht, warum er ſich auf ſeine Mutterſtadt berufen ſollte. Ich glaube auch nicht, daß man mit Sylburg ſich an das αὐτοῦ zu ſtoßen hat, und dafür αὑτοῦ ſchreiben müſſe, denn man kann das: ſeine Hauptſtadt, gar wohl auf ſeine Herrſchaft ziehen.

der Zucht, die nach ſeiner Rechnung davon gefallen war, abhohlen.

Eben dieſer verkaufte auch von den Bäumen, die über die Landſtraßen hingen oder auf dieſelben gefallen waren, die Früchte und Nutzungen.

Wenn ein Soldat ſtarb, mußte die Erlaubniß, ihn aus dem Thor zu tragen, für jeden Leichnam mit einer Drachme 23) bezahlt werden. Durch dieſes Mittel erhielt er nicht nur etwas Geld, ſondern die Officiere konnten ihn auch nicht um den Sold der Geſtorbenen betrügen.

Als eben Dieſer bemerkte, daß die Lycier gern lange Haare trügen, gab er vor: es ſey ein Befehl von dem König gekommen, daß man Haare zum Kopfputz an den Hof einſchicken ſolle: deßwegen befehle Mauſolus: ſie ſollten die ihrigen abſchneiden laſſen und einliefern. Wenn ſie nun lieber für jeden Kopf ein gewiſſes Geld abgeben wollten, werde er dafür Haare in Griechenland aufkaufen laſſen. Das ließen ſich nun Viele ſehr gern gefallen, und auf dieſe Weiſe brachte er viel Geld zuſammen.

Ariſtoteles der Rhodier, der Archon der Phocäer, brauchte ebenfalls einſt Geld. Nun wären damahls zwey Factionen in Phocäa, die immer mit einander im Streit waren. Da ließ er die eine Partey zu ſich kommen und ſagte ihnen heimlich: Ihre Gegner hätten ihm Geld gegeben, um ihn für ihre Abſichten zu gewinnen; er aber wollte lieber von ihnen etwas nehmen, als von ihren Gegnern, und wäre bereit, ihnen dagegen das Uebergewicht in dem Staat in die Hände zu geben. Da dieſe Leute dieſes hörten, waren ſie gleich bereit, ihm zu geben, was er verlangte.

---

23) Etwas über 5 Gr.

So wie er das hatte, ſagte er den Andern, was er von den Erſtern erhalten hatte. Darauf gaben ihm auch dieſe nicht weniger. Endlich als er auf dieſe Weiſe von Beyden war bezahlt worden, fand er Mittel, ſie mit einander auszuſöhnen.

Als eben Dieſer beobachtete, daß unter den Bürgern viel Prozeſſe wären, indem während der Kriege viel Unrecht unter ihnen verübt worden war; ſo beſtellte er ein Gericht, und erklärte: welche Sachen nicht vor Gericht gebracht werden ſollten; wobey er eine Zeit beſtimmte, [24] und ein Geſetz machte, nach welchem er alle Klagen, welche vor dieſer Zeit nicht anhängig gemacht worden wären, für erloſchen erklärte. Da wurden denn viele Prozeſſe angefangen. [25] Er aber riß, unter Androhung von Strafen, die Appellationen an ſich, und ließ ſich durch die dritte Hand von beyden Parteien ſo beſtechen, daß er durch dieſes Mittel wieder viel Geld gewann.

In einer Theurung der Früchte mangelte es den Clazomeniern an Geld. Da befahlen ſie, daß, wer von den Bürgern Oehl in Vorrath hätte, daſſelbe dem Staat auf

---

24) Camerarius hat in einer ältern Ausgabe gefunden, daß nach δικάσωνται noch ſtand: καὶ χρόνον προὔθηκε, wobey er eine Zeit beſtimmte. Da nun dieſe ganze Liſt gerade darin beſtand, daß die alten Prozeſſe auf Ein Mahl aufwachen ſollten, und da das vorher gehende: welche Sachen nicht vor Gericht gebracht werden ſollten, und das folgende: vor dieſer Zeit, außer dieſem Beyſatz nicht zu verſtehen wären; ſo glaube ich, daß derſelbe weſentlich iſt.

25) Auch hier muß wohl, nach eben dieſer Ausgabe des Camerarius, παραβολὴν, in Beziehung auf ποιούμενος, geleſen werden. Wenigſtens müßte man παραβάλων leſen.

Zinſen vorſtrecken ſollte; denn der Oehlbaum iſt in dieſem Land ſehr fruchtbar. Das Oehl nun, welches der Staat auf dieſe Weiſe aufgenommen hatte, ſchickten ſie auf die Marktplätze, woher ſie ihre Früchte zogen, für welche ſie dann den Preis des Oehls zur Sicherheit hingaben.

Eben dieſer Staat war ſeinen Lohnſoldaten zwanzig Talente ſchuldig. Weil ſie dieſe nun nicht bezahlen konnten, verzinſ'ten ſie dieſe Summe den Hauptleuten jährlich mit vier Talenten. Da ſie nun aber doch das Capital nicht abtragen konnten, und die Zinſen jährlich umſonſt hingaben; ſo machten ſie endlich für zwanzig Talente eiſerne Münzen, die ſo viel in Silber vorſtellten. Dieſe gaben ſie dann den Reichern nach dem Verhältniß ihres Vermögens, und erhielten dagegen den eingeprägten Werth in guter Münze. Nun bekamen alſo die gemeinen Bürger ſo viel Silbergeld in die Hand, als ſie zu dem täglichen Gebrauch nöthig hatten, und der Staat zahlte ſeine Schulden ab. Nachher gaben ſie aus ihren jährlichen Einkünften denen, welche die eiſerne Münze empfangen hatten, die Zinſen und jedes Mahl Etwas vom Capital, bis ſie die eiſerne Münze alle wieder eingelöſ't hatten. 26)

Die Selybrianer hatten einſt in einer Theurung ein Geſetz gemacht, welches die Ausfuhr der Früchte unterſagte. Da ſie aber ein Mahl Geld brauchten, und viel alte Frucht vorräthig war; ſo befahlen ſie, daß ein Jeder das, was ihm nach Abzug ſeines Hausgebrauchs an Früchten übrig bliebe, um einen geſetzten Preis dem Staat aus-

26) Dieſes Hülfsmittel ſetzt voraus, daß ſie den Hauptleuten keine Stückzahlung leiſten durften, ſonſt kam es wohl auf das Nämliche.

liefern ſollte. Da nun dieſe Früchte eingeliefert wurden, ſo ertheilten ſie einem Jeden, wer wollte, die Erlaubniß, ſeine Früchte auszuführen, die ſie aber ſo hoch anſetzten, als es ihnen gefiel.

In Abydene war während eines Aufruhrs das Feld ungebauet liegen geblieben, und die Bauern konnten Nichts auf den Ackerbau wenden, weil ſie ihre ältern Schulden noch nicht bezahlt hatten. Da verordnete die Regierung: daß, wer den Feldbeſitzern zum Feldbau Geld vorſchießen wolle, aus den Früchten ſeinen Vorſchuß zuerſt wegnehmen dürfe, und daß die Andern nur das Uebrige erhalten ſollten. [27]

Die Epheſier verboten in einem Geldmangel den Weibern, Geld zu tragen, und befahlen, daß ſie das, welches ſie hätten, dem Staat vorſchießen ſollten. Auch ſetzten ſie einen Preis auf die Säulen in ihren Tempeln, und verſtatteten einem Jeden, der ſo viel zahlen wollte, ſeinen Nahmen auf die Säule zu ſetzen, als wenn er ſie hingeſtellt hätte.

Dionyſius von Syracus hatte die Abſicht, viel Geld zuſammen zu bringen. Er ließ alſo einſt das Volk verſammeln, und ſagte: Ceres ſey ihm erſchienen, und habe befohlen, daß alle Weiber in der Stadt ihren Schmuck in den Tempel bringen ſollten. Dieſem Befehl der Göttinn ſeyen nun auch die Weiber in ſeinem Haus nachgekommen: es ſollten alſo auch die übrigen ein Gleiches thun, damit die Göttinn nicht zürne. Wer aber dem nicht nachkomme, der mache ſich eines Tempel-Raubes ſchuldig. Alle gehorchten dieſem Befehl, theils aus Furcht vor dem Tyrannen, theils um der Göttinn willen. Da er nun allen den Reichthum beyſammen hatte, ſo opferte er der Göttinn, und nahm Alles mit ſich, indem er vorgab, die Göttinn habe ihm das geborgt. Die Weiber ſchafften ſich nach einiger Zeit wieder neuen Schmuck. Da befahl er: daß, wer von ihnen Gold tragen wolle, zugleich etwas Gewiſſes dafür in den Tempel hinterlegen ſolle. 28)

---

[27] προειναι muß wohl hier durch Aufwand machen überſetzt werden, und die ganze Operation zielte darauf, daß die Bauern wieder Credit bekamen.

Eben dieſer Tyrann hatte vor, etliche Schiffe zu bauen, aber er merkte bald, daß er nicht Geld genug habe. Er ließ alſo die Bürger zuſammen kommen, und ſagte ihnen: Es habe ihm Jemand verſprochen: irgend eine Stadt zu verrathen. Dieſen zu bezahlen, brauche er Geld; es ſolle ihm alſo jeder Bürger zwey Stater 29) vorſchießen. Nach zwey oder drey Tagen rufte er das Volk wieder zuſammen, und meldete: daß ſeine Hoffnung fehl geſchlagen ſey; er danke ihnen alſo für ihren Vorſchuß, und ſie möchten nur ihr Geld wieder zurück nehmen. Er zahlte es auch wirklich zurück, und die Bürger ſetzten wieder einiges Vertrauen auf ihn. Nicht lange hernach ließ er ſie wieder einen ſol-

---

28) Ob τάγματα, oder, wie Andere leſen, τάγμα τι, dieſe Bedeutung haben könne, daran zweifelt Stephanus unter Anführung dieſer Stelle. Wenn das Wort richtig iſt, ſo leidet doch der Zuſammenhang keine andere Bedeutung; und da τάσσομαι im Medio die Bedeutung einer periodiſchen Zahlung hat, ſo ſcheint mir, daß unter τάγμα τι gar wohl eine gewiſſe Ausgabe verſtanden werden könne.

29) Da hier nur von einem Ein Mahl zu gebenden Anlehn die Rede iſt, ſo wird ohne Zweifel ein goldener Stater, alſo zwiſchen vier bis fünf Thaler Sächſ., zu verſtehen ſeyn.

en Beytrag thun, und Jedermann hoffte, er werde nun
uch wieder das Geborgte zurück geben; er aber behielt es
nd baute nun ſeine Schiffe.

Als eben Derſelbe einſt wieder kein Geld hatte, ließ er
innerne Münzen ſchlagen und ſprach in der Volksgemein=
e viel zum Lob dieſer neuen Münze. Die Bürger mußten
e hierauf auch wider Willen geſetzmäßig einführen, und
Jeder ſah ſich jetzt genöthigt, dieſe Münze für Silber an=
unehmen, wenn ſie gleich nur zinnern war.

In gleichem Geldmangel ſchrieb er einen Beytrag aus.
Das Volk hingegen erklärte: daß es ſelbſt kein Geld habe.
Nun ließ er ſeinen Hausrath öffentlich ausbieten, als wenn
er ſonſt keinen Rath wüßte. Die Syracuſaner kauften, er
aber ließ Alles aufſchreiben, was Jeder gekauft hatte.
Da nun die Käufer gezahlt hatten, ſo befahl er, daß Je=
der das, was er gekauft habe, wieder zurück geben ſolle.

Die Syracuſaner ſchafften einſt wegen der hohen Auf=
lagen ihr Weidevieh ab. Da erklärte Dionyſius: Er habe
nun, was nöthig wäre, und wer Vieh halten wolle, brau=
che weiter keine Auflage zu zahlen. Auf dieſe Erklärung
ſchafften ſie ſich wieder auf's neue Vieh genug an, von
welchem ſie nun Nichts mehr zu geben hatten. Allein als
es dem König wieder Zeit zu ſeyn ſchien, ließ er die Herden
ſchätzen und führte die vorige Auflage wieder ein. Ver=
drießlich über dieſen Betrug, fiengen die Bürger hierauf an,
haufenweiſe das Vieh zu ſchlachten. Da ſetzte er feſt, was
jeden Tag geſchlachtet werden dürfe. Jetzt opferten ſie das
Vieh, um es loszuwerden, aber auch das hinderte er durch
ein neues Geſetz, nach welchem kein weibliches Vieh ge
opfert werden durfte.

Als er wieder ein Mahl Geld brauchte, befahl er: daß Jeder angeben ſollte, was er von Waiſengeldern bey ſich hätte. Da nun Viele [30]) dieſes thaten, ſo nahm er alles das Geld zu ſich, und benutzte es, bis die Waiſenkinder zu ihren Jahren kamen.

Nach der Eroberung von Rhegium ließ er die Bürger dieſer Stadt zuſammen kommen, und erklärte ihnen: Er hätte nun zwar das Recht, ſie alle zu ſeinen Sclaven zu machen: wenn ſie ihm aber nur die Kriegskoſten und für jeden Kopf drey Minen [31]) zahlten; ſo wolle er ſie frey laſſen. Die Rheginer gruben nun alle die Schätze aus, welche ſie vorher verborgen hatten, und wer Nichts hatte, der borgte von den Reichen und von den Benachbarten, was er brauchte; und auf dieſe Weiſe brachten ſie die Auflage zuſammen. Dionyſius aber nahm das Geld, und verkaufte nicht allein die Leute doch, ſondern er bemächtigte ſich auch des Hausrathes und aller der Dinge, welche jetzt waren an den Tag gebracht worden.

Einſt hatte er viel Geld von dem Volk geborgt. Da nun auf die Zahlung gedrungen wurde, ſo befahl er, daß Jeder ihm ſein Silber einliefern ſolle bey Todesſtrafe. Dieſes Silber vermünzte er hierauf nach dem halben Werth, ſo daß er den Gehalt einer Drachme zu zwey Drachmen ausmünzte. Auf dieſe Art hatten ſie dann ſelbſt ihm das gegeben, womit er ſeine Schuld bezahlte.

Als er mit hundert Schiffen nach Tarent geſegelt war, nahm er aus dem Tempel der Leucothea alles Gold und

---

[30]) Statt ἄλλων iſt wohl offenbar πολλῶν zu leſen, wie Sylburg vorſchlägt.

[31]) Drey Minen betragen über 63 Rthlr.

Silber und vielen andern Schmuck weg. Da er nun erfuhr, daß ſein Schiffsvolk auch viel davon zu ſich genommen hatte; ſo befahl er bey Todesſtrafe, daß Jeder die Hälfte von dem, was er weggenommen hatte, heraus geben, die andere Hälfte aber behalten ſollte. Die Leute glaubten nun, daß, wenn ſie dieſe Hälfte abgeliefert hätten, ſie das Uebrige ohne Gefahr behalten könnten, und in dieſer Meinung lieferten ſie ſo viel treulich ein; aber als Dionyſius die eine Hälfte hatte, befahl er, daß ſie nun auch die andere bringen ſollten.

Die Mendäer [32] nahmen die Abgaben von dem Hafen und dergleichen baar zu Beſtreitung der Staatskoſten, aber die Auflagen auf das baubare Land und die Häuſer notirten ſie einem Jeden, und Jeder zahlte dieſe nur dann ab, wenn der Staat etwas über das Gewöhnliche brauchte. Die Bürger gewannen dabey die Zinſen von dieſen Beyträgen die ſie inzwiſchen benutzen konnten.

In dem Krieg, den dieſe Stadt gegen die Olynthier führete, befahlen ſie bey einem Geldmangel, daß Jeder ſeine Sclaven bis auf ein Weib und einen Mann verkaufen, das geloſ'te Geld aber dem Staat auf Zinſen vorſtrecken ſollte.

In Macedonien pflegte der Waſſerzoll höchſtens jährlich um zwanzig Talente verpachtet zu werden; Calliſtratus aber brachte den Pacht auf noch ein Mahl ſo hoch. Denn da er bemerkte, daß nur die Reichen bey einem ſolchen Pacht mit ſteigern konnten, weil für die zwanzig Talente lauter Bürgen, die ein Talent 33) verbürgten, zu ſtellen wären; ſo machte er bekannt, daß Jeder mit ſteigern könne, und daß es genug ſey, wenn jeder Bürge auch nur den dritten Theil eines Talents, oder überhaupt nur ſo viel verbürgte, als der Antheil an der Bürgſchaft betrüge, zu welchem den Pachter ihn bereden könnte.

---

[32] Mende, eine Seeſtadt in der Palleniſchen Halbinſel in Macedonien.

In dem Olynthiſchen Krieg fehlte es dem Atheniensiſchen General Timotheus an Geld. Er ließ alſo Münzen von Erz ſchlagen und bezahlte mit dieſen ſeine Soldaten. Da nun dieſe ſchwierig wurden, ſo verſicherte er ſie, daß die Kaufleute eben ſo viel für dieſes Geld geben würden, als für gutes. Den Krämern und Kaufleuten gab er aber die Verſicherung, daß dieſes Geld auch bey Allem, was in dem Land gekauft würde, und bey dem Verkauf der Beute angenommen werden ſolle, und daß er das, was auf dieſe Art nicht zurück gegeben worden wäre, in gutem Geld wieder einwechſeln werde.

Eben dieſer Atheniensiſche General befand ſich in ſeinem Kriegszug bey Corcyra in einem gleichen Geldmangel, ſo daß er den Soldaten ihren Sold zu zahlen nicht ver-

---

33) Das ταλανταιους kann wohl nicht anders verſtanden werden, als: für Bürgen, deren jeder ein Talent verbürgte. Das Folgende kann auch nicht ſagen wollen, daß nur ein Drittel des Pachts verbürgt werden mußte, oder überhaupt nur, was Einer verbürgen könne; denn ein ſolcher Pacht würde ſchlecht verſichert ſeyn: ſondern Calliſtratus wollte nur die Summe, die Jeder verbürgen müſſe, frey ſtellen, ſo daß alſo, wenn vordem zu zwanzig Talenten nicht über zwanzig Bürgen angenommen wurden, nun deren ſo viele ſeyn konnten, als die Pachter wollten, wenn nur alle zuſammen die ganze Pachtſumme verbürgten.

mochte. Da nun dieſe den Sold forderten und ihm nicht mehr gehorchen wollten, vielmehr ſogar drohten, daß ſie zu ſeinen Feinden übergehen würden; ſo ließ er ſie zuſammen kommen, und ſagte ihnen: Die See wäre jetzt zu ſtürmiſch, als daß er Geld bekommen könnte, denn er habe ſo wenig Mangel daran, daß er ihnen mit den ſchon voraus bezahlten dreymonathlichen Mund-Portionen ein Geſchenk mache. Die Soldaten, die nie dachten, daß er ihnen ein ſolches Geſchenk machen würde, wenn er nicht in der That viel Geld zu erwarten hätte, wurden nun ruhig, und drangen nicht mehr auf ihren Sold, bis er ſein Vorhaben ausgeführt hatte.

Als eben Dieſer Samus belagerte, verkaufte er die Früchte auf dem Feld den Samiern ſelbſt, und gewann dadurch viel Geld zur Bezahlung ſeiner Truppen. Als aber hernach mehrere nachkamen und die gemeinen Bedürfniſſe zu fehlen anfingen, ſo verbot er, die gemahlenen Früchte zu verkaufen. Auch durfte Niemand an trockenen Früchten weniger als einen Medimnus, an flüſſigen Waaren nicht weniger als eine Metrete 34) verkaufen. Nun kauften die Generale und Hauptleute dieſe Erzeugniſſe im Großen und überließen ſie wieder den Soldaten im Kleinen. Die Fremden aber, die hernach ankamen, mußten das, was ſie brauchten, ſelbſt mitbringen, und wenn ſie wieder weggingen, verkauften ſie das Uebrige, ſo daß nun die Soldaten die nöthigen Lebensmittel im Ueberfluß hatten.

Didales der Perſer konnte für die Truppen, die er bey ſich hatte, zwar das tägliche Bedürfniß aus dem feindli-

---

34) Die Metrete war das größte Maaß der Griechen; ſie betrug ungefähr 42 Hamb. Quart.

chen Lande, in dem er ſtand, herbey ſchaffen; aber es mangelte ihm an Geld. Da ihm nun das, was er ſchon lange hätte bezahlen ſollen, abgefordert wurde, ſo erdachte er dieſes Hülfsmittel: Er ließ die Soldaten zuſammen kommen, und ſagte ihnen, er habe zwar Geld genug, aber es läge an einem gewiſſen Ort, den er nannte. Dann brach er auf, und zog an dieſen Ort. Als er nun nicht mehr weit davon war, ging er voraus und nahm aus dem Tempel alle die hohlen Silbergeſchirre [35] und Zierathen, und lud ſie als lauter Silbermaſſen auf die Mauleſel. Mit dieſen zog er nun dahin, ſo daß man die Ladung ſehen konnte, und ſeine Soldaten, die wirklich glaubten, daß Alles maſſives Silber wäre, zweifelten nun nicht mehr, daß ſie ihren Sold erhalten würden. Didales wendete nun aber wieder vor, er müſſe ſein Silber erſt nach Amiſus [36] bringen, um es dort zu vermünzen. Da jedoch der Weg bis dahin weit und in dieſer Jahrszeit beſchwerlich war; ſo gewann er wieder Zeit, und brauchte ſein Volk immerfort, ohne ihm mehr als den bloßen Unterhalt zu geben. Was er aber ſonſt an Handwerkern oder Krämern zum Wechſel brauchte, [37] die hatte er alle ſelbſt in dieſem Heer,

35) κοῖλος ἄργυρος heißt wohl ſonſt auch nur Gefäße. Da aber hier auf das κοῖλος, (hohl,) am meiſten ankommt, ſo habe ich lieber dem Wort nach überſetzt.

36) Amiſus war eine Stadt am Pontus. Polyän erzählt eben dieſe Geſchichte vom Datames. Es ſcheint alſo an einer dieſer Stellen ein Fehler in den Nahmen eingeſchlichen zu ſeyn. Die Erzählung des Polyän iſt wahrſcheinlicher; denn er ſagt: der General hätte nur einige Kiſten mit Silber gefüllt und dieſe den Soldaten gezeigt; die übrigen wären leer geweſen.

37) Dieſer Zuſatz iſt kein neues Stratagem oder Finanz-Mittel.

und er brauchte alſo Niemanden anders zu dergleichen Arbeiten.

Als Chabrias, der General der Athenienſer, dem König Tachus von Aegypten zu Hülfe kam, und dieſer Mangel an Geld litt, rieth der Athenienſer dem König, er ſolle durch Jemanden den Prieſtern ſagen laſſen, die groſſe Anzahl der Prieſter und Prieſterinnen werde wohl müſſen eingeſchränkt werden, weil der König die Koſten nicht aufbringen könne. [38] Da nun das die verſchiedenen Prieſterſchaften hörten, und Jeder gern allein den heiligen Dienſt bey ſich behalten wollte; ſo gab Jeder von ſeinem eignen Vermögen Etwas ab. Da er nun von Allen genommen hatte, was ſie gaben: ſo befahl er ferner: Jeder ſolle zum heiligen Dienſt und zu ſeinem Unterhalt nur Ein Zehntel von dem, was ſie vorher gebraucht hätten, verwenden, die übrigen neun Zehntel ſollten ſie ihm ſo lange vorſchieſſen, als der Perſiſche Krieg dauern werde.

Ferner legte der König auf jedes Haus und auf jeden Kopf eine gewiſſe Taxe, die ſie einliefern mußten.

Von jeder Artabe [39] aller Eßwaaren mußten Beyde, der Käufer und der Verkäufer, einen Obolus zahlen. Von

---

Es wird durch denſelben nur erklärt, wie es möglich war, daß dieſer General ohne Geld auskommen konnte, nämlich, weil auch dieſe Handwerker und Marketender ſich mit der bloſſen Koſt in dieſer Zwiſchenzeit begnügen mußten.

[38] Ob die Griechiſche Conſtruction: συνεβούλευε τῶν τε ἱερῶν τινα καὶ τῶν ἱερείων τὸ πλῆθος φάναι πρὸς τοὺς ἱερεῖς δεῖν παραλυθῆναι, ſtatt: συνεβούλευε τινα φάναι πρὸς τοὺς ἱερεῖς, τῶν ἱερείων κ. τ. λ. zu rechtfertigen ſey, oder ob dieſe Stelle im Abſchreiben verworfen worden ſey, ſtelle ich dahin.

[39] Die Aegyptiſche Artabe ſoll, nach Jemius, 3½ Römiſchen

den Schiffen, den Werkſtätten und jeder Handarbeit mußte der zehnte Theil des Erwerbes bezahlt werden. Endlich wurde, da der Krieg außer Landes geführt werden ſollte, noch befohlen, daß Jeder ſein ungemünztes Gold und Silber einliefern ſollte. Da nun das geſchah, ſo rieth er dem König: das, was eingeliefert worden wäre, zu behalten, diejenigen aber, welche es ihm geliehen hatten, an die Schiffsobern zu weiſen, welche ſie aus den Zöllen wieder befriedigen ſollten. [40])

Jphicrates ſchaffte dem König Cotys auf folgende Weiſe Geld, das er zu Aufſtellung eines Heeres brauchte. Er rieth ihm: ſeinen Unterthanen zu befehlen, daß jeder [41]) ihm drey Malter Fruchtland anbauen ſolle. Da nun das geſchah, ſo brachte er viel Frucht zuſammen, die er dann auf die Märkte ſchickte und aus welcher er viel Geld löſ'te.

Der Thraciſche König Cotys wollte von den Perinthiern Geld borgen, um eine Armee zuſammen zu bringen. Dieſe aber ſchlugen ihm ſein Geſuch ab. Er verlangte hierauf, daß ſie ihm einige von ihren Leuten ſtellen ſollten, um irgend einen Platz zu bewachen, deſſen Beſatzung er jetzt für ſich anders wo gebrauchen wolle. Die Perinthier bewilligten

---

Modius machen. Wenn nun ſechs Römiſche Modii einen Medimnus oder, nach der 18ten Anmerkung, etwas über einen Berliner Scheffel machen; ſo würde die Aegyptiſche Artabe etwas über ⅙ des Berliner Scheffels betragen.

[40]) Der Ausgang dieſer Operation war: daß die Aegyptier, ſo bald der König aus dem Land war, rebellirten und daß er durch den Nectanebus vom Thron geſtoßen wurde.

[41]) Das Wort: jeder, ſteht zwar nicht im Griechiſchen, doch iſt es ohne Zweifel ſo zu verſtehen.

ihm dieſes gern, in der Hoffnung, daß ſie auf dieſe Weiſe Meiſter von dem Platz werden würden. Aber Cotys ließ die Männer, die ſie ihm ſchickten, in's Gefängniß werfen, bis ſie ihm das Geld lieferten, das er von ihnen hatte borgen wollen.

Als Mentor der Jüngere [42]) den Hermeas ergriffen und ſein Land in ſeine Gewalt gebracht hatte, ließ er die Verwalter, welche Dieſer über das Land geſetzt hatte, unangefochten. Da nun dieſe durch dieſe Nachſicht ſicher geworden waren, und ihr vergrabenes oder außer Land geſchicktes Vermögen wieder zu ſich genommen hatten; ſo nahm er ſie alle gefangen und zog ihr Vermögen ein.

Memnon der Rhodier brauchte nach der Eroberung von Lampſacus Geld. Er ſchrieb alſo eine gewiſſe Summe aus, welche die Reichſten einzuliefern hätten, und die ihnen durch die Beyträge der Uebrigen wiedererſetzt werden ſollte. Da nun dieſe ihre Beyträge gaben, ſo nahm er auch dieſe als ein Darlehn, das er in einer gewiſſen Zeit wiederzubezahlen verſprach. Ein anderes Mahl ſchrieb er wieder eine ſolche Auflage aus, und wies dagegen die Staatseinkünfte an. Die Auflage kam bald zuſammen, weil jedermann den Erſatz in Kurzem aus den angewieſenen Einkünften zu erhalten hoffte. Allein, als dieſe fällig waren, zog Memnon ſie ebenfalls ein, mit der Erklärung: daß er ſie brauche, und ſie nebſt den Zinſen mit der Zeit zurück zahlen wolle. Seinen Soldaten zog eben Dieſer jährlich für ſechs Tage Lohn und Proviant ab, wogegen er auch an dieſen Tagen weder Wache noch einigen Dienſt von ihnen verlangte. Dieſe Tage nannte er die Ausnahme-Tage. Da er vordem [43]) den Truppen gleich den Tag nach dem Neumond die Mund-Portion für den Monath auszutheilen pflegte; ſo fing er nun an, ſie im erſten Monath am dritten, im folgenden am fünften, und ſo fort immer ſpäter auszutheilen, ſo daß er endlich bis auf den dreyßigſten kam.

---

[42]) Daß dieſer Mentor aus Rhodus war, iſt bekannt; ob aber deßwegen ſtatt νέος, (der Jüngere,) Ῥόδιος zu leſen ſey, wie Camerarius vermuthet, ſtelle ich dahin.

Charidemus von Oreus ſtand in Aeolien, und Artabazus lag gegen ihn zu Felde. Als nun jener ein Mahl Geld brauchte, um ſeine Truppen zu bezahlen, ſo lieferten ihm die Leute das erſte Mahl ein, was er forderte. Allein da er zum andern Mahl mit einer gleichen Anfoderung kam, ſo entſchuldigten ſie ſich, daß ſie ſelbſt nichts hätten. Wo er nun irgend von einem Ort wußte, daß die Leute daſelbſt Vermögen hätten, da machte er bekannt, daß ſie, was ſie an Geld oder koſtbarem Geräth hätten, außer Landes ſchicken möchten, wozu er ihnen eine Bedeckung verſprach. Er ging auch ſelbſt mit ſeinem Beyſpiel voran, und ließ das Seinige öffentlich wegführen. Das Volk ließ ſich hierdurch bereden, und er führte ſie wirklich etwas vor die Stadt heraus, dann aber ließ er halten, ſah nach, was

---

43) Τὸν δὲ πρὸ τοῦ χρόνον. Dieſes verwirft Camerarius. Andere wollen τοῦ χρόνου leſen, und die Stelle ſcheint Sylburgen verdorben. Ich dächte, ſie ließe ſich wohl dulden. τὸν χρόνον heiſt bekanntlich ſo viel als κατὰ τὸν χρόνον. Und eben ſo iſt bekannt, daß πρὸ τοῦ mit der Ellipſis: χρόνου, vordem heiſt, nämlich τοῦ für τινος. Alſo wäre dieſe Stelle ſo zu verſtehen, wie ich ſie überſetze: vordem. Und die ganze Erzählung fordert auch dieſen Rückblick auf die vorige Zeit.

ie hatten, und führte ſie, nachdem er ihnen das, was er rauchte, weggenommen hatte, wieder zurück.

Ein anderes Mahl befahl er bey einer beſtimmten Geldſtrafe, daß Niemand in der ganzen Gegend, die er beſetzt hatte, Waffen bey ſich haben ſollte. Dieſen Befehl aber ließ er fallen, und drang nicht weiter darauf. Die Einwohner glaubten nun, er habe das nicht im Ernſt be- ohlen, und Jeder behielt, was er an Waffen hatte. Allein, ehe ſie ſich's verſahen, fiel er in die Häuſer ein, durchſuchte ſie, und ließ ſich, wo er Etwas von Waffen and, die angedrohte Strafe zahlen.

Ein gewiſſer Philoxenus, ein Macedonier, der Carien als Satrap regierte, machte einſt in einer Geldnoth be- kannt, daß er ein feyerliches Bacchus-Feſt begehen wolle: ugleich beſtellte er dazu die reichſten Carier, und ſchrieb vor, was ein Jeder zu liefern und zu verſorgen hätte. Da r nun merkte, daß dieſe über dieſe Anmuthung verdrieß- ich wurden, ſchickte er Leute herum, die ſie fragen mußten, was ſie wohl zahlen wollten, wenn ſie von dieſer Laſt be- reyet würden. Jeder verſprach nun weit mehr, als ihm der Aufwand gekoſtet haben würde, um nur von dieſer Beſorgung befreyet zu ſeyn und nicht ſeine eignen Geſchäfte verſäumen zu müſſen. Das nahm denn der Satrap und ernannte andere, bis er auch von dieſen erhalten hatte, was er wollte. Und auf dieſe Weiſe nahm er von Jedem.

Der Syrier Cuäſus, der Satrap in Aegypten, merkte, daß die Unter-Statthalter von ihm abzufallen vorhatten. Er ließ ſie hierauf alle zu ſich in das Schloß kommen, und alle aufhängen: ihren Verwandten aber ließ er nur ſagen: ſie ſäßen in dem Gefängniß. Nun kamen dieſe und ſuchten ihn zu bewegen, daß er die Gefangenen heraus geben möchte, boten ihm auch viel Geld für ihre Befreyung an. Er ließ ſich auch mit ihnen ein, nahm, was ſie verſprochen hatten, und lieferte ihnen am Ende nur die Todten aus.

Unter dem Aegyptiſchen Satrapen Cleomenes von Alexandrien war eine große Theurung der Früchte. In Aegypten aber waren ziemlich viel Früchte. Da ſperrte der Satrap die Ausfuhr. Als aber die Unter-Amtleute ſich beſchwerten, ſie könnten wegen dieſer Sperre den Zollpacht nicht bezahlen, ſo hob er zwar die Sperre wieder auf, aber er legte einen deſto größern Zoll auf die Früchte. Nun wurde zwar nur wenig ausgeführt, aber deſto mehr an dem Zoll gewonnen und die Amtleute hatten keinen Vorwand mehr.

Eben Dieſer reiſ'te einſt durch die Provinz, wo der Crocodil göttlich verehret wird. Da wurde ihm Einer von ſeinen Leuten durch ein ſolches Thier gefreſſen. Nun ließ er die Prieſter zuſammen kommen, und ſagte ihnen: ihr Gott hätte ihm Unrecht gethan, er müſſe ſich alſo gegen ihn Recht ſchaffen. Hierauf befahl er, auf die Crocodile Jagd zu machen. Die Prieſter aber brachten ihm, aus Furcht, daß ihr Gott auf dieſe Weiſe in Verachtung fallen würde, ſo viel Geld, als ſie zuſammen bringen konnten, und ſo ließ er ſich beſänftigen.

Eben Dieſem befahl einſt Alexander, er ſolle bey dem Pharus eine Stadt erbauen, und den Stapelplatz von Canobus dahin verlegen. Der Satrap reiſ'te hierauf nach Canobus, und befahl den Prieſtern, und denen, die ſich dort angebauet hatten, von da weg in die neue Stadt zu ziehen. Dieſe gaben ihm hierauf viel Geld dafür, daß er den Handel in Canobus laſſen ſolle. Der Satrap nahm das Geld und zog damahls ab. Bald hernach aber, da

Die

Politik

des

Ariſtoteles.

er Alles zu der neuen Anlage bereit hatte, kam er wieder, und forderte eine unmäßige Summe, indem er vorgab: der Unterſchied: ob der Stapel bey dem Pharus oder in Canobus angelegt würde, belaufe ſich zu hoch. Als nun die Leute nicht ſo viel aufzubringen vermochten, verſetzte er ſie nichts deſto weniger.

Eben Dieſer hatte einſt Jemanden den Auftrag gegeben, etwas für ihn aufzukaufen. Er erfuhr hernach, daß derſelbe ſehr wohlfeil gekauft habe, ihm aber doch einen hohen Preis in Rechnung bringen werde. Nun ließ er die Freunde ſeines Bevollmächtigten kommen, und ſagte ihnen: er höre, ihr Freund habe in einem allzu hohen Preis gekauft, er wolle alſo die Waare nicht mehr. Er ſtellte auch dabey ſich ſehr ärgerlich über die Nachläſſigkeit dieſes Mannes. Dieſe Leute baten hierauf, er ſolle dergleichen Nachreden nicht zu leicht Glauben beymeſſen, ſondern erſt abwarten, bis ihr Freund zurück käme und ſeine Rechnung ablege. Zugleich aber gaben ſie dieſem, als er zurück kam, Nachricht von dieſer Aeußerung des Cleomenes. Und nun brachte derſelbe, um ſich auf beyden Seiten zu rechtfertigen, die Rechnung in den wahren Preiſen ein.

Als die Früchte in ſeinem Land zehn Drachmen galten, ließ eben Dieſer die Unterhändler kommen, und fragte ſie, um welchen Preis ſie ihm die Früchte liefern wollten. Dieſe forderten ihm einen geringern Preis ab, als der war, den die Kaufleute zahlten. Da befahl er ihnen zwar, daß ſie ihm die Früchte um eben den Preis verkaufen ſollten, welchen ſie von den Andern erhielten; 44) aber er ſetzte her-

---

44) Er zahlte alſo mehr, als ſie ihm abforderten, in der Abſicht, um alle Frucht aufzukaufen und mit derſelben allein handeln zu können.

nach den Preis auf zwey und dreyßig Drachmen und verkaufte ſo hoch.

Einſt ließ eben Dieſer die Prieſter zuſammen kommen, und ſagte ihnen: es werde ein allzu unverhältnißmäßiger Aufwand auf ihre Opfer, Tempel und Prieſter gemacht, es müſſe alſo ihre Zahl vermindert werden. Nun glaubten dieſe, es wäre mit dieſer Drohung ernſtlich gemeint; und da jede Prieſterſchaft gern ihren Gottesdienſt behaupten und jeder ſein Prieſteramt gern behalten wollte, ſo gab ihm jede Prieſtergeſellſchaft und jeder Einzelne, was ſie an gemeinem und eignem Geld aufbringen konnten.

Antimenes aus Rhodus, ein in Babylon angeſtellter Beamter 45) des Alexander, verſchaffte ſich auf folgende Weiſe Geld. Es war in Babylon ein altes Geſetz, nach welchem von Allem, was in die Stadt gebracht wurde, der zehnte Theil abgegeben werden mußte. Dieſes Geſetz war indeſſen außer Uebung gekommen. Antimenes ſuchte es aber wieder hervor, und zwar in einer Zeit, in welcher viel vornehme Satrapen, Soldaten, Geſandte, auch Handwerker, die in die Stadt berufen waren und ihre Leute mitbrachten, und Andere in die Stadt zu kommen und viele Geſchenke eingeführt zu werden pflegten, von welchen allen dann, nach dem Geſetz, der Zehnte genommen wurde.

---

45) Was für ein Amt unter ἡμιόδιος oder ἡμιόλιος zu verſtehen ſey, weiß ich nicht. Sylburg glaubt, der Wortbedeutung nach ſollte ein Wege-Aufſeher verſtanden werden; allein die Geſchichten, die hier von dem Antimenes erzählt werden, ſetzen eine größere Gewalt voraus, als zu dieſem Amt erfordert würde. Ich bin deßwegen bey dem allgemeinen Wort: Beamter, ſtehen geblieben.

Als er wieder ein Mahl Geld brauchte, 46) richtete er eine Aſſecuranz für die Knechte auf, nach welcher er einem Jeden, der den Preis ſeines Knechtes bey ihm angeben, und jährlich acht Drachmen zahlen werde, ſeinen Knecht, wenn er ihm davon liefe, bezahlen, oder ihn wiederſchaffen wollte. Er erhielt hierdurch viel Geld; und lief ein Knecht davon, ſo mußte der Satrap, in deſſen Provinz die Armee ſtand, ihn entweder wieder herbey ſchaffen oder den aufgeſchriebenen Werth bezahlen.

Ophelas von Olynth hatte in die Arthribitiſche Provinz einen Einnehmer geſetzt. Die Beamten dieſer Provinz kamen aber zu ihm, und baten ihn, er ſolle ihnen dieſen Mann wiederabnehmen, ſie wollten weit mehr an Abgaben entrichten. Er fragte ſie, ob ſie ihm Wort halten könnten. Da ſie ihm nun ihr Verſprechen wiederhohlten, ſo ließ er zwar den Einnehmer in der Provinz, er befahl ihm aber, nur das zu nehmen, was die Einwohner ſelbſt zu geben verſprochen hatten. Auf dieſe Weiſe ließ er den Mann bey Ehren, und erhielt weit mehr an Einkünften als vorher.

Potecles der Athenienſer rieth dem Staat, man ſolle alles das Lauriſche Bley von den Bürgern um den Preis, wie er gewöhnlich war, nämlich um zwey Drachmen, aufkaufen, hernach den Preis auf ſechs Drachmen erhöhen, und die Waare wieder ſo theuer verkaufen.

Chabrias hatte eine Mannſchaft für hundert und zwanzig Schiffe zuſammen gebracht, da er nur ſechzig brauchte. Da befahl er den Truppen der überflüſſigen ſechzig Schiffe, ſie ſollten entweder ~~ſechs~~ zwey monathlichen Proviant auf ſechzig

---

46) Ich leſe lieber mit Camerarius ἀπορῶν.

Schiffe liefern, oder ſelbſt mitſchiffen. Die Leute thaten ihm nun weit lieber die Lieferung, die er verlangte, als daß ſie ihr Hausweſen verlaſſen ſollten.

Antimenes ließ durch die Satrapen ihre Lieferungen, wie jede Provinz ſie leiſten mußte, in die Magazine längs der Hauptſtraße zuſammen bringen. Wenn nun irgend ein Zug, außer dem König ſelbſt, da vorüber zog, ſo ſchickte er Leute hin, die das Nöthige aus dieſen Magazinen verkaufen.

Cleomenes pflegte es ſo einzurichten, daß er ein Mahl im Jahr, wenn der Neumond kam, an welchem er den Soldaten ihre Mund-Portion austheilen ſollte, wegſchiffen mußte. Gegen die Zeit des Vollmonds kam er dann wieder und theilte die Portionen aus. Nachher verſchob er die Austheilung bey dem Anfang des folgenden Monaths bis zu dem nächſten Neumond. Die Soldaten, die nun erſt kurz ihre Portion erhalten hatten, ließen es dabey bewenden, er aber erſparte immer auf dieſe Weiſe in dem Jahr einen ganzen Monath. 47)

Stabelius der Myſier rief einſt, um den Lohn der Soldaten zu ſparen, die Hauptleute ſeiner Truppen zuſammen, 48) und erklärte ihnen: Er brauche jetzt keine ge-

---

47) Dieſe ſchändliche Liſt iſt, wenn ſie auch ein Mahl angewendet worden iſt, nicht zu begreifen. Wenn die erſte Austheilung, ſtatt im Neumond, erſt in der Mitte des Monaths geſchehen, und der folgende Neumond übergangen worden iſt; ſo mußten die Soldaten zwey Mahl hinter einander mit einer vierwöchentlichen Portion ſechs Wochen lang auskommen. Wie dieſes zu erwarten war, begreiſe ich kaum.

48) Dieſe Stelle hat im Griechiſchen keinen Sinn. Ich leſe alſo, nach der von Sylburg angeführten Epitome R. Volaterrani:

meinen Soldaten, ſie aber, die Hauptleute, werde er, wenn er wieder Truppen nöthig habe, mit Geld verſehen und ſie auf Werbung ſchicken, ihnen auch den Lohn ſelbſt geben, womit ſie die Angeworbenen bezahlen könnten. Es ſollte alſo nun ein Jeder die unter ihm ſtehenden Leute compagnienweiſe 49) aus dem Land ſchaffen. Die Hauptleute, die ſich nun einbildeten, daß ſie bey dieſer Ein-

---

Σταβίλιος ὁ Μυσῶν βασιλεὺς, ὀφείλων τοῖς στρατιώταις μισθὸν, τοὺς ἡγεμόνας συγκαλέσας. Doch habe ich auch daran einen Zweifel, denn nach dem Folgenden zahlte der König den Soldaten den Lohn; oder wollte man die Worte: τούς τε μισθοὺς — [illegible], erſt von der künftigen Einrichtung verſtehen, ſo iſt es ganz unwahrſcheinlich, daß die Hauptleute jetzt ſchon auf eine künftige Hoffnung den ſchuldigen Lohn aus dem Ihrigen hätten zahlen ſollen.

Ich ſtelle alſo dahin, ob dieſe Stelle nicht noch wohl zu retten wäre, wenn συγκαλεῖν hier ſtatt zuſammen rufen bedeutete: zuſammen bringen. Daß dieſes Wort dieſe Bedeutung leide, bezeugen Suidas und die gemeinen Lexica. στρατιώταις μισθὸν συγκαλέσας würde alſo heißen: nachdem er den Lohn der Soldaten zuſammen gebracht hatte. Sollte dieſe Bedeutung aber bey lebloſen Dingen nicht anzuwenden ſeyn, ſo wäre vielleicht am beſten geholfen, wenn man ſtatt συγκαλέσας leſen wollte: συγκαταλέξας. Die ganze Operation iſt alsdann nicht cameraliſtiſch, ſondern bloß politiſch. Stabelius fürchtete ſich nämlich, daß, wenn er die Soldaten ſammt den Anführern abdanken wollte, ſie gegen ihn Gewalt brauchen würden; er ſuchte alſo nur ſie von ihren Officieren zu trennen und ſie nach und nach wegzuſchaffen. Die ganze Wendung der Geſchichte beweiſ't, daß dieſes die Abſicht des Myſers war.

49) Mit Recht lieſ't hier Camerarius ſtatt τοὺς αὐτῶν καταλόγους lieber κατὰ λόχους; und in dieſem Sinn habe ich überſetzt.

richtung ſich manchen Vortheil machen könnten, ſchickten ihre Leute weg, wie Stabellius befohlen hatte. Nicht lange hernach ließ er aber die Hauptleute wieder zuſammen kommen, und ſagte ihnen: wo kein Chor ſey, da brauche man keine Pfeifer: ſo brauche man auch keine Officiere ohne Soldaten. Und nun ſchickte er auch dieſe weg.

Dionyſius pflegte in die Tempel herum zu reiſen, und wo er da einen goldenen oder ſilbernen Tiſch fand, befahl er, dem guten Glück eine Libation einzugießen, und ließ die Tiſche wegbringen. Wenn irgend ein Bild eine Schale von Werth in der Hand hielt, that er, als ob ſie ihm dargereicht würde, und rief: Ich nehme ſie an! Denn ließ er auch dieſe wegnehmen. Auch nahm er von den Götterbildern die goldenen Gewänder und Kronen weg, und ſagte: er wolle ihnen leichtere und wohlriechendere geben. Dann hängte er ihnen leinene Mäntel um, und ſetzte ihnen Blumenkronen auf.

Verkürzter Inhalt der Politik.

Erſtes Buch.

Erſte Abtheilung.

ſchnitt 1. Von der Geſellſchaft überhaupt und ihrem Zweck. . . . . Seite 1.
— 2. Urſprung derſelben. . . . . 4.
— 3. Verhältniß der Glieder der kleinen Geſellſchaften gegen einander. . . . . . 15.
— 4. Von den Knechten. . . . . 17.
— 5. Knechte von Natur. . . . . 23.
— 6. Knechtſchaft der Kriegsgefangenen. . . . 32.
— 7. Unterſchied des Herrenrechts und der Regierung. . . . . 40.
— 8. Von der Haushaltungskunſt und ihrem Unterſchied von der Finanzier-Kunſt. . . 43.
— 9. Fortſetzung, insbeſondere von der Finanzier-Kunſt. . . . . 51.
— 10. Fortſetzung, insbeſondere von der Erwerbkunſt. . . . . 60.
— 11. Fortſetzung. . . . . 65.
— 12. Von dem Verhältniß zwiſchen Eheleuten, Aeltern und Kindern. . . . . 71.
— 13. In wie fern der, welcher unter der Herrſchaft eines Andern ſteht, tugendhaft ſeyn könne. . . . . 75.

Zweytes Buch.

ſchnitt 1. Urſache, warum dieſe Politik geſchrieben wurde. . . . . 84.
— 2. Beurtheilung der Platoniſchen Republik. . 87.

2tes Buch. 1ſte Abtheilung.
Abſchnitt 3. Fortſetzung. . . . . Seite 94.
— 4. Fortſetzung. . . . . 99.
— 5. Fortſetzung. . . . . 104.
— 6. Beurtheilung der Platoniſchen Geſetzgebung. . . . . 118.
— 7. Von Phaleas Politik. . . . . . . 134.
— 8. Von Hippodamus Politik. . . . . . 147.
— 9. Von der Lacedämoniſchen Staatsverfaſſung. . . . . 162.
— 10. Von der Cretiſchen Staatsverfaſſung. . . 185.
— 11. Von der Carthaginienſiſchen Staatsverfaſſung. . . . . 192.
— 12. Von Solons, Zaleucus, Charondas, Onomacritus, Philolaus, Draco's, Pittacus, Androdamas Geſetzgebung. . 203.

Drittes Buch.

Abſchnitt 1. Ueber den Begriff eines Staatsbürgers. . 216.
— 2. Fortſetzung. . . . . 226.
— 3. Von der Identität des Staats. . . . 229.
— 4. Von dem Verhältniß der Bürgertugend zur Menſchentugend. . . . . . 234.
— 5. Verſchiedenheit des Characters der Staatsbürger nach Verſchiedenheit der Staatsverfaſſungen. . . . . 252.
— 6. Vom Zweck der Staatsgeſellſchaft. . . . 259.
— 7. Drey gute Staatsformen werden angegeben, ſammt ihren Abweichungen. . 267.
— 8. Vom characteriſtiſchen Unterſchied der Oligarchie und der Demokratie. . . . 271.
— 9. Von der Gleichheit nach arithmetiſchem und geometriſchem Verhältniß, und der Anwendung dieſes Unterſchiedes auf die Anſprüche an Regierungsrechte. . . . . 275.

es Buch. 1ſte Abtheilung.
bſchnitt 10. Von den Mängeln der oligarchiſchen, demokratiſchen, monarchiſchen und tyranniſchen Regierungsformen. . Seite 284.
— 11. Daß die Geſetze die Mängel der demokratiſchen Regierungsform verbeſſern können. . . . . 288.
— 12. Maaßſtab der im 9ten Abſchn. angegebenen Verhältniſſe. . . . . . . 296.
— 13. Daß dieſer Maaßſtab zu Beſtimmung der Regenten-Rechte nicht tauge. Veranlaſſung von Privilegien und dem Oſtracismus. . . . . 300.
— 14. Von der Monarchie. . . . . 314.
— 15. Fortſetzung. . . . . 325.
— 16. Fortſetzung. . . . . 339.
— 17. Von der Tyranney. . . . . 349.

Viertes Buch.

Zweyte Abtheilung.

Abſchnitt 1. Daß die Politik keine idealiſche Staatsverfaſſung vor Augen haben ſoll. . Seite 3.
— 2. Daß auch die ſchlechten Staatsverfaſſungen Grade haben. Methode der weitern Abhandlung. . . . . 6.
— 3. Von den Urſachen der Verſchiedenheit der Formen. Claſſification derſelben. . . 9.
— 4. Charakteriſtiſcher Unterſchied der Demokratie von der Oligarchie. Claſſification der verſchiedenen Demokratien. . . 14.
— 5. Claſſification der verſchiedenen Oligarchien. . . . . 28.
— 6. Politiſcher Grund der Entſtehung der Grundgeſetze in Demokratien und Oligarchien. 40
— 7. Von den übrigen Staatsverfaſſungen und

dem verſchiedenen Arten der Ariſtokratie. . . . . Seite 48.
Abſchnitt 8. Von der Republik oder dem Bürgerſtaat. . . . . 54.
— 9. Von den Mitteln, durch Miſchung der Demokratie mit der Oligarchie einen Bürgerſtaat zu errichten. . . . . . 64.
— 10. Von der Tyrannen, verglichen mit der Monarchie. . . . . 70.
— 11. Von dem Mittelſtand, als Stoff der beſten Staatsverfaſſung, die möglich iſt. . 75.
— 12. Fortſetzung. . . . . 82.
— 13. Wie die Demokratien unvermerkt in Oligarchien verwandelt werden, und wie dieſem zu entgehen iſt. . . . . . . 87.
— 14. Von den Staatsgeſchäften überhaupt, und insbeſondere von der Berathſchlagung, wie ſie einzurichten iſt, um Oligarchien und Demokratien zu Republiken zu bilden. . . . . . . 94.
— 15. Von Staatsämtern und deren Beſetzung. . . . . 105.
— 16. Von den Gerichten überhaupt, und in Beziehung auf die Verſchiedenheit der Staatsformen. . . . . 118.

Fünftes Buch.

Abſchnitt 1. Urſachen der Rebellionen. . . . . . 122.
— 2. Veranlaſſung der Rebellionen. . . . . 133.
— 3. Fortſetzung. . . . . 145.
— 4. Fortſetzung. . . . . 156.
— 5. Staatsveränderung der Demokratie. . . 166.
— 6. Staatsveränderung der Oligarchie. . . 174.
— 7. Rebellionen und Staatsveränderungen in der Ariſtokratie. . . . . . . 191.

tes Buch. 2te Abtheilung.

bſchnitt 8. Mittel, die Staatsverfaſſungen, ſonderlich die Oligarchie und Demokratie, zu erhalten. . . . . . . Seite 202.
— 9. Fortſetzung. . . . . 213.
— 10. Von dem, was die Monarchien und Tyranneyen ſtürzt. . . . . . . 220.
— 11. Von den Mitteln, die Tyranneyen und Monarchien zu erhalten. . . . . 246.
— 12. Ueber die Dauer der Staatsformen. Beurtheilung der Meinung des Plato. . 268.

Sechstes Buch.

bſchnitt 1. Von Vermiſchung der eigenthümlichen, aber nicht weſentlichen Eigenſchaften der Formen. . . . . 281.
— 2. Von Milderung der ſtrengen Demokratie. . 284.
— 3. Fortſetzung. . . . . 290.
— 4. Fortſetzung. . . . . 296.
— 5. Fortſetzung. . . . . 307.
— 6. Von Milderung der Oligarchie. . . . 313.
— 7. Fortſetzung. . . . . 315.
— 8. Von den nöthigen Aemtern in der Oligarchie und Demokratie. . . . . . 322.

Siebentes Buch.

Dritte Abtheilung.

bſchnitt 1. Daß die beſte Lebensweiſe auf die Tugend gegründet ſeyn müſſe. . . Seite 1.
— 2. Worin die Glückſeligkeit beſtehe. . . . 9.
— 3. Daß Thätigkeit zur Glückſeligkeit gehöre. . 16.
— 4. Von der Volksmenge. . . . . . . 24.
— 5. Von dem Landesbezirk. . . . . . . 29.
— 6. Von der Lage an der See und der Seemacht. . . . . 33.
— 7. Wie der Character des Volks beſchaffen

ſeyn muß, um einen guten Staat zu bilden. . . . . Seite 37.
Abſchnitt 8. Von dem Unterſchied der Theile und der Glieder eines Staats. . . . . . 41.
— 9. Von dem bürgerlichen Eigenthum und deſſen Vertheilung. . . . . . . 45.
— 10. Fortſetzung. . . . . 51.
— 11. Worauf bey Anlegung einer Stadt geſehen werden muß. . . . . . . 60.
— 12. Von den öffentlichen Gebäuden. . . . 65.
— 13. Daß die Sitten und Angewöhnungen zum Guten ein Hauptgegenſtand einer guten Geſetzgebung ſeyn müſſen. . . . 68.
— 14. Daß über den Kriegsſitten die Friedensſitten nicht verſäumt werden ſollen. . . 75.
— 15. Fortſetzung, und Unterſuchung, wo der Anfang mit der Erziehung zu machen ſey. . . . . 88.
— 16. Von den Ehegeſetzen. . . . . . . 94.
— 17. Von der erſten Nahrung und Behandlung der Kinder. . . . . . . 101.

Achtes Buch.

Abſchnitt 1. Daß die Erziehung allen Bürgern gemein und öffentlich ſeyn ſoll. . . . . . 107.
— 2. Was man die Kinder lehren ſoll. . . . 109.
— 3. Fortſetzung. . . . . 111.
— 4. Von der Athletik und Gymnaſtik, und der Spartaniſchen Erziehung. . . . 116.
— 5. Von der Muſik. . . . . 121.
— 6. Fortſetzung. . . . . 141.
— 7. Fortſetzung. . . . . 152.

Regiſter

zu

der Politik des Ariſtoteles.

Die Römiſche Zahl bedeutet die Abtheilung, die Arabiſche die Seite; A. bedeutet die Anmerkungen.

A.

Abtreibung der Kinder. Wann ſie erlaubt iſt III. 99.

Abydus. Rebellion daſelbſt II. 180, 188. Finanz-Operation daſelbſt III. 263.

Achäer am Pontus waren wild, nicht tapfer III. 117.

Ackerbau-Nation kann die beſte Demokratie haben II. 295. Wie man eine Nation dazu gewöhnen könne II. 299. Iſt unentbehrlich im Staat III. 43, 44. Ackersleute ſollen keine Glieder des Staats ſeyn III. 47. Ackersleute ſollen Knechte und Sclaven ſeyn III. 59. Vorzüge des Ackerbaues III. 229.

Acosmiat, eine üble Einrichtung in Creta I. 191.

Acroamatiſche Schriften des Ariſtoteles I. 261, A.

Adamas. Warum er vom Cotys abfiel, II. 233.

Adel der Griechen ſoll überall gelten I. 36. Ob er Regierungsrechte gebe I. 302. Was er iſt II, 63.

Aegina treibt großen Seehandel II. 22. Rebellion daſelbſt II. 153.

Aegyptiſche Aerzte mußten nach Geſetzen heilen I. 328 u. A. Bürger-Claſſen III. 52. Die Aegyptier ſind das älteſte Volk III, 57.

Aemter. Ihre Beſetzung II. 105. Ob dabey mehr auf Geſchick als auf Tugend zu ſehen ſey II. 212. S. auch Staatsdiener.

Aeſymneten. Wer ſie waren I. 318 u. A.

Agamemnon. Seine Gewalt im Kriege I. 315.

Alcäus widerſteht dem Pittacus von Mitylene I, 320.

Aleuaden in Lariſſa II, 188.

Amadocus. Warum Seuthes ſich gegen ihn auflehnte II, 238.

Ambracien. Staatsverfaſſung daſelbſt II, 147. Rebellion II, 163.

Amphipolis. Rebellion daſelbſt II, 152, 182.

Amyntas. Warum Derdas ihn ſtürzte II, 230.

Anaxilus, Tyrann von Rhegium II, 277.

Andrier. Was ſie waren I, 174 u. A.

Androdamas über die Politik I. 215.

Antileon, Tyrann von Chalcis II, 277.

Antimenes von Rhodus. Finanz-Operation deſſelben III, 278, 279, 280.

Antimenides von Mitylene widerſteht dem Pittacus I, 320.

Antiſſäer. Rebellion II, 150. Ihre Finanz-Operation III, 255.

Aphytäer. Deren Ackergeſetze II, 300 u. A.

Apollodor von Lemnus hat über den Ackerbau geſchrieben I, 68.

Apollonien. Regierungsform II, 16. Rebellion II, 151.

Arcadier wohnen zerſtreut I. 89.

Archelaus. Was ihn ſtürzte II, 232.

Archias veranlaßt eine Rebellion in Theben II, 189.

Archon, Ueberreſt der Athenienſiſchen Oligarchie II, 128.

Archytas Raſſel III, 141.

Areopagus, eine ariſtokratiſche Einrichtung I. 204. Ob er von Solon eingeführt worden iſt I, 208 u. A. Deſſen Uebermacht II, 161.

Argiver. Von ihrer Staatsverfaſſung II, 142, 161.

Ariobarzanes. Warum er vom Mithridat geſtürzt wurde II, 239.

Ariſtogiton. Warum er die Piſiſtratiden geſtürzt hat II, 228.

Ariſtokratie giebt den Handwerkern keinen Theil an der Regierung I, 256. Ihr Character I, 263, 268. wird gegen die Monarchie vertheidigt I, 332. Wie ſie entſtanden iſt I, 333. Ihre Vorzüge vor der Monarchie I, 346. Was ariſtokratiſch iſt I, 352. Beſte Art derſelben II, 49. Geringere Art derſelben

II. 50. Urſachen der Rebellionen in derſelben II, 191. Fehlerhafte Miſchung dieſer Form und deren Folgen II, 194.

riſtoteles von Rhodus. Finanz-Operation deſſelben III, 260.

rretin. Deſſen Fortſetzung der Oeconomik III, 238.

rtabanus. Warum er den Xerxes umbrachte II, 236.

ſtyages. Warum ihn Cyrus ſtürzte II, 238.

then hat viel Schiffvolk II, 31. Staatsverfaſſung nach dem Peloponneſiſchen Krieg II, 143.

ufruhr. S. Rebellion.

usrufer ſind keine Staatsdiener II, 106.

usſetzung der Kinder. Wie ſie erlaubt iſt III, 98.

utophradates, Eubuls General I, 144.

B.

abylon wird von den Medern gedemüthigt I, 310.

arbar iſt ſo gut als Knecht I, 6, 113, 122. Ihr Adel gilt nur in ihrem Land I, 36.

auer. S. Ackerbau.

evölkerung. S. Menge.

runnen. S. Waſſer.

ürger. Titular-Bürger I, 219. Inſaſſen ſind keine I, 220. In wie fern Inſaſſen dafür zu achten ſind I, 220, 252. Wer im engſten Verſtand Bürger iſt I, 221 folg. Verſchiedene Rechte derſelben in verſchiedenen Staaten I, 223. Wer Bürger iſt I, 224, A. Ob bürgerliche Geburt zum Bürgerrecht erforderlich iſt I, 226. Wer Bürgerrecht in Athen hatte I, 226. Ob der ein Bürger iſt, der das Bürgerrecht mit Unrecht beſitzt I, 228. Ihr Unterſchied nach ihrer Lebensart II, 10. Was ſie, um einen guten Staat zu bilden, für einen Character haben müſſen III, 37. Sie ſollen gegen andere Nationen nicht ſtolz und trotzig ſeyn III, 39. Siehe auch Staatsbürger.

Bürgerſtaat. Was er iſt II, 57. Deſſen Vorzüge II, 59, 75. Wie er durch Miſchung der Oligarchie und Demokratie entſteht II, 64. wird oft vorzugsweiſe bloß Staat genannt II, 269. Was ihm gemäß, das iſt: was republikaniſch iſt I, 353.

Byzanz hat viele Fiſcher II, 31. Aufruhr daſelbſt II, 149. Finanz-Operation der Byzantier III, 252, 253.

C.

Calliſtratus. Deſſen Finanz-Operation in Macedonien III, 267.

Carthago. Beurtheilung der Conſtitution dieſes Staats I, 192. Colonien deſſelben I. 202 u. A., II, 311. war eine Ariſtokratie II, 51, 277. war eine Demokratie II, 278. Ihre Ringe begünſtigten den Kriegsgeiſt III, 13. Ihre Finanz-Operation III, 257.

Celten. Von ihrer Männerliebe I, 167. Ihre meiſten Geſetze deuten auf Krieg III, 13. Sie geben den Kindern kurze Kleider III, 102.

Chabrias. Deſſen Finanz-Operation III, 271, 279.

Chalcidier waren reich an Pferden, und wurden deßwegen oligarchiſch regiert II, 10. Rebellion bey ihnen II, 163. Tyranney bey ihnen II, 277.

Chares von Paros hat über den Ackerbau geſchrieben I, 68.

Chares. Deſſen Einfluß auf die Rebellion in Aegina II, 183 u. A.

Charicles, Demagoge in der Athenienſiſchen Oligarchie II, 179.

Charidemus. Finanz-Operation deſſelben III, 274.

Charondas. Von ſeiner Geſetzgebung I, 211.

Chius wird von den Athenienſern gedemüthigt I, 330. treibt großen Seehandel II, 32. Finanz-Operation daſelbſt III, 258.

Chonier. Ihre Wohnſitze III, 54. Sie hielten ihre Mahlzeiten öffentlich, eben daſ.

Choragen ſind keine Staatsdiener II, 106.

Chytrus. Deſſen Verhältniß gegen Clazomene II, 154 u. A.

Clazomene. Rebellion daſelbſt II, 154. Finanz-Operation III, 261.

Cleander, Tyrann zu Gela II, 277.

Cleomenes von Alexandrien Finanz-Operation III, 276, 277, 280.

Cleotimus, Urheber einer Rebellion in Amphipolis II, 182.

Cliſthenes von Athen nimmt Sclaven zu Bürgern auf I, 228 u. A. Deſſen Mittel, die Demokratie zu verſtärken II, 305.

Cliſthenes, Tyrann von Sicyon. Wie lange er regiert hat II, 268.

Cnidus. Rebellion daſelbſt II, 177.

Codrus. Wodurch er König wurde II, 224.

Colonien der Carthaginienſer I, 202 u. A. II, 311.

Colophon. Deſſen Regierungsform II, 18. Rebellion daſelbſt II, 154.

Comödien ſollen Kinder nicht ſehen III, 104.

Condalus. Finanz-Operation deſſelben III, 259.

Confiscationen. Wozu ſie verwendet werden ſollen II, 308.

Conſtitution. S. Staatsverfaſſung.

Contemplation. S. Lebensweiſe.

Corinth wird mit einer Rebellion bedroht II, 187.

Cos. Rebellion daſelbſt II, 166.

Coſmier. Ihre Gewalt in Creta I, 188.

Cotys, König von Thracien. Was ihn ſtürzte II, 233. Deſſen Finanz-Operation III, 272.

Cratäus. Warum er den Archelaus ſtürzte II, 232.

Creta. Staatsform I, 185. behauptet die Herrſchaft des Meers I, 187. Männerliebe I, 189. Periöcen I, 167, 187. Ihre Geſetze begünſtigen den Krieg III, 12. Claſſen der Einwohner III, 52. S. auch Acoſmiat und Coſmier.

Cumä. Geſetze dieſes Staats gegen den Todtſchlag I, 158. Rebellion daſelbſt II, 169.

Cypſelus wird Tyrann von Corinth durch Demagogen-Künſte II, 223. Warum er und ſeine Nachkommen ſo viele Denkmäler errichtet haben II, 255. Wie lange ſeine und ſeiner Nachkommen Tyranney beſtand II, 269. Seine Finanz-Operation III, 251.

Cyrene. Wie dieſer Staat verbeſſert wurde II, 306 u. A.

Cyrus. Wodurch er König wurde II, 225. Warum er den Aſtyages ſtürzte II, 238.

Cyzicum. Finanz-Operation daſelbſt III, 258.

D.

Decamnichus, Anführer der Revolte gegen den Archelaus II, 236.

Delphi. Rebellion daſelbſt II, 158.

Demagoge. Was die Löwen den Haſen-Demagogen antworten I, 308. Ihre Schuld an den Rebellionen II, 166, 172. in der Oligarchie II, 179, 181. Parallele zwiſchen ihnen und den Hofſchmeichlern II, 257.

Demokratie. Ihr Character I, 263 u. A., 270. Wie ſie entſtehen konnte I, 269. Vertheidigung derſelben I, 289, 330. Ob die Zahl der Regenten in Beſtimmung ihres Characters in Anſchlag zu bringen ſey I, 271. Mehrere Arten derſelben II, 4, 31. Verſchiedene Erklärungen dieſer Form werden unterſucht II, 15, 18. Ihr Unterſchied von der Oligarchie II, 29. Die Arten derſelben werden angegeben II, 33. Urſachen der verſchiedenen Modificationen derſelben II, 40. Wie ihre Grundſätze untergraben werden II, 87. Was ſie bey den Alten war II, 93. Mittel, ſie zu erhalten II, 202, 296. Warum ſie der Tyranney, ob ſie ihr gleich ähnlich ſieht, entgegen iſt II, 241. Was dieſer Form eigen iſt II, 383. Wie die Gleichheit, nach welcher ſie ſtrebt, am unſchädlichſten zu machen iſt II, 289.

Derdas. Warum er den Amynt ſtürzte II, 230.

Deſpotismus. S. Herren-Regierung.

Diagoras erregt eine Rebellion in Eretrien II, 188.

Dichter. Ihr Verhältniß gegen die Muſik III, 148 u. A.

Didalus, des Perſers, Finanz-Operation III, 269.

Diocles, ein Freund des Philolaus, des Geſetzgebers in Theben I, 210.

Dion. Warum er den Dionyſius verachtete und ſtürzte II, 237. Was er bey dieſer Unternehmung ſagte II, 240. Sein Sturz II, 242.

Dionyſius von Syracus. Deſſen Leibwache I, 338. kommt durch Demagogen-Künſte zu ſeiner Tyranney I, 173, 224. Seine Reichthümer II, 255. Seine Finanz-Operationen III, 263, 274, 282.

Diophant, Archon in Athen. Seine Vorſchläge in Rückſicht auf die Handwerker I, 146.

Dithyramben ſchicken ſich bloß zur Phrygiſchen Weiſe III, 158.

Doriſche Weiſe. Ihre Wirkung III, 138. iſt zur Erziehung nützlich III, 156.

Draco, Geſetzgeber in Athen I, 213.

E.

Ecphantus. Ihm zu Ehren ſtellt Thraſippus ein Gemählde auf III, 145.

Ehe. Folge einer phyſiſchen Einrichtung und Zweck der Natur I, 5. III, 230. Erſter Beſtandtheil der Haushaltung ſind Eheleute I, 15. Wer ſie ſchließen ſoll III, 94. In welchem Alter III, 95. In welcher Jahreszeit III, 97. Wie lange Eheleute einander beywohnen dürfen III, 100.

Ehebruch muß verboten werden III, 101.

Einheit des Staats. Was Plato darüber ſagt I, 87.

Elis. Revolte daſelbſt II, 185.

Ephesus. Finanz-Operation daſelbſt III, 263.

Ephoren. Ihre Gerichtsbarkeit I, 224. Nachtheil ihrer Einrichtung I, 173 u. A. Ihre Wahl I, 175 u. A. Wer ſie eingeführt hat II, 251.

Epidamnus. Könige daſelbſt I, 339. Seine Handwerker I, 146. Aenderung ſeiner Staatsverfaſſung II, 127, 160.

Erbkönige. S. Könige.

Eretria war reich an Pferden und wurde oligarchiſch regiert. II, 10. Rebellion daſelbſt II, 188.

Erwerbkunſt iſt eine eigne Kunſt I, 42. Ihr Verhältniß gegen die Finanz-Kunſt I, 57. In wie fern ſie zu der Haushaltungskunſt gehört I, 62. In wie fern ſie kaufmänniſch iſt I, 63. Anwendung dieſer Kunſt I, 65. des Geldes; ſ. Finanzier-Kunſt.

Erythrä. Revolte daſelbſt II, 177.

Erziehung. des Regenten I, 241. Ein wichtiges Mittel, die Staaten zu erhalten II, 218. der meiſten Völker deutet auf Krieg III, 12, 81. Ihr Zweck III, 81. Wo man mit ihr anſangen müſſe III. 92. Sie muß allgemein unter allen Bürgern ſeyn III. 107. Was man Kinder lehren ſoll III. 109. In wie fern die Kinder der Freyen Künſte und Handarbeiten lernen dürfen III. 110. Fehler der ältern Griechiſchen III. 145.

Ethik des Ariſtoteles gehört zu ſeinen exoteriſchen Schriften I. 261, A.

Evagoras, König von Cypern. Was ihn ſtürzte II. 230.

Eudſus. Deſſen Finanz-Operation III. 275.

Eubulus Klugheit in Berechnung der Kriegskoſten I. 144.

Eunomia, ein Gedicht des Tyrtäus, ſtillt einen Aufruhr in Sparta II. 193.

Euripides. Deſſen Rachgierde gegen Decamnichus II. 236 u. A.

Eurytion, Urheber einer Revolte in Heraclea II. 189.

Exoteriſche Schriften des Ariſtoteles I. 261, A.

F.

Feldherren ſind keine Staatsdiener II. 106.

Feſtungen. Ob ſie anzurathen ſind III. 63.

Finanzier-Kunſt ſoll nach Einigen der wichtigſte Theil der Haushaltungskunſt ſeyn, I. 15, 16. Ob ſie eben das iſt, was die Haushaltungskunſt iſt I. 44, 51. Was ſie iſt I. 55. Ihr Zweck I. 56. wird leicht mit der Erwerbkunſt verwechſelt I. 57. Sie iſt eine unnatürliche Erwerbkunſt I. 59, 64. In wie fern ſie Theil der Haushaltungskunſt iſt I. 62. Sie gehört zum Theil zur Kaufmannſchaft I. 63.

Form. S. Staatsform.

Friede iſt der Zweck des Kriegs III, 87. In ihm iſt Tugend nöthiger als in dem Krieg III, 89.

G.

Gebäude, öffentliche. Deren Anlegung III. 65. S. Haus.

Gela wird eine Tyranney unter Cleander II. 277.

Geld. Deſſen Urſprung I. 54. Was es in ſich ſey I. 55. Deſſen Mißbrauch I. 57 u. A., 63.

Gelon. Wie er Tyrann zu Syracus wurde II. 241. Ob er einen Sohn hatte II, 242, A. Wie lange er regierte II. 270.

Gemeinſchaft. Deren Natur und Grenze in der Politik I, 86. der Weiber I, 87. der Güter I, 104. III, 57.

General. S. Feldherr.

Geomoren. Wer ſie waren II, 140, A.

Gerechtigkeit iſt die Seele der Staatsgeſellſchaft I, 14.

Gericht. Wie in demſelben zu ſtimmen wäre I, 150, 153. Verſchiedene Gattungen der Gerichte II, 118. Wahl dazu II, 120. Es iſt dem Staat unentbehrlich III, 44.

Geſandte ſind keine Staatsdiener II, 106.

Geſelligkeit iſt dem Menſchen natürlich I, 11.

Geſellſchaft. Ihr Urſprung und Zweck I, 4. Hausgeſellſchaft I, 7. Geſellſchaftsgeſetze I, 225, A. Bürgerliche; ſ. Staatsgeſellſchaft.

Geſetz. Nachtheil ihrer Aenderung I, 160. Deren Kraft I, 278 u. A. Ob ſie Einzelne begünſtigen ſollen I, 306, A. Ob und in wie fern es möglich iſt, daß ſie allein regieren I, 328. Sie können Alles nur im Allgemeinen beſtimmen I, 328, 341. Sie können ſich nicht in allen Staatsverfaſſungen gleich ſehen II, 5.

Geſundheit. Auf ſie muß bey Anlegung einer Stadt geſehen werden III, 60.

Gleichheit im arithmetiſchen und geometriſchen Verhältniß I, 276, 297. Wie ſie in der Politik zu verſtehen iſt I, 340, A. der Güter I, 134. III, 57.

Glückſeligkeit des Staats und des Privat-Bürgers iſt die nämliche III, 10. Sie beſteht im Thun III, 13.

Gott bedarf nichts von außen III, 6. wirkt nicht außer ſich, ſondern iſt bloß contemplativ III, 21 u. A. Lächerliche Götter III, 104.

Gottesdienſt iſt dem Staat unentbehrlich III, 44.

Grammatik. In wie fern die Kinder ſie lernen ſollen III, 111, 113, 115.

Griechen. Vorzug ihres Characters vor andern Nationen II, 38. Alle ſind nicht von gleichem Character III, 39.

Gymnaſien der Alten und der Jungen III, 66.

Gymnaſtik. Wie Kinder ſie treiben ſollen III, 111, 113, 115, 120.

H.

Handel durch Tauſch I, 52. Geldhandel I, 54, 63 u. A. Gattungen deſſelben I, 66. Monopol I, 69. Wucher I, 63, 67. Kaufleute ſollen keine Glieder eines guten Staats ſeyn III, 46. iſt der Tugend entgegen, eben daſ.

Handwerker. Eine Art des Handels I, 67. Ihr Unterſchied von den Knechten I, 87. Ob ſie regierungs- oder tugendfähig ſind I, 242, 252. III, 46. haben in Ariſtokratien keinen Antheil am Regiment I, 256. Wann ſie in Theben Antheil an der Regierung haben durften I, 257. Ihre Demokratie iſt die ſchlechteſte II, 302. ſind im Staat unentbehrlich III, 43. ſind nicht Glieder, ſondern nur Theile des Staats III, 46.

Hanno. Deſſen aufrühriſche Abſichten in Carthago II, 194.

Harmodius. Warum er die Piſiſtratiden ſtürzte II, 228.

Harmonie. Deren Verwandtſchaft mit dem Rhythmus III, 140.

Haſen wollen den Demagogen ſpielen I, 308.

Haß wirkt anders als Zorn II, 243.

Haus. Beſte Lage deſſelben III, 237.

Haushaltungskunſt. Ihr Unterſchied von der Politik I, 2. III, 227. Ihr Gegenſtand I, 15. Zu ihr gehört die Erwerbkunſt I, 15. Ihr Unterſchied von der Finanz-Kunſt I, 44, 56. Unterſchied der Hausregierung und der Staatsregierung I, 264, A., 265. Sie iſt älter als die Politik III, 228. Verſchiedenheit derſelben in der Vermögensverwaltung III, 235. Verſchiedene Arten derſelben III, 248. S. auch Oeconomik.

Haus-Regiment. S. Haushaltungskunſt.

Hebdome. Die Schlacht ἐν τῇ ἑβδόμῃ, was das heiße, II, 142, A.

Heliaſten in Athen. Was ſie waren II, 127, A. Sie waren Reſte der alten Athenienſiſchen Staatsform I, 127.

Henochier am Pontus waren wild, nicht tapfer III, 118.

Heraclea. Staatsveränderung daſelbſt II, 167, 189. Revolte daſelbſt II, 176, 177, 181. Finanz-Operation III, 256.

Heraclides. Warum er den Cotys ſtürzte II, 233.
Heräa. Staatsveränderung daſelbſt II, 145.
Hercules war zu groß für die Argonauten I, 309.
Herrſchaft. Ob es eine Wiſſenſchaft gebe, wie der Hausherr ſie treiben ſoll I, 16. iſt von der Staatsregierung verſchieden I, 2, 40. In ihr äußert ſich die Tugend anders als bey dem, der gehorcht I, 78. Herrenregierung I, 245. Die Staatsgrundſätze der meiſten Völker zielen auf ſie III, 12. Warum die despotiſche ungerecht iſt III, 18. S. auch Knechtſchaft.
Heſtiäa. Rebellion daſelbſt II, 158.
Hiero in Syracus. Wie lange er regierte II, 270.
Hipparinus Revolte in Syracus zu Gunſten des Dionyſius II, 182.
Hippias. Deſſen Finanz-Operation III, 253.
Hippodamus. Deſſen Politik und Character I, 147. Seine Bauart III, 62.
Hirten-Nation iſt zur Demokratie geſchickt II, 302.

J.

Jaſon von Pherä kann im Privat-Stand nicht leben I, 243.
Iberier. Wie ſie zum Krieg ermuntert wurden III, 13.
Iloten. Ihre Schädlichkeit I, 163, 165, A.
Indier. Ihre Könige ſind körperlich-anſehnlicher III, 76.
Inſtrumental-Muſik ſollen die Kinder nicht lernen III, 144.
Joniſche Tyrannen. Wodurch ſie zu ihrer Tyranney gekommen ſind II, 222.
Iphiaden, eine Zunft in Abydus II, 188.
Iphicrates. Deſſen Finanz-Operation III, 272.
Iſtrus. Revolte daſelbſt II, 176, 177.
Italus, König der Oenotrier, giebt dem Volk ſeinen Nahmen III, 53. führt die öffentlichen Mahlzeiten ein III, 54.

K.

Kinder. Ihre Zeugung III, 94 u. f. Ihre Nahrung III, 101. Ihre Spiele III, 103. ſollen mit Knechten keinen Umgang haben, eben daſ. ſollen keine Darſtellung von etwas Häßlichem ſehen III, 104. Siehe auch Erziehung.

Kinedas. Deſſen aufrühriſche Abſichten in Sparta II, 193.

Klugheit iſt bloß eine Regenten-Tugend I, 248 u. A.

Knecht. Siehe Knechtſchaft.

Knechtſchaft von Natur I, 5, 26, 28 u. A. Verhältniß des Knechts zu dem Herrn I, 16. Deſſen Unterſchied vom Handwerker I, 81. der Kriegsgefangenen I, 32. Ob ſie Tugend verſtatte I, 76. Wie die Knechte zu behandeln ſind I, 165. Haushaltungsregeln in Anſehung der Knechte III, 233. S. auch Herrſchaft.

König bloß zum Krieg, iſt kein ächter I, 315, 326, 339. Wahlkönige I, 316. Erbkönige I, 316, 336. mit höchſter Gewalt bey den Barbaren I, 316. Unterſchied vom Tyrannen I, 317. muß ausübende Gewalt haben I, 337. Schranken ſeiner Gewalt I, 338 u. A. der alten Griechen I, 318, 322. in den Heldenzeiten I, 321, 322. in neuern Zeiten I, 323, A. mit Herrenrecht I, 324 u. A. unbeſchränkt, ob ein ſolcher der Natur gemäß iſt I, 340. Wann jemand Recht zu einem unbeſchränkten Königsthum habe I, 354. Ein eigentliches Königethum giebts nicht mehr II, 244. Siehe auch Monarchie.

Krieg iſt ein Erwerbmittel I, 42, 49. Die meiſten Völker deuten in ihren Geſetzen darauf hin III, 12. ſoll nicht Zweck ſeyn, ſondern Mittel zum Frieden III, 15. Bey Anlegung einer Stadt iſt Rückſicht auf ihn zu nehmen III, 6.

L.

Lacedämon. Ihre Staatsverfaſſung I, 128. Prüfung dieſer Verfaſſung I, 162. Niemand darf da Güter legiren I, 170. Wie viel Truppen ſie halten konnte I, 171. Ihre Bürger-Annahme I, 172. Ihre öffentlichen Mahle I, 180. Rechte ihrer Könige I, 180, 315, 322. Ihr Staatsvermögen I, 184. Ihr Senat I, 178. Wie er gewählt wurde I, 179. Ihre Nauarchen I, 181, A. Sie kannten nur Eine Tugend I, 182. Vergleichung ihrer Könige mit den Carthaginienſiſchen Suffeten I, 195 u. A. Ihre Form iſt demokratiſch-ariſtokratiſch II, 51, 68. Revolte im Meſſeniſchen Krieg II, 193. Das meiſte Vermögen lag in wenigen Händen II, 198. Warum ſie die Tyranney bey andern Völkern geſtürzt haben II, 241. Ihr Königsthum, woher es entſtanden II, 225. Ihre Geſetze begünſtigten den Krieg III, 12. Die Grundſätze ihrer Moral und ihrer Erziehung werden getadelt III, 81, 90, 117. von ihrer Muſik III, 123, 145. Ihr Mittel, den Samiern Proviant zu ſchaffen III, 257. S. auch Lyſander, Pauſanias, Parthenier, Kinedas, Tyrtäus.

Lampſacus. Finanz-Operation daſelbſt III, 255.

Landesbezirk. S. Staat.

Lariſſa. Revolte daſelbſt II, 179, 187.

Lebensweiſe. Welche die beſte iſt III, 8. Ob die ſpeculative oder die thätige vorzuziehen iſt III, 11, 16. Die thätige iſt rühmlich III, 17. Die thätige muß nicht nothwendig außer ſich wirken III, 20.

Leibeigenſchaft. S. Knechtſchaft.

Leontium wurde tyranniſch regiert unter Panätius II, 277.

Lesbus wurde von Athen gedemüthigt I, 310.

Leucade erlaubte den Güterverkauf zum Nachtheil ſeiner Staatsverfaſſung I, 139.

Leyer. Sie ſpielen, ſollen die Kinder nicht lernen III, 144.

Locrier durften keine Güter verkaufen I, 138.

Lycurg. Die Weiber widerſetzen ſich ihm I, 169 u. A. nahm ſeine Geſetze aus Creta I, 186.

Lydiſche Weiſe. Ihre Wirkung III, 318. In wie fern ſie zu der Erziehung tauge III, 161.

Lygdamis. Deſſen Revolte in Naxus II, 174 u. A. Deſſen Finanz-Operation III, 252.

Lyſander. Deſſen Abſicht auf die Lacedämoniſche Staatsverfaſſung II, 126, 192.

M.

Macchiavell über die Tyrannen-Künſte II, 226, A. Deſſen Parallele mit Ariſtoteles II, 236, A. Wann er den Principe geſchrieben hat II, 265, A.

Macedonien. Woher deſſen Könige entſtanden ſind II, 225. Wie die Macedonier zum Krieg ermuntert wurden III, 13.

Magneter am Mäander waren reich an Pferden und wurden deßwegen oligarchiſch regiert II, 10.

Mahlerey. Ihre ſittliche Wirkung iſt ſchwächer als die der Muſik III, 133.

Mahlzeiten. S. Phiditien.

Mann. Deſſen Verhältniß gegen die Frau I, 26, 264, A. III, 241.

Männerliebe. Was Plato dagegen that I, 100. der Celten I, 167. der Cretenſer I, 189.

Markt der Freygebornen III, 65. Der gemeine III, 66.

Maſſilien. Revolte daſelbſt II, 176 u. A.

Mauſolu's. Deſſen Finanz-Operation III, 258.

Megacles. Deſſen Gewaltthätigkeit in Mitylene II, 235.

Megara, Revolte daſelbſt II, 137, 168.

Memnons Finanz-Operation III, 273.

Menda. Finanz-Operation daſelbſt III, 267.

Menge den Köpfen nach, ob ſie Regierungsrechte giebt I, 284, 303. Volksmenge hat Grenzen, und welche III, 24.

Mentors Finanz-Operation III, 273.

Minos. Seine Macht und ſein Tod I, 187. theilt die Cretenſer in Claſſen III, 52.

Mithridat. Deſſen Unternehmung gegen den Ariobarzanes II, 239.

Mittelmäßigkeit. Kennzeichen der beſten Staatsverfaſſung II, 76.

Mitylene. Revolte daſelbſt II, 158. Megacles Gewaltthätigkeit II, 235.

Moloſſer. Ihre Könige, woher ſie entſtanden ſind II, 225.

Monarchie. Ihr Character I, 262 u. A., 268. Ob ſie eine gute Form iſt I, 314. Ihre Gattungen I, 314. Wie ſie bey den Alten entſtanden iſt I, 333. Eine Abart von ihr iſt die Tyranney I, 262, A. Was monarchiſch iſt I, 352. Was ſie ſtürzt II, 220. In welcher Abſicht ſie errichtet wurde II, 221. Sie ruht auf eben den Grundſätzen, auf welchen die Ariſtokratie ruht II, 229. Ihr Zweck II, 225. Mittel, ſie zu erhalten II, 246.

Monopol. S. Handel.

Muſik. Zu wie fern Kinder ſie lernen ſollen III, 112. iſt Unterhaltung in der Muße III, 113. Ihre Wirkung III, 121. Sie iſt kein bloßes Spiel III, 122. Ob die Kinder ſie ſelbſt treiben ſollen III, 123, 141. Sie iſt theils letzter, theils Mittelzweck III, 125. Ob ſie Nachahmung der Natur iſt III, 129 u. A. Wie ſie handwerksmäßig getrieben wird III, 142. Inſtrumental-Muſik III, 144. Sie wird von den Artiſten ſelbſt verdorben III, 148. Ihr Verhältniß zu den Dichtern III, 148 u. A. Ihr Einfluß auf die Erziehung III, 152. Ihre Eintheilung nach ihren Zwecken III, 153.

Myrons Tyranney in Sicyon II, 269, A., 276.

N.

Nahrungsmittel. Verſchiedenheit derſelben und deren Einfluß auf die Lebensart I, 46.

Nationen. Welche Könige dulden mögen I, 317 u. A. Character derſelben III, 37.

Natur eines Dinges. Was ſie iſt I, 9.

Nauarchen der Spartaner I, 181 u. A.

Naxus. Revolte daſelbſt II, 174 u. A.

Nomophylacten. Was ſie waren I, 341. Parlamente in Frankreich hätten es ſeyn ſollen, eben daſ., A.

Notium. Deſſen Verhältniß gegen Colophon II, 155 u. A.

O.

Oeconomik. Ob ſie von dem Ariſtoteles ſey III, 216. Ob ſie zu der Politik oder der Ethik gehöre III, 215. Unterſchied der Staats- und der Privat-Oeconomie III, 218. Ob ſie von der Regierungskunſt zu trennen ſey III, 223. S. auch Haushaltungskunſt.

Oenotrier. Ihre Wanderungen und ihre Fixirung in Italien III, 54. Die Chonier gehören zu dieſem Stamm, eben daſ.

Oligarchie giebt den Handwerkern keinen Antheil an der Regierung I, 256. Ihr Character I, 263, A. Wie ſie entſtand I, 334. Ob die Zahl der Regenten bey Beſtimmung ihres Characters in Anſchlag zu bringen ſey I. 272. Es giebt mehrere Gattungen derſelben II. 4. Verſchiedene Erklärungen derſelben II. 15, 19, A. Ihr Unterſchied von der Demokratie II. 29. Ihre Gattungen werden aufgezählt II, 38. Urſachen ihrer Modification II, 46. Wie ihre Grundſätze untergraben werden II, 87. Urſachen der Revolten in derſelben II, 174. Mittel, dieſe Form zu erhalten II, 202. Sie iſt am wenigſten dauerhaft II, 268. Wie ſie zu miſchen iſt II, 313. In ihr ſchwören die Regenten, daß ſie das Volk drücken wollen II, 218.

Olympus, ein Muſiker III, 128.

Onomacrit, ein Geſezgeber I, 209.

Ophelas von Olynth. Seine Finanz-Operation III, 279.

Opiker hießen vordem Auſonier III, 54. Ihre Wohnſitze, eben daſ. hielten ihre Mahlzeiten öffentlich III, 54.

Opunte. Könige daſelbſt I, 339.

Oreus. Staatsverfaſſung daſelbſt II, 145.

Orthagoriden. Wie lange ihre Tyranney gedauert hat II, 268.

Oſtracismus I, 308, 311, A.

Oxilus. Deſſen Geſetz II, 300.

P.

Pädotribik. Ihr Gebrauch in der Erziehung III, 116.

Panätius wird durch Demagogie Tyrann von Leontium II, 223, 277.

Paron. S. Python.

Parthenier. Ihre aufrühriſchen Abſichten auf Sparta II, 192.

Patriotismus. Verſchiedene Arten deſſelben III, 224.

Pauſanias. Deſſen Abſichten auf die Lacedämoniſche Staatsverfaſſung II, 126, 194.

Pauſanias der Macedonier. Warum er den Philipp ermordet hat II, 229.

Pauſon. Von ſeinen Gemählden III, 136.

Peneſten. Wer ſie waren I, 163 u. A.

Pentaliden. Ihre Gewaltthätigkeit in Mitylene II, 235.

Pentarchen in Carthago I, 197.

Penthilus. Warum er ermordet wurde II, 255.

Periander, Tyrann von Ambracien II, 163. Was ihn ſtürzte II, 229.
Perianders Rath I. 309, II. 227, 251. Wie lange er regiert hat II, 269.
Periöcen der Cretenſer verhalten ſich ruhig; warum I, 164.
Perſer. Ihre meiſten Geſetze deuten auf Krieg III, 13.
Pfeife ſollen die Jünglinge nicht blaſen lernen III, 144.
Phalaris, Tyrann von Agrigent II, 223.
Phaleas. Seine politiſchen Vorſchläge werden unterſucht I, 134.
Phiditien I, 187. Dieſe ſollen ſchon in Italien vorlängſt gebräuchlich geweſen ſeyn III, 53. Dieſe Einrichtung iſt löblich III, 57.
Phidon, Tyrann in Argos II, 222.
Philipp von Macedonien. Was ihn ſtürzte II, 229.
Philolaus, ein Geſetzgeber, I, 210. Sein thetiſches Geſetz I, 211, 212.
Philoxenus verſucht umſonſt, die Dithyramben anders als auf die Phrygiſche Weiſe zu ſetzen III, 158.
Philoxenus, des Macedoniers, Finanz-Operation III, 275.
Phocäa. Revolte daſelbſt II, 159.
Phoxus, Tyrann in Chalcis II, 163.
Phreattys, ein Gericht in Athen II, 119, A.
Phrygiſche Weiſe. Ihre Wirkung III, 138, 156. Ob Plato ſie empfehle III, 156 u. A.
Phrynichus, ein Demagoge in der Athenienſiſchen Oligarchie II, 179.
Piräus. In wie fern deſſen Einwohner demokratiſcher waren als die übrigen Athenienſer II, 155, 156 u. A.
Piſiſtratus. Seine Leibwache I, 337. wird Tyrann durch Demagogie II, 223. In welcher Abſicht er den Olympiſchen Tempel errichtet hat II, 255. ſtellt ſich vor dem Areopagus II, 269. Fall ſeiner Söhne II, 228. Wie lange die Tyranney ſeiner Familie dauerte II, 271.
Pittacus, Anführer der Mitylenäer I, 320. Geſetzgeber I, 213.
Plato hält die Politik und Haushaltungskunſt für einerley I, 2, 41. will nicht, daß man Griechiſche Kriegsgefangene zu Knech-

ten mache I. 35, A. ſah die Tugend zu allgemein an I. 79. Seine Republik und Geſetzgebung werden beurtheilt I. 87 u. f. Seine Senator-Wahl I. 130 u. A. wird wegen ſeiner Angabe der Staatsglieder getadelt II. 26 u. A. Seine Meinung von den muſikaliſchen Weiſen wird getadelt III. 156, 159.

Politik. Was ſie iſt I. 40. Ihr Unterſchied von der Haushaltungskunſt I. 2, III. 227. des Ariſtoteles gehört zu den exoteriſchen Verträgen I, 261 u. A. Warum Ariſtoteles eine ſchrieb I, 85. Sie muß nicht bloß das höchſte Ideal, ſondern auch Mittelgrade lehren II, 1.

Polycrates von Samos. In welcher Abſicht er ſo viel gebauet hat II, 255.

Polygnotus. Von ſeinen Gemählden III, 136.

Potagogiden. Wer ſie waren II, 253 u. A.

Potidäa. Finanz-Operation daſelbſt III, 274.

Prieſter ſind keine Staatsdiener II, 106. Sie ſind dem Staat unentbehrlich III, 44. Man ſoll die alten Ausgelebten dazu wählen III, 51.

Privilegien. Ob Geſetze Einzelne begünſtigen dürfen I. 306, A.

Πρόβουλοι. Verſchiedene Bedeutung dieſes Worts bey Ariſtoteles II, 109, A.

Pſammetichus in Corinth. Wie lange er regiert hat II, 270.

Pyramiden. Warum ſie gebauet wurden II, 255.

Pythocles Finanz-Operation III, 279.

Python. Warum er den Cotys ſtürzte II, 233.

R.

Raſſel der Kinder. Ihr Erfinder und Zweck III, 141.

Rauſch. Ob Plato mit Recht die Wirkung ſchlaffer Tonarten mit ihm vergleicht III, 159 u. A.

Rebellion. Ihre Haupturſache II, 122. Ihr Anfang und ihre Veranlaſſung II, 133. Mittel dagegen in der Demokratie II, 173. in Apollonien II, 151. in Aegina II, 153. in Ambracien II, 163. in Antiſſa II, 150. in Amphipolis II, 152, 182. in Abydus II, 180, 188. in Byzanz II, 149. in Cumä II, 169. in Chalcidien II, 163. in Colophon II, 154. in Clazomene II,

154. in Cos II, 166. in Cnidus II, 177. in Delphi II, 158. in Erythrä II, 177. in Elis II, 185. in Eretria II, 138. in Heräa II, 145. in Heraclea II, 176, 177, 181. in Heſtiäa II, 158. in Iſtrus II, 176, 177. in Lariſſa II, 179, 187. der Lacedämonier II, 193. in Megara II, 137, 168, 173. in Mitylene II, 158. in Maſſilien II, 176. in Naxus II, 174. in Phocäa II, 159. in Rhodus II, 136, 166. in Syracus II, 152, 157, 162, 182, 240. in Sybaris II, 147. in Theben II, 137, 189. in Tarent II, 141. in Thurium II, 148. in Zancle II, 151.

Regierung. Ihre Hauptheile II, 95. Ihr erſter Theil iſt die Leitung des Staats II, 96. Was zu dieſer Leitung gehört, eben daſ. Sie iſt verſchieden nach der Verſchiedenheit der Staatsformen, eben daſ. Sie ſoll unter den Staatsgliedern abwechſeln III, 75.

Regierungsform. S. Staatsform.

Regierungsrechte. Wer auf ſie anſprechen kann I, 271. Ob Reichthum ſie gebe I, 278, 286, 302. Ob die Menge der Köpfe ſie gebe I, 284, 303. Ob der Adel ſie gebe I, 302. Ob die Tugend ſie gebe I, 303. Ob überhaupt jemand auf ſie als Recht von der Natur anſprechen könne I, 304. Nur der Beſte hat ſolche Rechte von Natur I, 307.

Reichthum. Ob er Grenze habe I, 50. an Geld, iſt leer in ſich I, 55. Ob er Regierungsrechte gebe I, 273, 286, 302. Wenigſtens hinlänglicher, iſt dem Staat unentbehrlich III, 44.

Religion. Ihr Schein iſt dem Tyrannen nützlich II, 263 u. A.

Republik. S. Bürgerſtaat.

Republikaniſch. S. Bürgerſtaat.

Revolution. S. Rebellion.

Rhegium, eine Tyranney unter Anaxilaus II, 277.

Rhodus. Rebellion daſelbſt II, 136, 166. Der Staat war ehemahls demokratiſch II, 140.

Rhythmus. Deſſen Verwandtſchaft mit der Harmonie III, 140.

S.

Samos wird von Athen gedemüthigt I, 310.

Samus in Lariſſa II, 188.

Satyr-Stücke ſollen die Kinder nicht ſehen III, 104.

Schiffsvolk muß keine bürgerlichen Rechte haben, ſondern unter den Bürgern ſtehen III, 33.

Schwangere ſollen den Körper bewegen, die Seele ruhen laſſen III, 98.

Scolien I, 320 u. A.

Scythen. Ihre meiſten Geſetze deuten auf Krieg III, 13.

Seele iſt das Wichtigſte in dem Menſchen III, 4. Ihre Eintheilung III, 78, 93.

Seemacht. Ihre Vorzüge und Nachtheile III, 33.

Seeräuberey, ein Nahrungsmittel I, 47, 48.

Selybrianer. Ihre Finanz-Operation III, 262.

Senator-Wahl des Plato I, 130 u. A.

Seſoſtris theilte Aegypten in Claſſen III, 52. lebte vor Minos III, 56.

Seuthes, König in Thracien. Warum er vom Amadocus abfiel II, 238.

Sitten ſind beſſer als Geſetze I, 244 u. A.

Smerdes. Warum er den Peuthilus ermordet II, 225.

Soldaten ſind nöthige Theile des Staats II, 27. III, 44. Wie ihnen am unſchädlichſten Theil am Regiment zu geben iſt III, 49.

Solon. Wie er über den Reichthum dachte I, 50. Seine Geſetzgebung I, 203. hat Athen demokratiſch gemacht I, 206.

Souverain. Was das heißt I, 268.

Speculatives Leben. S. Lebensweiſe.

Spiel wird als Mittelzweck gebilligt III, 126.

Staat. Deſſen Urſprung I, 4. Begriff dieſes Worts I, 8, 224. Sein Zweck I, 1, 9, 260, 299. III, 42. iſt der Natur gemäß I, 9. ob er, nach veränderter Form, als moraliſche Perſon, der nämliche bleibe I, 230, 233. Deſſen Identität I, 231, 233. Ob der Begriff deſſelben von dem Ort abhänge I, 231 u. A. Ob er durch die Mauern beſtimmt werde I, 232. Ob die Identität der Generation ſeiner Bürger ihn beſtimme I, 232. Was ihn bindet I, 278 u. f. Aus welchen Gliedern er beſtehe II, 25. Der tugendhafteſte iſt der glücklichſte III, 6,

41. Deſſen Extenſion und Intenſion III, 20, A. Seine Volksmenge hat Grenzen III, 24. Sein Landesbezirk hat Grenzen III, 30. Vortheile und Nachtheile eines Seeſtaats III, 33. Wie die Bürger eines guten Staats von Character ſeyn müſſen III, 37. Unterſchied zwiſchen Theilen und Gliedern des Staats III, 41. Was der Staat nothwendig für Theile und Glieder haben müſſe III, 43.

Staatsämter. Welche dafür zu achten ſind II, 105 u. f. Ihre Zahl und Beſtimmung ſind im Allgemeinen nicht anzugeben II, 107. Ob der nämliche Mann mehrere auf ſich haben ſoll II, 107. III, 48. Sie ſind nach der Form des Staats zu reguliren II, 108. Deren Beſtellungsart II, 111. Welche Aemter keine Staatsämter ſind II, 106. Wie ſie ſich zu den Formen ſchicken II, 322 u. f. Die Staatsbeamten müſſen zuſammen ſpeiſen an dem Ort, wo ſie ihre Aemter zu verſehen haben III, 67. Staatsämter auf dem Land III, 67. S. auch Aemterbeſetzung.

Staatsdiener. S. Staatsämter.

Staatsform. Ihre Veränderung, ob ſie Einfluß auf die Verbindlichkeit des Staats in der vorigen Form habe I, 230, 233 u. A. Deren Identität beſtimmt die Identität des Staats I, 233. Was die Staatsform iſt I, 259. II, 5, 11. Nach ihr müſſen ſich die Geſetze richten I, 295. Character der guten I, 267. Warum es mehrere giebt I, 269. II, 9. III, 42. Sie ſollen nicht leichtſinnig geändert werden I, 157. Ihr Verhältniß zu einander II, 7, 12. Welche gewiſſen Völkern am gemäſſeſten ſind II, 82. Ihre lange Dauer iſt kein Beweis ihrer Güte II, 203. Miſchung derſelben II, 282.

Staatsgüter ſind nur für die eigentlichen Glieder des Staats III, 49. Ihre Vertheilung III, 58.

Staatsveränderung. S. Rebellion.

Staatsvermögen. S. Staatsgüter.

Stabelius Finanz-Operation III, 280.

Stadt. Was bey ihrer Anlage zu beobachten iſt III, 60. Ihre Lage gegen die Himmelsgegend wird angegeben III, 60.

Stand. Was er iſt II, 20.

Stimmrecht in der Gemeinde. Ob es ein Regierungsamt iſt I. 221.

Strozza. Seine Fortſetzung der Ariſtoteliſchen Politik III, 161.

Suffeten. Ob ſie Aehnlichkeit mit den Lacedämoniſchen Königen haben I, 195 u. ff.

Sybaris. Rebellion daſelbſt II, 147.

Symbulen. Magiſtrate in Thurium II, 197.

Syracus war vor Gelon demokratiſch I, 139. Rebellionen daſelbſt II, 152, 157, 162. Dionyſius Staatsveränderung II, 182. Warum die Syracuſaner ehemahls die Tyrannen ſtürzten II. 241.

T.

Tapferkeit. Unterſchied der wahren von der Wildheit III, 118.

Tarent hat viele Fiſcher II, 31. Rebellion daſelbſt II, 141.

Tempel. Wohin ſie zu bauen ſind III, 65.

Tenedos hat viele Schiffer II, 32.

Thales von Milet Kaufmanns-Speculation I, 68. Ob er Lycurgs Zeitgenoſſe war I, 209.

Thaos von Aegypten Finanz-Operation III, 271.

Thätiges Leben. S. Lebensweiſe.

Theagenes Revolte zu Megara II, 173.

Theben. Wann dort die Handwerksleute zur Regierung kommen I, 257. Rebellion daſelbſt II, 137, 189.

Theodor, der Schauſpieler, ließ keinen ſchlechten Spieler vor ſich auftreten III, 105.

Theopompus führt die Ephoren in Sparta ein, warum II, 250.

Thera. Regierungsform daſelbſt II, 17.

Thibron. Ob er die Spartaniſche Staatseinrichtung mit Grund gelobt hat III, 82.

Thracier. Ihre meiſten Geſetze deuten auf Krieg III, 13.

Thraſippus Gemählde III, 145.

Thraſybul zu Syracus. Wie er dort zur Tyranney gekommen, und geſtürzt worden iſt II, 241. Wie bald er geſtürzt worden iſt II, 270.

Thraſybuls Rath I, 309.

Thurium. Seine Staatsveränderung II, 148, 196. Seine Geſchichts-Epochen II, 199, A.

Timokratie. Ihr Character I, 263, A.

Timophanes. Warum er ſich zum Herrn von Corinth machen wollte II, 187.

Timotheus Finanz-Operation III, 268.

Tugend. Ob Bürgertugend und Menſchentugend einerley iſt I, 234. Was hier unter Tugend verſtanden wird I, 238, A. Unterſchied derſelben nach den Subjecten I, 75 u. f., 247. Ob Knechte ſie haben können I, 75. Ob ſie Regierungsrechte gebe I, 303. Die Spartaner kannten nur Eine I, 182. Sie iſt mehr als alles Aeußere III, 3. Sie iſt zur Glückſeligkeit des Staats weſentlich III, 6. des Privat-Mannes und des Staats iſt die nämliche III, 8. Sie iſt zur Glückſeligkeit genug III, 19. Aeußere Güter geben ſie nicht III, 69. Wie man ſie erhält III, 73.

Tyranney, eine Abart der Monarchie. Ihr Character I, 262, A., 270. Wie ſie entſtand I, 324. II, 221. Sie iſt eine böſe Form I, 349. Arten derſelben II, 71. Ihr Unterſchied von der Monarchie II, 72. Was ſie iſt, im engern Verſtand II, 73. Was ſie ſtürzt II, 220. Ihr Zweck II 225. Sie gleicht der Demokratie und Oligarchie II, 226. Sie erlaubt den Bürgern keine Waffen II, 226 u. A. Warum ſie den demokratiſchen Staaten, ob ſie gleich ihnen ähnlich ſcheint, entgegen iſt II, 241. Mittel, ſie zu erhalten II, 246. Ihre Geſetze ſchicken ſich auch zur Demokratie II, 307. Sie dauert am wenigſten II, 268.

Tyrtäus legt durch ſeine Eunomia eine Revolte in Sparta bey II, 193.

V.

Väterliches Regiment iſt monarchiſch I, 72, 264, A

Vertriebene. Ob ſie Bürger ſind II, 221.

Volk. Welchen Antheil daſſelbe am Regiment haben ſollte I, 207.
Volksmenge in der Demokratie II, 304. Ob daſſelbe für die

Erſcheinung in der Volksverſammlung zu beſolden ſey II, 309.
Volksmenge; ſ. Menge.
Volksregierung. S. Demokratie.

W.

Waffen im Frieden I, 158. Tyrannen verbieten ſie II, 228 u. A. S. Soldaten.
Wahl der Staatsdiener. S. Staatsämter, Aemter, Senatoren.
Wahlkönige. S. Könige.
Waſſer. Für dieſes muß bey Anlegung eines Staats geſorgt werden III, 51.
Weiber. Ihr Verhältniß gegen den Mann I, 26, 72, 79. Kauf I, 158. widerſtehen dem Lycurg I, 169 u. A. Wie die Spartaner ſie hielten I, 166. waren reich in Sparta I, 171. Weibervögte ſind keine Staatsdiener II, 106. Sorge für das Eheweib gehört zur Oeconomie III, 229, 230. Ihr Putz III, 252. Ihre Pflichten III, 238.
Wucher. S. Handel.

X.

Xerxes. Warum Artabanus ihn umbrachte II, 236.

Z.

Zaleucus. Von ſeiner Geſetzgebung I, 208.
Zancle. Revolte daſelbſt II, 151.
Zeichenkunſt. In wie fern Kinder ſie lernen ſollen III, 111, 113, 115.
Zorn wirkt heftiger als Haß II, 243.

Druckfehler.

In der erſten Abtheilung:

S. 1, Z. 5, nach ihre Glieder iſt zu ſetzen: zum Zweck
S. 10, Z. 13 v. u., ſt. ſondern l. und
— Z. 5 v. u., ſt. verſchrept l. verſchreyt
S. 27, Z. 2 v. u., ſt. Körperwahl l. Körper wahr
S. 31, Z. 12 v. u., ſt. menſchlichen Rechte l. Menſchenrechte
S. 32, Z. 3 v. u., iſt bloß auszuſtreichen.
S. 39, Z. 6, ſt. Geldes l. Goldes
S. 52, Z. 3 v. u., ſt. er l. ſie
S. 69, Z. 3 v. u., ſt. das l. die
S. 70, Z. 16 v. u., ſt. 60,000 l. 135000
— Z. 6 v. u., ſt. die l. den
S. 71, Z. 7 und 6 v. u., iſt durch dieſe Vergleichung auszuſtreichen.
S. 108, Z. 16 v. u., ſt. der l. die
S. 192, Z. 14, ſt. mit andern l. mit einander
S. 235, Z. 9, nach davon ſetze: ſpricht
S. 241, Z. 14, ſt. Staate? l. Staate!
S. 242, Z. 14, ſt. Staate? l. Staate,
S. 249, Z. 4, ſt. mache l. macht
S. 258, Z. 18, ſt. der l. des
S. 272, Z. 4 v. u., ſind nach Philoſophie und Politik die Commata wegzuſtreichen.
S. 333, Z. 9, iſt nach Männer zu ſetzen: dankbar
S. 345, Z. 7, ſt. bewährt l. bewahrt

In der zweyten Abtheilung:

S. 2, Z. 16, ſt. müſſen l. muß
S. 53, Z. 21, ſt. einzige: l. einzige,
S. 80, Z. 16 v. u., ſt. entſtehen l. entſteht
— Z. 12 v. u., ſt. immermehr l. nimmermehr
S. 98, Z. 13 v. u., nach wählen ſetze noch: ſind, wenn ſie
S. 107, Z. 15 v. u., ſt. ſie l. ſich
S. 150, Z. 11, ſt. Abkömmlinge l. Ankömmlinge
S. 186, Z. 17 v. u., ſt. nämlich l. neulich
S. 239, Z. 18 v. u., ſt. ſeinem Vater den Ariobarzanes l. ſeinen Vater, den Ariobarzanes,

S. 249, Z. 15 v. u., ſt. hervor gebracht l. hergebracht
S. 262, Z. 15 v. u., ſt. die l. den
S. 279, Z. 16 v. u, ſt. durch Zinſen l. durch Zinſe
S. 285, Z. 13, ſt. die größte l. der größten

In der dritten Abtheilung:

S. 7, Z. 10 v. u., ſt. Ruhe wegen die Freyheit, zu l. Ruhe wegen, die Freyheit zu
S. 12, Z. 6, ſt. den l. dem
S. 21, Z. 12, ſt. die l. den
— Z. 22, ſt. Lilliputa l. Laputa
S. 24, Z. 9 v. u., ſt. ſeinen l. ſeinem
S. 63, Z. 11, nach als ſetze: daß
S. 80, Z. 12 v. u., ſt. des Menſchen Leben l. das Menſchenleben
S. 125, Z. 13 v. u., ſt. Daß l. Da
S. 134, Z. 15 v. u, ſt. überſetzen l. überſehen
Eben daſelbſt, ſt. klagen l. Klagen
S. 146, Z. 12 v. u., ſt. der Flöte mehr, als der l. de
Flöte, mehr als die
S. 159, Z. 3 v. u., nach Muſik ſetze: (oder, wie ich glaube,
die Dichtkunſt.)
S. 161, Z. 2, ſt. müſſe l. müſſen
S. 190, Z. 12 v. u, ſt. der Gerichtsſtellen l. die Gerichtsſtellen
S. 224, Z. 5 v. u., ſt. Staat l. Statt
S. 232, Z. 3, ſt. Hausältern l. Hausgöttern
S. 244, Z. 13 v. u., ſt. Nanſicaa l. Nauſicaa
S. 245, Z. 6, ſt. nachgebe l. nachſtehe
S. 247, Z. 9, nach Unglück ſetze ein Semicolon.
S. 247, Z. 4, ſt. Ausſchlagung l. Aufſchlagung
— letzte Z., ſt. und l. auf
S. 263, Z. 5, ſt. Abydene l. Abydus
S. 264, Z. 3 und 4 v. u., ſt. Ausgabe l. Abgabe

Einige Eigenheiten, z. B. Ein Mahl, dies Mahl u. ſ. w., ſtatt Einmahl, dießmal; oder: auf Etwas anſprechen, ſtatt Etwas anſprechen; oder Königsthum, ſtatt Königthum; ingleichen das bey den Nachſätzen oft überflüſſige und langweilige ſo, welche von der Correctur der Druckerey in das Concept hinein corrigirt werden ſind, werden dem Gutfinden der Leſer hingegeben.

Döll 16119

Johann Georg Schloſſers

Zweites Schreiben

an einen jungen Mann,

der

die kritiſche Philoſophie

ſtudiren wollte,

veranlaßt

durch den angehängten Aufſatz des Herrn Profeſſor
Kant über den Philoſophen-Frieden.

Lübeck und Leipzig,
bey Friedrich Bohn.
1798.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Et dicebant: Veritas! Veritas! et multi eam dicebant mihi, et nuſquam erat in illis, ſed falſa loquebantur, non de Te tantum Deus, qui es vere Veritas, ſed etiam de ipſis Elementis huius Mundi, Creaturis tuis. *Auguſt.* Confeſſ.

Sie riefen immer Wahrheit! Wahrheit! und viele wollten ſie mir deuten; aber ſie war nicht in ihnen, und ſie lehrten Lügen; nicht von dir, Gott, allein, der du die wahre Wahrheit biſt; ſondern auch von den Elementen der Welt, deinen Geſchöpfen.

Universitäts-Bibliothek München

Vorrede.

Mein erſtes Schreiben an meinen jüngern Freund, iſt ſehr mißverſtanden worden. Zum Theil war das meine Schuld, zum gröſten Theil aber war es die Schuld einiger meiner Leſer.

Indem ich die Abſicht, in welcher ich ſchrieb, zu genau verfolgte, drükte ich mich über meine eigentliche Anſicht des Kritizismus nicht deutlich genug aus, das war meine Schuld. Die Kritiziſten aber, die mich laſen, und ſelbſt der Stifter dieſer Philoſophie, ſahen, was freyes Urtheil über den Einfluß der kritiſchen Philoſophie auf den Menſchen ſeyn ſollte, für Sectirerey, ſahen insbeſondere, was nur Warnung ſeyn ſollte, für Widerlegung an, das war ihre Schuld.

Ich bekenne mich zu keiner Secte, als zu der Secte derer, welchen Wahrheits-Gefühl und Gefühl der Sittlichkeit über alles heilig iſt, und ich glaube, daß ich, wie jeder andere, das Recht, die Pflicht habe, vor Allem zu warnen, was, meiner Einſicht nach, dieſe Gefühle trüben oder verkühlen kann.

An Warnungen ſollte ſich niemand ärgern. Warnung iſt unſchuldig. Sie giebt der Sache vor welcher man warnt nichts, und nimmt ihr nichts! Wer warnt muß auch nicht Meiſter in der Sache ſeyn vor welcher er warnt. Ariſtoteles ſagt: der Hausbewohner urtheilt von dem Haus beſſer als der Baumeiſter. Dieſer ſieht nur auf die Beobachtung der Regeln der Kunſt, jener auf den Gebrauch des Werks. [1] So warnte Lucian die Hiſtorien-Schreiber, und geſteht zugleich, daß er, wie er ſich ausdrükt, ihren Lehm nicht mit der äuſſerſten Spitze des Fingers berührt habe. [2] So warnt Epiktet, der gewiß kein Fechter war, ſeine Schüler, ſich der Fechtkunſt zu widmen, ehe ſie ihre Schultern, Lenden und vor allem ihren Magen geprüft hätten, ob ſie die Fechter-Arbeit und die Fechter-Koſt vertragen können? [3] Mich dünkte, ich that mehr nicht in meinem erſten Schreiben, als was Lucian that und Epiktet.

---

[1] Οἰκίαν οὐ μόνον ἐστὶ γνῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος αὐτῇ κρινεῖ· χρῆται δ' ὁ οἰκονόμος. Ariſt. Pol. L. III. C. 11.

[2] Ἄκρῳ τῷ δακτύλῳ τοῦ πηλοῦ προσαψάμενος. Lucian. quomodo Hiſt. ſcrib.

[3] Enchirid. C. 29.

Neben dem iſt auch die Warnung nie gefährlich. Sie hält nur den ab, den ſeine Seele nicht unwiderſtehlich treibt. Die Mutter-Henne mag an dem Rand des Pfuls noch ſo viel kakern und pipen und locken und ſcharren, ihre Endten-Brut ſtürzt ſich doch hinein, und alle der Lärm den ſie macht dient nur dazu, daß ihre Küchlein nicht die Meerlinſen für feſtes Land halten. Auch fuhr, um ein poetiſches Gleichniß zu brauchen, Phaeton immer fort auf den Sonnenwagen, obgleich Apoll ſelbſt, von ſeinem Sirius herab, ſich heiſer warnte. *) Gewiß wenn die Kritiziſten von ihren Sirius herab, eben ſo eifrig gewarnt hätten, ſie würden manchen armen Knaben vor einem tiefern Sturz

---

*) Fragment. Euripid. ap. Longin. C. 15.

als der war, den Phaeton that, bewahrt haben.

Wenn ich nun nur warnte, was habe ich verbrochen? Und ich warnte dazu nicht unberufen. Ich hatte in einer Anmerkung zu Platos Briefen nur meine Empfindung bey dem neuen deutſchen Philoſophen-Weſen geäuſſert. Ich hänge dieſe Anmerkung hier an. Herr Kant foderte mich durch den Aufſatz, den ich meinem erſten Schreiben beyfügte, auf, die Gründe worauf dieſe Anmerkung ruhte an den Tag zu legen, oder mich als einen Beeinträchtiger der Philoſophen-Zunft züchtigen zu laſſen. Ich legte dieſe Gründe dar. Wie kann alſo dieſer Philoſoph in ſeinem zweiten Aufſatz über den Philoſophen-Frieden, den ich hier anhänge, ſagen, ich wäre unerwarteterweiſe gegen den Kritizißmus aufgetreten?

War etwa zu erwarten, daß ich mich, ohne Anführung meiner Vertheidigungs-Gründe geduldig der Züchtigung unterwerfen würde? Gewiß nicht! Beſſere Gründe waren vielleicht zu erwarten, und ich verſuche nun, wenigſtens die vorigen deutlicher zu machen.

Nur ſo viel habe ich geglaubt von mir ſagen zu müſſen. Die Begierde nach dem monſtrari digito, et dicere hic eſt, iſt nicht in mir, noch weniger die, groſſen Männern in den Weg zu treten. Wie könnte ich? Und ach, wer wollte uns Arme, gern noch ärmer machen! Am wenigſten trachte ich nach litterariſcher Unſterblichkeit. Hätte ich je danach getrachtet; ſo würde ich nun von dieſer Eitelkeit geheilt ſeyn, da ich ſehe, daß die litterariſche Laufbahn, wie bey den Olympiſchen Spielen, auch Knaben offen ſteht, und daß die Brabeuten an den Schranken ſo viele Kronen nach Miltons Erfindung austheilen: Kronen die Kronen ſcheinen, für Köpfe die Köpfe ſcheinen. *)

Alle meine Schriften ſind nur Converſationen vor oder mit dem Publicum, und Apologien für Converſationen verwickeln nur in kleinſtädtiſches Geklatſch, vor welchem ich einen beſtimmten Abſcheu habe. Dieſes mein zweites Schreiben iſt alſo auch nicht ſowohl Apologie des vorigen, noch Widerlegung des Kantiſchen neuen Aufſatzes, als fortgeſetzte Converſation bey Gelegenheit des Philoſophen-Friedens, den Herr Kant in dieſem neuen Aufſatz uns verſpricht. In dieſem Geſichtspunkt bitte ich die Herren

---

*) What ſeemd his Head
The Likeneſs of a kingly Crown had on.
Was ſchien ſein Kopf,
Hatt' Etwas auf, das eine Crone ſchien.
Milt. Parad. loſt. II. B. 672. v.

Kritiziſten überhaupt, dieſes Schreiben anzuſehen. Diejenigen Herren Kritiziſten, welche in dem Journal Deutſchland, im Fichteſchen, im Jacobſchen Journal, und vielleicht ſonſt wo, in dem ihnen eigenen Ton, ſich über mein erſtes Schreiben herausgelaſſen haben, bitte ich aber insbeſondre, daß ſie dieſes zweite Schreiben nicht für einen Verſuch halten, ſie um das Chier Privilegium zu bringen, deſſen ſie ſich gegen mich bedient haben, und bey welchem ſie, unbeneidet, und ungeſtört von mir, ſo lang verbleiben mögen, bis ſie ihm ſelbſt entſagen wollen. *)

---

*) Einige Chier führten ſich einſt in Sparta ſehr ungeſittet auf. Da gaben ihnen die Ephoren das Privilegium: Ungeſittet zu handeln, ohne ſich zu ſchämen. Plut. Apopht. Lac. Ed. Reiſk. Vol. VI. p. 867.

EIGENTUM DER
[illegible]
[illegible] MÜNCHEN

Zweytes Schreiben.

Das, mein Lieber, habe ich wohl vorausgeſehen, daß dir die Blättchen der Kritiziſten gegen mein voriges Schreiben an dich, mehr als mein eigenes Schreiben an dich, den Luſten, dich ihrer Leitung hinzugeben, benehmen würden. Dieſe Blättchen enthielten doch alle ſo wenig Sache! Sie waren alle in einem ſo unurbanen Secten-Ton, in einem ſo ungenialiſchen Secten-Geiſt geſchrieben, daß ſie ihrer Sache mehr ſchaden mußten, als nutzen. Den einzigen Vortheil habe ich aus dieſen Blättchen erhalten, daß ich durch ſie wieder an den weiſen Rath des Bias erinnert wurde: Laßt uns ſachter ſingen, wegen der Knaben!

Der Stifter der kritiſchen Philoſophie ſpricht in dem Aufſatz, den ich dir hier zuſchicke, in einem anſtändigern Ton. Er verkennt mich wenigſtens nicht ganz, und was er an mir verkennt, davon iſt es nicht werth der Mühe ein Wort zu reden. Der Gegenſtand der bey der kritiſchen Philoſophie zur Sprache kommen muß, iſt zu wichtig, als daß man, wenn von ihm die Rede iſt, Perſonen mit Sachen vermiſchen ſollte. Nur ſo weit, dünkt mich, muß man bey dieſen Betrachtungen auf Perſonen ſehen, daß man beſtimme, wer über dieſen Gegenſtand ein Recht zu reden habe?

So lange ſchulgerechte Philoſophen ſchulgerecht mit einander philoſophiren, dürfen offenbar auch nur Schulgerechte ſich in ihre Unterſuchungen einmiſchen. Sobald aber dieſe ſchulgerechte Philoſophen die gemeine Meinung, von Religion, Staats-Verband, Menſchen-Sinn und Sittlichkeit fixiren wollen; ſobald wird ihre Diſputation öffentliche Sache, und gehört unter die actiones publicas, bey welchen, nach den Geſetzen, jeder aus dem Volk klagen kann. Ich bin jedoch weit entfernt Kläger zu ſeyn. Ich gebe nur Betrachtungen, wo möglich um zu verhüten, daß nicht, wie in dem Gracchiſchen Tumult zu Rom, die Thaten der Thorheit den Tempel der Eintracht bauen. 1)

Daß die kritiſche Phioſophie die Meinung des Publicums über das, was uns alle ſo nahe angeht, fixiren will, liegt vor Augen.

Ein Schwarm kritiſcher Schüler, und Schüler-Schüler will alles nach Kantiſchen Grundſätzen umſchmelzen und modeln, und Herr Kant giebt die Abſicht, der kritiſchen Philoſophie in alles Einfluß zu verſchaffen, in dem Aufſatz vom Philoſophen-Frieden ſelbſt deutlich unter zwey Figuren an. Er ſtellt einmal die Philoſophen als krieg-

---

1) Ἔργον ἀπονοίας ναὸν Ὁμονοίας ποιεῖ. Plut. C. Gracch. C. 17.

führende Mächte dar, die im Begrif ſind Friede zu machen; alſo die Grundſätze, nach welchen man künftig denken ſoll, vertragsmäſſig feſtzuſetzen. Und dann zum andern, ſind nach ihm die Philoſophen die geprüften und geſtempelten Aerzte, welche die allgemeine Epidemie des Unverſtandes heilen ſollen.

Wir wollen den Philoſophen ihr Königs-Recht nicht ſtreitig machen. Sie haben immer ſo viel Anſpruch darauf als die Grille des Anacreons. 2) Aber da bekanntlich, wann die Könige ſtreiten,

---

2) Ὀλίγην δρόσον πεπωκὼς
βασιλεὺς ὅπως ἀείδεις. Od. 43.

Trunken von ein wenig Thau,
Singſt du wie ein König.

Nicht als ob die Könige oder die Philoſophen ſchön ſängen, ſagt ein Anmerkungenmacher, ſondern weil ſie ſo hoch über uns ſitzen. Ich glaube das Tertium-Comp liegt in dem folgenden Vers. σὰ γάρ ἐςι κεῖνα πάντα. Denn das gehört alles — Den Königen Land und Leute; den Philoſophen Sinn und Unſinn.

die Argiven mißhandelt werden; ſo erlauben auch die größten Monarchen, bey ihren Friedens-Schlüſſen, den geringſten Unterthanen, ihre Rechte und ihr Intereſſe, wenigſtens durch Vorſtellungen, zu wahren. Und kein Arzt iſt ſo ſtolz auf ſeine Facultäts-Inſul, daß er nicht dem Patienten, den er curiren will, erlauben ſollte, die Beſorgniſſe, die er bey dem Gebrauch ſeiner Arzeneyen haben kann, zu entdecken.

Es ſcheint mir alſo, daß, ſowohl bey dem bevorſtehenden Philoſephen-Frieden, als bey der verſuchten Kur der Epidemie des Unverſtandes, jedermann ein Paar Worte mitreden dürfte. — Doch laſſen wir die Tropen, ſie geben oft der ernſtlichſten Sache, ich weiß nicht welche komiſche Wendung.

Die kritiſche Philoſophie würde vielleicht nie entſtanden, nie ſo begierig von einigen deutſchen Cabinets-Gelehrten aufgenommen und als neues Evangelium verkündigt worden ſeyn, wenn man nicht zwo Claſſen von Philoſophe verwechſelt, und die Sünden der einen Claſſe de andern aufgebürdet hätte. Dieſe zwo Claſſe ſind die Dogmatologen und die Dogmatiſten Ich erfinde, zum Lob der Menſchheit, die Sach nicht, ich benenne ſie nur, weil ich mich nich erinnere, daß ſchon ein eigener Name für beyde ſehr unterſchiedene, aber doch nahe an einande gränzende Schulen, wenn anders die Dogmatiſte eine Schule haben können, erfunden worde wäre. Ich muß ihren Unterſchied, wie ich ih einſehe, angeben.

Alle Philoſophen ſuchen die Wahrheit, all finden, wenn man ihre Arbeit genau betrachte nur ihre Fußſtapfen. Sie unterſcheiden ſich auc nur durch die verſchiedene Weiſe, wie ſie die Fußſtapfen brauchen und verfolgen. Ich glaub vier ſolche verſchiedene Weiſen gefunden zu haben und nach dieſen theile ich die Philoſophie all Zeiten, in vier Claſſen ein. Das darf ja wol ein Zuſchauer?

Die erſte Claſſe dieſer Philoſophen, die älteſte und gemeinſte, begreift die Dogmatologen. Dieſe glauben mit der Fußſtapfe der Wahrheit, den Fuß ſelbſt, und die ganze Göttin die ſie eindrückte, gefunden zu haben. Sie geben in ihren Syſtemen vollſtändige Bilder der ganzen Geſtalt, mahlen jeden Zug ihres Geſichts, jede Locke ihres Haars, jede Falte ihres Gewands, und ſind meiſt ſo verliebt in ihr Bild, daß ſie die Lanze gegen jeden aufheben, der es nicht ſchön und nicht treu gleichend findet.

Die zweyte Claſſe der Philoſophen enthält die Sceptiker und alle allgemeine Zweifler. Dieſe ſahen neben dem Fußtritt der Wahrheit den Fußtritt des Irrthums. Die Philoſophen dieſer Claſſe neigten ſich zu ſehr hin, um den Unterſchied von beyden in der Nähe zu beobachten, aber indem ſie ſich über ſie hinbogen, verhauchten ſie den Staub in den die Fußtritte der Wahrheit eingedrückt waren. Ihre Umriſſe fielen in einander und nichts blieb mehr übrig, wonach man ſie von den Fußtritten des Irrthums hätte unterſcheiden können. Aergerlich über die Mühe, di ſie nun verlohren hatten, ebenten ſie endlich di ganze Fläche aus, und riefen ihren Schülern lauft nun wohin ihr wollt, ihr kommt doch endlich irgend wohin!

Der Kritizismus ſteht in der dritten Claſſe Er ſahe vorſichtiger in die Fußſtapfen; er ahnete daß ſie freylich wohl auf irgend einen Fuß ſic *beziehen könnten*; auch ſahe er, daß di Formen der Fußſtapfen verſchieden wären; daſ einige tiefer und reiner eingedrückt wären, andere ſchwankender und minder deutlich. D er aber ſchlechterdings aus dem Eindruck de Sohle, nicht auf die Form des Reihens, noch weniger des Schenkels ſchließen wollte; ſo dünkte es ihm, daß er ſeinem Philoſophen-Amt genug gethan habe, wenn er ganz von dem Fuß abſtrahirte, nur die deutlichen Spuren für Spuren der Wahrheit hielt und ſich dann blos damit beſchäftigte, dieſe deutliche Fußſtapfen in die

Länge, Breite und Tiefe auszumeſſen. Dieſes Meſſen ſchien ihm nun allein Philoſophie, und er rief ſeinen Schülern zu: hier nehmt dieſes Maas! Macht dem Thier eurer Sinnlichkeit Sohlen hiernach; und geht auf ihnen ſo weit ihr kommt! wo ihr aber mit ihnen nicht weiter fortkommt, da bettelt und poſtuliret andere!

Die vierte Claſſe — es iſt natürlich, daß ich die Claſſe meiner Lieblings-Philoſophen auf die letzt verſpahre — die vierte Claſſe der Philoſophen enthält die Dogmatiſten. Auch dieſe ſahen von der Wahrheit mehr nicht als ihre Fußtritte, aber ſie entdeckten über ihnen ein leitendes Licht, einen Strahl von Himmels-Duft, wenn auf den Spuren des Irrthums nur Nebel und Erdendünſte ſchweben. Dieſem Licht folgen ſie nun, und wo ſie dieſen Himmels-Duft athmen, da denken ſie habe die Wahrheit gewandelt, da hoffen ſie, die Wahrheit künftig einmal jenſeits des Grabes zu ſehen, und ſchon nun, dieſſeits mit Wohlgefallen von ihr geſehen zu werden. Der innere Sinn wodurch ſie dieſes Licht ſehen, dieſen Himmels-Duft empfinden, iſt ihnen über alles heilig, und ihn in ihren Schülern zu wecken, zu bewahren, zu nähren, iſt ihnen wichtiger als ſie zu belehren.

Laß uns nun wählen unter dieſen vier Claſſen, denn dir iſt bey dem Eintritt in dein männliches Alter die Wahl noch frey, und ich bin bereit bis an den letzten Schritt, zu verlernen was falſch und bös, zu lernen was gut und wahr iſt!

Die Philoſophen der erſten Claſſe ſind mehr Deſpoten als Lehrer, mehr Poeten als Philoſophen. Ich mag ihre Gemählde und Gewebe manchmal in der philoſophiſchen Geſchichte gern anſehen, aber in unſern Herzen dürfen wir keins von fremder Menſchen-Hand aufhängen, ſo lange wir ſelbſt noch mahlen und weben können.

Die Philoſophen der zweyten Claſſe treiben mehr Muthwillen als Philoſophie, und die

Tage des Muthwillens ſind für dich und mich vergangen.

Es bleibt uns alſo nur die Wahl zwiſchen dem Kritiziſmus und dem Dogmatismus. Laß uns ſehen wie ſie verſchieden ſind, ob ſie ſich vereinigen laſſen, oder wie weit wir, wenn wir uns für den Einen erklären, dem Andern entſagen müſſen.

Dieſe beyden Philoſophen-Claſſen ſind nur in der Frage verſchieden, die ſie an die Philoſophie thun. Die Kritiziſten fragen: wie findet der Verſtand Wahrheit? die Dogmatiſten, wie findet der Menſch Wahrheit?

Du erkennſt leicht, daß dieſe Fragen nahe an einander gränzen, daß ſie aber zwo andere Fragen vorausſetzen, die beyde Philoſophen wie durch Sphären trennen. Dieſe andere Fragen ſind: gehört der Menſch dem Verſtand; oder gehört der Verſtand dem Menſchen? die Kritiziſten behaupten jenes, die Dogmatologen dieſes. D Dogmatiſten aber ſagen, daß beyde nur in ungetrennter Gemeinſchaft ſtehen, keins ohne da andere ſeyn könne, jedes von ſeinen Anſprüche dem andern, wie es die Natur der Gemeinſcha fodert, etwas aufopfern müſſe.

Die Behauptung der Kritiziſten iſt nicht ne Schon Ariſtoteles ſieht den Menſchen nur al Anhang mehr, nur als Gefängniß des Verſtande an, nur als Bley-Kugel, die dem Verſtand angehängt worden iſt, um ſeinen gränzloſen Flug i den gränzloſen Aether zu erſchweren. Ganz i dem Geiſt dieſes Philoſophen ſehen die Kritiziſte in dem Menſchen nur zween Theile. Verſtan und Sinnlichkeit. Jener iſt ihnen alles wa denkt, dieſer, alles was fühlt und empfindet Sie ahnen in der Sinnlichkeit keinen Unterſchied Ariſtides Wonne in dem Gefühl ſeiner Gerechtigkeit, iſt ihnen eben ſo gut Sinnlichkeit, al Alzibiades Gefühl am Buſen einer Phrine. Iſ das nun ſo, wer zweifelt dann noch, daß di

Sinnlichkeit, ſie ſey fein oder grob, in der praktiſchen Philoſophie ſo wenig Recht zu reden habe, als in der theoretiſchen? Selbſt das **Ich** kommt alsdann hier und dort nur bittweis in Betracht. Nur ihm zu gefallen poſtulirt die praktiſche Vernunft, Gott und Unſterblichkeit; und die theoretiſche nimmt dieſes **Ich** nur an, um die Einheit der Verknüpfung aller Vorſtellungen auf ein Transcendentales Princip a priori gründen zu können. Ein Auswuchs, oder ein Sommer-Schoß der kritiſchen Philoſophie will dem **Ich** auch dieſen Platz nicht einmal gönnen, ſondern kündigt ihm vielmehr die völlige Vernichtung an, ſobald die Denkkraft ihr letztes Ziel erreicht hat.

Iſt die Philoſophie einmal ſo weit gekommen; ſo bleibt dem Verſtand nichts übrig, als nur, ſich ſelbſt zu betrachten, nichts als nur ſich ſelbſt zu trauen und die ganze Sinnlichkeit, das ganze Syſtem der menſchlichen Empfindungen, alles was ſeinen Begriffen und Vorſtellungen Stoff giebt, wird dann mehr nicht für ihn, als was der Steinbrecher für den Phidias war. Aber d Philoſophie giebt dann auch mehr nicht a Kunſtwerk, und dazu nur ſeelenloſes Kunſtwer nur Herme, die den Menſchen, welcher ſich dur ſie hat einſchlieſſen laſſen, von der ganzen lebe digen Natur, von ſeiner eigenen Natur au ſchlieſſen muß.

In der Schule der Dogmatiſten verkennt d Philoſophie die Verwandtſchaft der Denkkra mit der Sinnlichkeit und der Empfindung nich Sie findet das Band, welches Denken und Empfinden und innern Sinn vereinigt, in der Ve nunft, die am Ende ſelbſt ein Gefühl iſt, da ſich nicht zu einer Vorſtellung machen, nich erklären, nicht bis auf das äuſſerſte analiſire läſt. Der Dogmatiſt ſieht die Vernunft für de innern Menſchen an. Er fragt ſie bey dem the retiſchen Gebrauch ihrer Kräfte nicht, wer ſi berechtigt Syntheſen zu binden; ſondern was ſi dazu zwingt? Im praktiſchen nicht, warum ſi das Gute wirkt; ſondern warum ſie das Böſ geſchehen läſt?

Der Dogmatiſt erkennt in der Vernunft eine doppelte Wirkſamkeit: Wirkſamkeit im Denken, Wirkſamkeit im Handeln. Wird die Vernunft als wirkſam im Denken betrachtet; ſo nennt er ſie Verſtand: wird ſie als wirkſam im Handeln betrachtet; ſo nennt er ſie Wille. Beydes Handeln und Denken entſteht aber aus einem leidenden Gefühl und endigt ſich in den Empfindungen.

Dieſe Empfindungen hat die Natur der Vernunft gegeben. Sie hat ſie beſtimmt, beſchränkt, geheiligt. Die Empfindung, durch welche die Wirkſamkeit zu denken erregt wird, und in welcher ſie ſich endigt: heiſt das Gefühl des Wahren; die, wodurch die Wirkſamkeit des Handelns erregt wird, und in welchem dieſe ſich endigt: heiſt das Gefühl des Guten.

Die Vernunft vermag dieſe Gefühle nicht anders zu machen als ſie dieſelbe von der Natur empfangen hat, aber ihre Wirkſamkeit kann erſchlaffen, die Wirkſamkeit des Denkens kann gegen die Wirkſamkeit des Handelns ihr Verhältniß verlieren, und dann erſchlafft immer das Gefühl mit. Der Zuſtand dieſer Erſchlaffung iſt die Krankheit der Vernunft. Wenn die Wirkſamkeit der Vernunft im Denken erſchlafft, dann wird der Menſch dumm; erſchlafft die Wirkſamkeit der Vernunft im Handeln, dann wird er Thier und alſo in Rückſicht auf das, was der Menſch ſeyn ſoll und kann, böſe. Ueberſchreitet aber die Wirkſamkeit im Denken das Verhältniß gegen die Wirkſamkeit im Handeln, dann wird die Vernunft leer und ſchwärmt kalt. Ueberſchreitet die Wirkſamkeit im Handeln ihr Verhältniß gegen die Wirkſamkeit im Denken, dann wird der Menſch Fanatiker und heiſſer Schwärmer. Dem Dogmatiſten ſcheint es, daß der Zweck der Philoſophie kein anderer ſeyn könne, als der, beyde Wirkſamkeiten in ihrem Leben und in ihrem Verhältniß zu erhalten. Denn das hält er für das Werk der Weisheit!

Die Philoſophie, welche blos die Wirkſamkeit des Denkens bearbeitet, und welche das Handeln nur als Erſcheinung, die mit dem Denken nur einen beziehungsweiſen Zuſammenhang hat, anſieht; hält der Dogmatiſt für eine falſche Philoſophie. Du weiſt das Wort Sophia hies bey den Alten einmal, die Weisheit; dann aber auch zum andern, die Vortreflichkeit in jeder Kunſt. Die menſchliche Sophia, inſofern ſie Weisheit heiſt, hat immer den Menſchen, wie die Natur ihn gemacht hat, in ſeinem ganzen Umfang und allen ſeinen Verhältniſſen vor Augen und ſetzt ſich ihn überall ganz zum Zweck; die menſchliche Sophia, inſofern ſie Vortreflichkeit in einer Kunſt heiſt, ſetzt nur die Kunſt zum Zweck, ohne ſich zu bekümmern, ob die Kunſt, Mittel-Zweck oder letzter Zweck iſt, ob ſie nutzt oder ſchadet, ob ſie brauchbar iſt oder nicht. Da nun der Dogmatiſt bey ſeiner Philoſophie ſich den Menſchen ſo in das Aug nimmt, wie es die Weisheit fodert; ſo glaubt er, daß ſeiner Philoſophie allein, dieſer Name, in der Bedeutung zukomme, in welcher er zuerſt erfunden worden iſt. In der andern Bedeutung macht er ihn niemand, am wenigſten den Kritiziſten ſtreitig. Wie ſollte er das, da er ſo lang mit dem Kritiziſten den nämlichen Berg gehen muß!

Wenn die menſchliche Vernunft ſich ſelbſt zum Gegenſtand ihres Denkens macht; ſo muß ſie beobachten, daß unter den unzähligen Modificationen des menſchlichen Gemüthes, beynahe alle, dem Stof nach, aus fremder, von der Wirkſamkeit des Denkens verſchiedener Wirkſamkeit, erregt werden: daß aber, ſo weit ſie denkend iſt, die Form, in welcher dieſer Stof das Gemüth modificirt, durch ihre eigene Wirkſamkeit im Denken gegeben wird. Daß eben ſie, dieſen von ihr formirten Stof, nach eigenen Geſetzen des Denkenden bindet und ordnet; daß es alſo ein wichtiges Problem für die Vernunft ſey: zu unterſcheiden, was der Vernunft in ihrem Gedanken-Syſtem, an Stof, gegeben worden iſt, und was ſie ſelbſt in daſſelbe an Formen und Verbindungs-Mittel beygetragen hat. Und daß ſie die Auflöſung dieſer Frage aus ihrer unmittelbaren Anſchauung ihrer Wirkſamkeit im Denken, a priori finden könne und müſſe.

Alle dieſe Beobachtungen, die, der Sache nach, den Philoſophen wohl lange vor Augen geſtanden haben, die aber nie ſo ſcharfſinnig aus einandergeſezt worden ſind als nun, verdankt der Dogmatiſt dem Kritiziſmus, und willig verfolgt er mit ihm dieſen Weg, mag vielleicht ſo gar oft ſein theoretiſches Lehrgebäude, als Vorſtellungs-Art, über welche es nicht der Mühe lohnt zu ſtreiten, zum Theil annehmen. Aber, wann der Kritiziſmus die denkende Vernunft ganz allein in dieſe, durch ihre eigene Wirkſamkeit gezogene Kreiſe bannen will; wann er den Erſcheinungen, mit dem erſchienenen Object, keine andere Verbindung, als ein froſtiges, vieldeutiges Beziehen verſtattet; wann er den Grundſätzen, nach welchen die Vernunft den von ihr formirten Stof einigt, blos eine ſubjective Realität giebt, welche in dem was auſſer dem Menſchen iſt, vielleicht gar nichts ähnliches habe, weil die Vernunft von dem Allem nichts erfahren noch wiſſen könne; wann der Kritiziſmus überhaupt, alles, was die Vernunft von den Objecten erkennt, was ſie auf die Objecte auſſer uns anwendet, blos als Bedingungen des Erkenntniß-Vermögens anſehen will, wann er Subſtanz und Ichheit blos als ſolche Bedingungen in ſein Syſtem aufnimmt; wann er alles intellectuelle, was die Vernunft aus der Ordnung und Vereinigung ihrer Erfahrungen, und ſelbſt aus den Regeln und den Grundſätzen abzieht, nach welchen ſie ordnet, wann er das alles ganz aus dem Kreis einer objectiven Philoſophie ausſchließt, und nicht verſtatten will, aus dieſem Intellectuellen, auf das Reelle auſſer uns, zu ſchlieſſen; dann ſcheidet ſich der Dogmatiſmus von dem Kritiziſmus, und ſucht ſich zwiſchen dem Dogmatologen und dem Kritiziſten einen Mittelweg, auf welchem er das richtige Verhältniß zwiſchen ſeiner Wirkſamkeit zu denken, und ſeiner Wirkſamkeit zu handlen, allein erhalten zu können, hoft.

Der Dogmatiſt kommt allerdings in nicht geringe Verlegenheit, wann er genöthigt wird Rechenſchaft von dieſem Weg zu geben. Wer dieſe ſodert, ſodert von ihm beynahe das, was Plato das geheimnißvolle fünfte Stück alles Wiſſens nennt. Das zu bezeichnen, dazu fehlen ihm Worte, und fände er auch Worte; ſo müßte doch in dem, dem er ſich erklären will, das richtige Verhältniß der beyden Wirkſamkeiten der Vernunft noch übrig oder doch herſtellbar ſeyn. Nur etwa folgendes kann, dünkt mich, der Dogmatiſt von dem Weg ſagen, auf welchen er ſeine Schüler führt.

Der Dogmatiſt iſt ſo weit entfernt das Ding an ſich, in ſeinem ganzen Umfang zu ſuchen, daß er nicht einmal begreifen kann, wie auf die Weiſe, nach welcher der Menſch denkt, es gefunden werden kann. Er kann ſich aber auch nicht überreden, daß der Stof ſeines Denkens, für den Menſchen, mehr nicht als Beziehung auf Dinge auſſer dem Menſchen ſeyn ſollte, wie etwa der Opern Alexander eine Beziehung auſ den Mazedoniſchen, oder der Zuſtand im Traum Beziehung auf den wachenden Zuſtand iſt. E behauptet vielmehr, daß alle Veränderungen i unſern äuſſern Sinnen viele Dinge vorausſetzen, welche die reale Eigenſchaften haben, auf ſolch Sinnen ſo wirken zu können: das Gefühl de Lichtes, etwas dem menſchlichen Aug leuchtende das Gefühl des Schalles, etwas dem menſchliche Ohr ſchallendes. Er behauptet ferner, daß de Begriffen ſeiner denkenden Vernunft etwas analoges, in den Weſen auſſer dem Menſchen, unte liege; dem Begriff Räume, irgend eine Art de Auseinanderſeyns der Dinge, dem Begriff Zeit irgend eine Art der Folge der Veränderunge der Dinge, dem Begriff All, nicht die Allhei ſondern etwas das in irgend einem Betrach allen Dingen die in dieſer Rückſicht real ſin zukommt; dem Begriff Nothwendigkeit, etwa das entweder unter einer allgemeinen Bedingun des Seyns, allem Realen, oder unter beſonder Bedingungen, einigen zukommt. Der Dogmati geht noch weiter und behauptet ferner: daß, wie der Verſtand in dem Menſchen das Mannigfaltige ſeiner Erſcheinungen intellectuel ordnet, bindet und einigt, auch Etwas ſeyn müſſe, daß die Dinge auſſer ihm real, ordne, binde und einige, und daß, wie der Verſtand des Menſchen, als intellectualer Ordner, Binder, Einiger ſich von dem Geordneten, Gebundenen, Geeinigten unterſcheidet, auch auſſer ihm, und auſſer den geordneten Dingen, ein ſolches real, ordnendes, bindendes, einigendes Weſen ſeyn müſſe. Dieſes Weſen nennt er Gott, den Inbegriff des Geordneten auſſer dem Menſchen und in dem Menſchen, nennt er Natur.

Dieſe Natur kennt und verfolgt der Dogmatiſt nicht weiter als in ihrem Verhältniß gegen den Menſchen. Er kennt nur von ihr, wie der Aſtronom von dem Mond, die eine Seite die ihm zugekehrt iſt. Von der Gottheit kennt er aber nur ihr Daſeyn und deswegen ſchreibt er ihr, als Philoſoph, nur diejenigen Eigenſchaften zu, ohne welche ſie das ordnende Weſen nicht ſeyn könnte, und das alles nur analog mit den Eigenſchaften, die er in der Vernunft des Menſchen erkennt, Kraft, Weisheit, Wiſſenſchaft, Güte, und dann beſtimmt er die Grade dieſer Eigenſchaften nur negativ, weil er zwar das Seyn der Gottheit, als Philoſoph behauptet, die Bedingung der Möglichkeit alles Seyns überhaupt aber, nicht erkennt. Er ſchreibt alſo der Gottheit Allmacht zu, weil das alles ordnende Weſen keine Gränzen ſeiner Macht haben kann, als die Gränzen der Möglichkeit ſeines Daſeyns; ſo Allwiſſenheit, Allgegenwart, Allweisheit, Allgüte, lauter Begriffe, die in Rückſicht auf die Beſtimmung der Grenzen deſſen was ſie bezeichnen, für den Menſchen, negativ ſind, und nur die, bey dem Daſeyn mögliche Unendlichkeit angeben —

Ich kann und will nur die Auſſenlinie der Theorie des Dogmatiſten zeichnen, denn ſeine Behauptungen allein ſind doch nur Glaubensbekenntniſſe, und auf dieſe kommt es in der Philoſophie nicht an; ſondern auf die Beweiſe.

Dieſe Beweiſe zu geben, iſt aber gerade das, was den Dogmatiſten ſo verlegen macht. Er hat keine als den Beweis ad abſurdum, und dieſer ſetzt immer am Ende Axiome voraus. Der Mathematiker kann ſolche Axiome ſehr philoſophiſch vorausſetzen, weil diejenigen, welche er braucht, aus der Möglichkeit zu denken, flieſſen. Will der Dogmatiſt aber in der Metaphyſik ſeine Behauptungen auf Axiome gründen; ſo muß er ſolche annehmen, die nicht blos auf der Möglichkeit zu denken, nicht einmal auf der Möglichkeit des Seyns überhaupt, ſondern auf der Möglichkeit des Soſeyns ruhen; das iſt, er darf nicht wie Decartes die Vernunft des Menſchen blos fragen: biſt du? ſondern er muß ſie fragen: biſt du ein denkendes und handelndes Weſen, deſſen ganze Wirkſamkeit aus Empfindungen ausgehet, und auf Empfindung zurückkehrt, und das nur dann geſund und ganz iſt, wenn dein Denken und Handeln in gehörigem Verhältniß unter ſich und gegen dieſe Empfindungen ſteht? — Welche Frage? welche Vorausſetzung bey dieſer Frage?

wie kann der Dogmatiſt dieſe Frage an diejenigen thun, welchen das Denken alles iſt? an diejenige, deren Denkkraft ihre Freyheit verlohren hat? — Denn Freyheit iſt, die Kraft, einer Kraft ſich ſelbſt zu beſchränken. Nur die Vernunft die das Verhältniß des Denkens gegen das Handeln noch erhielte, hat dieſe Freyheit. Du wirſt die eigentliche Verlegenheit, in welche der Dogmatiſt bey ſeinem Beweis ad abſurdum fällt, erſt dann recht einſehen, wenn du den Beweis ſiehſt.

Die Frage welche zwiſchen dem Kritiziſten und dem Dogmatiſten zu entſcheiden iſt, iſt nicht die: Ob die Art zu denken, wie der Menſch denkt, die einzige mögliche iſt? Beyde ſagen Nein! Auch nicht die, ob die Erfahrungskenntniſſe des Menſchen ihn berechtigen, Etwas über Uebergang des Unendlichen ins Endliche, über die Entſtehung der Welt und dergleichen zu entſcheiden? Auch dieſes verſagen beide dem Menſchen. Sie iſt endlich auch nicht die, ob das was die Vernunft genöthigt wird durch ihre eigene Wirkſamkeit hinzu zu ſetzen, um das Mannigfaltige der Erſcheinungen zu einigen, zu ordnen, zu binden, ſelbſt um Erfahrungs-Urtheile zu begründen, eben auf die Weiſe wie ſie es hergiebt, eben auf die Art wie ſie die Vorſtellungen ergänzt, in dem Ding auſſer ihr ſey, nämlich Einfachheit, Unendlichkeit, Kraft, Urſache u. ſ. w. Auch das behauptet der Dogmatiſt auf keine Weiſe. Das hingegen ſcheint mir die einzige Frage zu ſeyn, die den Kritiziſten und den Dogmatiſten trennt: ob in den Dingen auſſer uns nicht Etwas ſo analoges mit dieſen Zuſätzen der Vernunft ſey, daß wenn die Vernunft richtig ergänzt hat, und richtig aus dieſen ihren Zuſätzen ſchließt; der Menſch ſicher auf ſolche Noumena bauen könne. Zum Beyſpiel, wenn er aus gewiſſen, immer auf einander folgenden Erſcheinungen, nach deren gehöriger Prüfung, in der vorhergehenden den Grund der Entſtehung der folgenden ſucht, und das was blos als vorhergehende Erſcheinung in ſeiner Erfahrung lag, ſo weit ergänzt, daß er dieſe nun als Urſache denkt; wenn er zu der Erfahrung der

Gleichförmigkeit dieſer Folge, den Begriff Geſetz hinzu thut; wenn er dieſen Begriff auf alle ſeine Erfahrungen erweitert, und daraus ſchließt, es müſſe ein Geſetzgeber ſeyn; und wenn er dann dieſem Geſetzgeber die Eigenſchaften zuſchreibt, die er als ein ſolcher haben müſſe, um Urſache und Wirkung allgemein übereinſtimmend zu verbinden. In einem Wort: Ob, um die Sprache der Kritiziſten zu reden, denn dieſe affectiren daß ſie keine andere verſtehen, ob die Vernunft das Recht habe zu behaupten, daß das, was ſie nothwendig braucht, um ihre Begriffe zweckmäßig zu ordnen, zu einigen, zu binden, Etwas analoges in der zweckmäßigen Natur-Einheit habe?

Ueber dieſes Recht der Vernunft ſtreiten nur, wie ich die Sache ſehe, die Kritiziſten und die Dogmatiſten. Die Kritiziſten wollen, daß die Dogmatiſten ſich dieſes Rechts, nur unter der Geſtalt einer Uſurpation anmaſſen und verlangen von der Vernunft, die philoſophiren will, Beweis ihres Titels, ihres Rechts-Anſpruchs. Der Dogmatiſt aber ſieht dieſes für ein angebohrnes Recht an, das er nicht zu erweiſen brauche, das ſo ganz in dem Weſen der Vernunft liege, daß wer es ihm ſtreitig machen wolle, zugleich behaupten müſſe: die ganze Menſchheit ſey ein Affengeſchlecht, das entweder der abſurdeſte aller Zufälle ſo unübereinſtimmend mit der ganzen Natur hingeworfen habe, oder das, nicht der Gott den man ſich denkt oder in ſich fühlt, ſondern irgend ein berauſchter Jupiter auf Ida, zu einem werthloſen Joujou, das an ſeinem Finger, in müſſigen Stunden, auf- und ablaufe, oder als ewige Schraube geſchaffen habe, die den Erdeklumpen herumſchiebe, und nie etwas feſt mache.

Siehe hier das Argumentum ad abſurdum, womit der Dogmatiſt ſeine beſcheidene Anſprüche an Wahrheit, ſein beſchränktes Recht behauptet. Und iſt es nicht wahr, daß wenn die Formgebung der denkenden Vernunft, wenn die Grundſätze, nach welchen ſie dieſe Formen den Erſcheinungen anpaßt, in dem Weſen der Dinge auſſer uns, und in dem Zuſammenhang derſelben, Nichts analoges haben; wenn Nichts in dem Weſen auſſer uns iſt, das die Gegenſtände, ſelbſt die, die Erſcheinungen in uns erregen, nach ſeiner Art harmoniſch ordnet und einigt, wie die Vernunft, ihrem Weſen nach, ſie ordnen und einigen muß; iſt es nicht wahr, daß alsdann, Welt und Menſch, ganz verſchiedene Wege gehen können; und daß der richtigſte, beſcheidenſte Verſtand alsdann, vielleicht nicht beſſer iſt, als ein armſeliger Handwerksmann, der auf ſeiner Werkſtadt in der Wüſte Sara ſitzt, und den Sonneverbrannten Staub um ſeine Leiſtenformen ſchlägt: ſein ganzer Reichthum Leiſtenformen, ſeine ganze Kunſt, den Staub den Formen anzupaſſen, und ſein ganzer Stolz, daß der angepaßte Staub ſich auf Schuhe beziehet? — Iſt das das Werk der Philoſophie, die Vernunft ſo herab zu würdigen, ſo unter den Inſtinct des Thiers, der doch mit Sachen, nicht mit Formen ſpielt, hinunter zu ſetzen? Iſt das die Philoſophie die wir Deutſchlands Stolz nennen?

womit wir uns über die Britten, Franken, und weiſs wen erheben wollen? Iſt das das Evangelium das wir der Menſchheit predigen wollen? O wahrlich, wenn die Philoſophen auf dieſe Bedingung Friede anbieten, ſo iſt es Friede wie die Oſt- und Weſt Gengiskane ihn anbieten: Rückgabe eines verherten, verwüſteten, bis in die Keime des Lebens und der Fruchtbarkeit verödeten Bodens! Wenn die geprüſten, geſtempelten academiſch inſulirten Philoſophen-Aerzte auf dieſe Art unſre Krankheit curiren wollen; ſo iſt ihre Cur, nicht Cur, ſondern Anſteckung, Einimpfung der unheilbarſten Krankheit, — ſie iſt Verſtümmelung, die ärger iſt als irgend eine Krankheit, denn ſie tödtet das Gefühl der Wahrheit, reißt aus unſern Herzen — wahrlich nicht ohne Blut, wo noch Blut iſt — das Zutrauen auf die Gottheit; zerſtört die Zufriedenheit mit dem Gang der Natur, raubt uns auf ewig den Frieden in uns, und macht uns taub für die ſchöne Harmonie, die uns alles liebe, lieb, alles ſchöne, ſchön macht, die dem Glück, die Freude aus ſtreuende Hand eröffnet, dem Unglück den heilenden Balſam tröſtender Hoffnungen reicht!

Aber ſie fühlen das ſelbſt, ſagt man. Sie erlauben zum Lebens-Gebrauch wohl über die Gränze des ſenſibelen auf das intelligibele hinaus zu ahnen, irgend einen Gott zu poſtuliren, vielleicht gar zu glauben, und halten ſelbſt das für einigen Gewinn in der Speculation, und noch mehr in der Praxis, vielleicht gar, wenn ſie recht gütig ſind, für den wahren Zweck und die Natur-Beſtimmung unſrer Vernunft. 3)

Soll das Herz oder der Verſtand dieſe Poſtulate machen? Ach das Herz! Iſt es dem gegeben, wenn es einmal mit dem Wahrheits-Gefühl gebrochen hat, ſich wieder mit ihm zu verſöhnen, wie es ihm gefällt? Wer einmal ſein Gefühl der Ehre zum Schweigen gebracht hat, weckt es nie wieder; wer einmal die reine Liebe beſudelt hat,

---

3) Schmid Kritik der reinen Vernunft im Grundriſſe. 3te Auflage. S. 129.

kann ſie nie mehr reinigen; und weſſen Kopf einmahl die Schranken des Denkens überſchritten hat, deſſen Herz kann ſich nie wieder in ſie hinein fühlen. Verſtand und Empfindung müſſen gleich feſt an der Kette der Weſen hangen. Reißt ſich eins von ihr los, ſo zieht es ſicher das andere nach, und, nicht die Thräne im Aug, nicht der glühende Wunſch in der Seele, nicht das Aechzen der Verzweiflung knüpft es wieder an. — Auf die kühne Frage: Iſt ein Gott? antwortet die Stimme Gottes in der Seele nur Einmal: Ich bin! Wer das zum zweytenmahl fragt, dem verſtummt dieſe Stimme!

Das Band das uns mit der Gottheit, mit der höhern unſichtbaren Welt verbindet, iſt nicht ſo feſt geſchlungen wie das, das uns an die Erde heftet. Jenes liegt nur um uns, und nur die reinen, ſchönen Gefühle unſrer Seele, müſſen es anziehen und feſter machen; aber an die Welt und die Sinnlichkeit hat die Natur uns ſelbſt befeſtigt. Darum iſt es möglich, daß ein Philoſoph nach ſeinem Syſtem ſagen kann: ich kann nicht beweiſen daß das Feuer meinen Topf wärme, und daß er doch Feuer an den Topf lege, wenn er ihn warm haben will: Aber nicht eben ſo kann er, wo er ſein Herz zu der Gottheit erheben will, es zu der Gottheit erheben, wenn er nach ſeinem Syſtem ſich das Daſeyn Gottes ungewis gemacht hat. Dort treibt die Noth, die grobe, fühlbar zwingende Noth auch die kranke Vernunft, zu handeln, als wenn ſie geſund wäre: Hier iſt keine Noth die treibt, und darum handelt hier der Kranke immer wie Kranker!

Aber, ſagt man, ſoll ich um dem Gefühl des Herzens zu ſchmeicheln, lügend ſagen, daß das Daſeyn Gottes beweisbar wäre, wenn ich keinen Beweis dafür kenne? Nein! du ſollſt nur erſt prüfen ob du geſund biſt, ehe du deine Diät zur allgemeinen Diät machen willſt, ſollſt erſt prüfen ob du nicht ſelbſt krank biſt, ehe du andere curiren willſt. Die Seele hat ihre Hypochondrie wie der Leib. Der Hypochonder zählt ſeine Bettliegzeit nach Minuten, mißt ſeine Spaziergänge nach Zollen, ſeigt ſeine Getränke nach Theelöffeln, zirkelt ſeine Speiſe nach Meſſerſpitzen ab, und wiegt ſeinen Schweiß nach Scrupeln. Er mauert ſich ein gegen jedes ziehende Lüftchen und läutert den Sonnenſtrahl der durch ſeine Fenſterſcheibe fällt. Eben ſo der Seelen-Hypochondriſt! Auch der mauert ſich ein, gegen jeden Hauch eines möglichen Irrthums; auch der verhüllt ſich gegen jeden Schein eines ungeſpaltenen Strahls am Nimbus der Wahrheit; er zergliedert jeden Gedanken, bis er aufhört ein Gedanke zu ſeyn; er ſcheuert, reinigt, ſublimirt jede Empfindung bis ſie ein Syllogiſmus wird; jeder Blick auf das was auſſer ihm iſt, erregt ihm Krämpfe; alles, was mehr als Erſcheinung iſt, giebt ihm Fieber-Schauder, und es eckelt ihm vor ſeinem eigenen Ich, wenn es ihm anders vorgeſtellt wird, als eine Erſcheinung an welcher alle andern Erſcheinungen, als wie die Bienen an der Königin, in langen dichten Klumpen anhangen. Von dieſer Hypochondrie ſollte die Philoſophie heilen, nicht ſelbſt ſie geben. Für den Menſchen iſt allzu rein geſponnene Wahrheit Irthum; und die Zuckung des allzuverſtändigen Verſtandes, iſt die Agonie der Vernunft.

Der erſte Schritt des Kritiziſmus war ſchön und machte der Philoſophie Ehre. Er wollte nur aus der Hand des Dogmatologen, den eiſernen Secten-Scepter, und aus dem Herzen des heiſſen Schwärmers die Fackel reiſſen, die ihn und alles um ihn her verbrannte. Aber, er ſah nur was er vertilgte, nicht was er baute! Er ſtürzte die objectivirenden Secten und erbauete eine ſubjectivirende; er entriß ſich der heiſſen Schwärmerey und fiel in die kalte. Die heiſſe Schwärmerey will gefunden haben was ſie ſuchte, und hat es nicht gefunden: die kalte ſucht, um zu verlieren. Beyde ſind gleich ſtolz auf ihre Anmaſſung; beyde haben gleiche Verachtung gegen Alles was ihnen nicht anhängt; beyde führen gleiche Sprache. «Es iſt” ſagt einer der Erz-Jünger des neuen Kritiziſmus, “es iſt Verbrechen gegen

„die Menſchheit, Grundſätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind. Aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Gränzen geſetzt. Sie hat für die **Würdigen** eine Philoſophie aufbewahrt, die durch ſich ſelbſt zur eſoteriſchen wird, weil ſie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht, auch von geheimen Feinden und Ausſpäern nachgeſprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freyer Geiſter, an dem ſie ſich alle erkennen, das ſie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verſtändlich, ein ewiges Rätzel bleiben wird." [4])

Meynſt du nicht einen Schottiſchen Meiſter vom Stuhl, über die Maurerey, einen Alchymiſten vor ſeiner Retorte von dem allgemeinen Menſtruum, einen Quaker aus ſeiner Tonne, von dem innern Licht reden zu hören? — Und, o blieben ſie nur, dieſe Würdigen mit ihrem Symbol, in ihren Logen, ihren Laboratorien, ihren Bet-Scheunen. Vielleicht können ſie da die Inconſequenz beſſer verdauen, womit ein anderer weniger um die Empfindung des Herzens bekümmerter Kritizisten-Haufen, wenn er dem vorhin angegebenen Argumentum ad abſurdum ausweichen will, die Anſprüche des Herzens, ſo gar zu Verſtandes-Poſtulaten zu machen ſucht. Dieſe ſagen dann, nicht nur das Herz wünſcht; die Vernunft ſelbſt gebietet, anzunehmen, daß ein Gott ſey! Wie? Eben die Vernunft die in dieſem Augenblick ſagte, weil ihr keine Erfahrung von Etwas Ueberſinnlichen habt, ſo ſeyd ihr nicht ſicher, daß ein Gott ſey; eben dieſe Vernunft gebietet nun zu ſagen: wir wollen es mit der Sache ſo genau nicht nehmen; wollen, wie etwa ein Catholiſches Capitel, Gott poſtuliren, weil wir ihn nicht canoniſch wählen können? Wer trägt das auſſer den Schranken des Laboratoriums? Aber noch mehr! Wie kann die Vernunft gebieten? Wer gab ihr das Recht? wer machte ſie zur Geſetzgeberin?

---

[4]) Philoſophiſche Briefe über Dogmatiſmus und Kritiziſmus. In Niethammers phil. Journal. III. B. S. 239.

Die menſchliche Vernunft iſt keine Geſetzgeberin; ſie iſt nur eine Geſetzfinderin. Sie ſucht, ſie entdeckt, ſie erkläret, ſie commentirt die Geſetze; die Natur und der Herr der Natur giebt ſie! Eine menſchliche Vernunft die Geſetze macht, macht ſie ſicher ſchlecht. Die guten Geſetze ſind, wie Montesquieu ſie richtig erklärt: Sätze, die das Verhältniß der Urſachen und Wirkungen angeben. Dieſes Verhältniß zu finden iſt das Werk der Vernunft, und findet ſie keinen Gott, ſo treibt ſie ihren Spott mit uns, wenigſtens auſſerhalb dem Laboratorium, wem ſie gebietet einen anzunehmen. Wem gebietet ſie das? der Sinnlichkeit doch nicht! die ſpeculirt nie; alſo ſich ſelbſt? Wie kann aber die kritiſche Vernunft ſich gebieten, etwas als poſitiv auſſer ſich anzunehmen, wovon ſie keine Erfahrung hat? Und was hat ſie für einen Grund, ſich ein ſolches Geſetz zu geben? Ich finde keinen als den, weil ſie ſonſt ſieht, daß ſie ſelbſt leer, und alle ihre Arbeit Spielerey iſt. Wer hat aber noch durch Geſetze das Leere Voll, die Spielerey zu Ernſt gemacht? Und glaubt ſie, daß ſie das **durch Geſetze** thun müſſe; ſo erkennt ſie die ganze Gewalt des Argumentum ad abſurdum. Denn alsdann geſteht ſie, daß ſie ſich ſelbſt nicht für abſurd erklären kann, und daß ſie es doch muß, wenn **kein** Gott iſt.

Und nun glaubſt du die Kritiziſten müſſen, in die Enge getrieben, entweder den Dogmatiſten freundlich die Hände bieten oder mit verhülltem Angeſicht die ganze Stärke unſers Argumentum ad abſurdum eingeſtehen? Nichts weniger! das Argumentum ad abſurdum hat den Fehler, daß es nur wie eine Schaafpferge einſperren kann, aber auf dem Pferch-Acker kann es kein Grashälmchen wachſen laſſen. Die gemeinſten und ſchlechteſten der Kritiziſten ſehen dieſe Philoſophie nur an wie etwa ein Farben-Clavier, auf dem ſie, wenn ſie nur die Claves und die Aplicatur gelernt haben, alles durcheinander miſchen können; oder wie die Kork-Küglein der Taſchenſpieler, die ihre Schule immer bewundert, wenn ſie nur ſchnell unter dem Becher hin und her laufen. Dieſe Kritiziſten lernen irgend ein philoſophiſch-kritiſches Wörterbuch auswendig, und ihr philoſophiſcher Bart und Mantel iſt lauter Terminologie. Sie ſind die verächtlichſten aber doch die ſchädlichſten, weil ſie den Verſtand überreden er wirke, wenn er nur taumelt. Ein Argumentum ad abſurdum hat auf dieſe keine Wirkung, weil die Cultur des Abſurden gerade ihr Hauptzweck iſt. Dieſe laſſen ihre Jünger immer auf den Wahn, die Vernunft könne zugleich gebieten zu glauben und zu zweifeln. Eine andere Claſſe der Kritiziſten antwortet uns trotzig auf unſer Argument: wir ſind vielleicht auch ſehr abſurde Weſen, ſind es eure Pyrrhoniſten, Lametriſten, Helvetiſten nicht auch? Lauft hin und glaubt einen Gott, damit ihr nicht ganz Menſchen-Freſſer werdet, und man doch noch ein wenig mit euch auskommen könne!

Eine dritte Claſſe der Kritiziſten iſt ehrlicher, und ſagt gerade zu: wir gebieten nur einen

Doctrinal-Glauben an die Gottheit; wir ſehen Gott in der Speculation nur als eine Hypotheſe an, „die man annehmen muß, weil wir keine „andere Bedingung als dieſe zu einer zweckmäſ„ſigen Natur-Einheit kennen, unter deren Vor„ausſetzung die Vernunft danach forſchen kann. „Dieſe wichtige, obgleich zufällige, ſpeculative „Vernunft-Abſicht, bringt dieſen Doctrinal„Glauben an Gottes Daſeyn hervor, der freylich „wankend iſt, aber doch mit jeder phyſicotheolo„giſchen Erfahrung, welche die Brauchbarkeit „der Vorausſetzung beſtätigt, an ſubjectiver „Stärke zunimmt. Denn wenn gleich die Ver„nunft nicht einſieht, daß eine ſolche Wirkung, „wie etwa die Welt, aus einer andern als einer „verſtändigen Urſache unmöglich ſey; ſo muß ſie „doch ſelbige entweder als intelligent beſtimmen, „oder unbeſtimmt laſſen, oder eigenmächtig „eine Grund-Kraft erdichten." [*])

Siehe da, wie die Erzmeiſter des Kritizismus, wenn das Argumentum ad abſurdum ſie wie eine Tarantel ſticht, durch ein Liedchen von Gott ſich heilen wollen.

---

[*]) Schmid Krit. S. 186.

Wie kommt aber dieſes Liedchen in die Philoſophie? Ich denke ſo. Als die Vernunft ſich gedrungen glaubte, an der Nothwendigkeit des Daſeyns eines Gottes zu zweifeln; ſuchte ſie ſich ſelbſt, wie Woldemars Vormund, mit dem Licht, auſſer ſich ſelbſt. [6] Als aber ſie da ihren Fuß nirgend hinſetzen, ihre Flügel nirgendwo ausbreiten konnte; kroch ſie wieder in den Menſchen zurück, und da zwang ihr, ihr eigener Spott, und ihr eigenes Hohn-Gelächter über ſich ſelbſt, ein Geſtändniß ab, das ſie dann, um ihre mißlungene Ausflucht doch mit etwas zu beſchönigen, ſich ſelbſt nun für eine bloße Erdichtung aufdringen will.

---

[6] Woldemar II. Theil. S. 277. Zeile 8 und 9. Ich führe dieſe Stelle eines überall in Deutſchlands geleſenen Buchs, blos für Herrn Friedrich Schlegel ſo genau und ſo umſtändlich an. Denn dieſer dieſer ſcheint, nach ſeiner Rezenſion (in dem Journal Deutſchland. VIII. St. Vom J. 1796.) zu urtheilen, der Einzige zu ſeyn, der dieſes von ihm rezenſirte Werk nicht geleſen hat, wenigſtens muß er eine ſehr verfälſchte Ausgabe vor Augen gehabt haben. Er verkennt nicht nur ganz den

Der Dogmatiſt kann dieſe Dichtung nicht ertragen. Er, der immer feſt und treu in dem Menſchen bleibt, beurtheilt die abſolute Vernunft, zwar nicht in Rückſicht auf das Maaß, oder auf die Weiſe zu denken, oder doch in Rückſicht auf die Sicherheit und Zuverläſſigkeit, nach ſeiner. **Und alles das ſcheint ihm allgemein wahr, was, wenn es nicht wahr wäre, alle Vernunft zur Unvernunft machte.** Und darum braucht er, um eine Ordnung in der Welt und einen Gott zu

Sinn, und vergreift ſich ganz an dem Geiſt dieſes Buchs, ſondern er ſchiebt dem Verfaſſer auch völlig falſche Gedanken unter, wie z. B. wenn dieſer von Woldemar ſagt, daß er alle Genuſſe der Erde beſitze, wie Xenocrates ſeine Lais, ohne von ihnen beſeſſen zu werden; ſo ſagt er: Woldemar beſitze Alwinen ſo, und nimmt dieſes (ob es gleich auch nicht ſchlimm wäre) nimmt es überhaupt dem ganzen Woldemar ſehr übel, daß er kein Herr Friedrich Schlegel iſt.

behaupten, weder Poſtulate, noch Vernunft-Gebote, noch am allerwenigſten eine Dichtung eines Doctrinal-Glaubens an Gott, ſondern das Argumentum ad abſurdum, das ich vorhin anführte, iſt ihm Baſis und unerſchütterlicher Grund aller Wahrheit. Siehe hier dieſes Argument in Forma, und laß mich dann das Aug von dieſem eckelhaften Gegenſtand wegwenden und nach einer allgemeinen Ueberſicht der Dogmatiſten-Philoſophie, meine Anſicht von der Kritiſchen Moral darlegen. Das Argument lautet ſo:

Ein Verſtand, der ordnen, einigen, binden ſoll was nicht zu ordnen, zu einigen, zu binden iſt; iſt Unverſtand.

Die durch die Dinge auſſer uns veranlaßte Modificationen unſers Gemüts, laſſen ſich nicht ordnen, wenn die Geſetze, nach welchen ſie ſubjectiv geordnet werden müſſen, nicht analog mit den Geſetzen ſind, nach welchen jene äußere Dinge, objectiv geordnet ſind.

Alſo iſt ein Verſtand, der ſolche Modificationen ordnen u. ſ. w. ſoll, ein Unverſtand.

Der Major iſt unleugbar, weil er auf dem Satz des Widerſpruchs ruht; der Minor iſt klar, ſobald der Kritiziſmus zugiebt, daß die Modifikationen, von welchen hier die Rede iſt, Wirkungen eines unbekannten x ſind; denn die Ordnung der Wirkungen muß analog mit der Ordnung ihrer Urſache ſeyn. Daß der Kritiziſmus dieſes nicht zugiebt, ſondern nur eine Beziehung der Modification auf das unbekannte x, das iſt mir nicht unbekannt. Da nun aber der Dogmatiſt bey den ſchwankenden, vieldeutigen, und eben deswegen leeren Wort, Beziehung, nichts denken kann; ſo muß er ſich an den Begriff Wirkung und Urſache halten, welchem die Regeln des Denkens einen beſtimmten und vollen Sinn unterlegten und der menſchlichen Vernunft, die Schaam erſparen, den Unterſchied zwiſchen ihr und der Unvernunft, auf ein Märchen zu gründen.

Auf dieſe Schlußfolge ſtützt nun der Dogmatiſt den erſten Theil ſeiner Philoſophie, nach Vorausſetzung der Logik, und dieſer erſte Theil, welcher ſeine Methaphyſik begreift, iſt der Philoſophie allein eigen. Den andern Theil, welcher blos Erfahrungs-Urtheile enthält, hat die Philoſophie des Dogmatiſten, mit allen Theorien, aller Wiſſenſchaften, von der Aſtronomie an bis zur Kochkunſt gemein. In jenem erſten Theil findet er Menſchen-Wahrheit, und aus dieſer theilt er dem zweyten, ein Analogon von Wahrheit, Gewißheit mit. In dem erſten Theil reinigt er die Philoſophie von Allem, was nicht aus dem Grundſchluß, den er vorausſetzt, nämlich aus der Function des Verſtandes zu ordnen, nothwendig folgt, oder doch, nach Angabe origineller menſchlicher Empfindungen, daraus herzuleiten iſt; in dem zweiten reinigt er die Philoſophie von Allem, was aus unzulänglichen, ungeprüften Erfahrungen geſchloſſen werden will.

Dieſen beyden Theilen hängt der Dogmatiſt noch einen dritten an, welcher alles das begreift, was die Anwendung der logiſchen Regeln der Wahrſcheinlichkeit betrift. Dieſer Theil der Philoſophie enthält Alles, was ſich mehr auf die Klugheit als auf den bloßen Verſtand bezieht. Er iſt aber dennoch von höchſter Wichtigkeit für das Menſchen-Wohl überhaupt und für das Wohl der Einzelnen.

In dem erſten Theil dieſer Philoſophie kann der menſchliche Verſtand nur auf zwey Weiſen in Irrthum fallen. Zum erſten, wenn dieſer Verſtand ſchon ſo krank iſt, daß er erkennt, er könne auch Unverſtand ſeyn; und dann, wenn er mehr entſcheiden will, als er nach dem Medius Terminus ſeines Grundarguments entſcheiden muß. In den letzten Irrthum ſind die Dogmatologen häufig gefallen, in den erſten die, welche den Menſchen-Verſtand auſſerhalb dem Menſchen-Verſtand ſuchen.

In dem zweyten Theile dieſer Philoſophie ſind die Irrthümer um deswegen häufiger, weil die menſchliche Vernunft kein Maas hat, als ihr Gefühl, nach welchem ſie die zur Gewißheit erforderliche Zahl der Erfahrungen, und die Richtigkeit der Prüfung derſelben, meſſen könnte. Hier allein iſt es, wo ein Tag den andern lehrt, wo der Menſch niemals aufhören wird zu lernen, und wo der Zwang der Noth den Menſchen gewiſſer macht, als die Philoſophie ihn machen kann. Auf dieſen Theil deutete Baco und alle die, welche die Philoſophen anwieſen, auf die Vervielfältigung und Berichtigung der Erfahrungs-Urtheile zu arbeiten. — Warum muß der Genius unſers Jahrhunderts in Deutſchland, nun auf einmal unſre jungen Denker von dieſem Weg abführen, und ſie wieder in den Abgrund der Metaphyſik der Scholaſtiker ſtürzen, welche immer, ſtatt den Menſchen weiſer und beſſer zu machen, ihn unweiſer und ſchlechter gemacht hat?

In dem dritten Theil dieſer Philoſophie, welcher die Wahrſcheinlichkeit im engern Verſtand des Wortes begreift, ſind die Irrthümer häufiger aber weniger gefährlich, weil die Vernunft in dem was ſie hier behauptet weiß, daß es vielleicht auch nicht ſo iſt.

Aus welchen dieſer drey Theile ſuchen wir nun den Grundſatz der Sittenlehre?

Offenbar aus dem erſten, wenn die Moral Wahrheit haben ſoll. Darin kommen beyde, der Kritiziſt und der Dogmatiſt überein, denn dieſer philoſophirt nicht ſo geniemäſſig wie die Kritiziſten glauben, ſondern er erkennt wohl, daß die Moral ſich am Ende auf die Metaphyſik, die alles ordnende, einigende, bindende Wiſſenſchaft, gründen muß. Allein, du haſt geſehen, daß der Kritiziſt in ſeiner Metaphyſik, die Frage: Ob die Regeln nach welchen der menſchliche Verſtand ordnet, einiget, bindet, mit der Regel nach welcher das x auſſer dem Verſtand geordnet, geinigt, gebunden iſt, analog ſey? noch für ganz problematiſch hält; wogegen der Dogmatiſt dieſe Frage bejaht, weil er glaubt, daß die andere Frage: Ob der Verſtand des Menſchen nicht etwa auch bloßer Unverſtand wäre? von jener Frage abhängt, und weil er es in der Metaphyſik nicht ſo weit bringen will, daß dieſe Frage auch problematiſch werde. Nach dieſem großen Unterſchied der kritiſchen und der dogmatiſtiſchen Metaphyſik, kannſt du dir vorſtellen, daß, wenn zugleich beyde die Moral auf die Metaphyſik gründen, doch ihre Syſteme ſehr verſchieden ausfallen müſſen. Und zwar um deſto mehr, da der Dogmatiſt ſo gar ſeine Methaphyſik noch ein wenig weiter auszudehnen genöthigt wird, wenn er die Möglichkeit einer Vernunft-Erkenntniß der Moral begreifen ſoll.

Es ſcheint indeſſen doch nur eine wunderliche Grille zu ſeyn, die dieſe beyden Philoſophen-Claſſen trennt. Wenn man ihren verſchiedenen Gang betrachtet; ſo muß man bemerken, daß ſie in der ſpeculativen Philoſophie, anfangs zuſammen gehn, und erſt auf dem halben Weg ſich trennen, wohingegen ſie in der practiſchen, gleich anfangs kaum ſo lange beyſammen bleiben, daß ſie ſich eine glückliche Reiſe wünſchen können, dann gehen ſie aus einander und kommen, wenigſtens im gröbſten Theil der Moral erſt auf dem halben Weg wieder zuſammen. Weißt du, wie dieſes zugeht? Siehe ſo iſts! Der Dogmatiſt bleibt gern in dem Menſchen, und geht ſo ungern als möglich iſt aus ihm heraus. Der Kritiziſt hingegen ſchweift lieber auſſer dem Menſchen herum, und geht höchſt ungern wieder in ihn hinein. Nun mußte der Kritiziſt in der theoretiſchen Philoſophie anfangs doch ein wenig in dem Menſchen bleiben, um ſich in ihm etwas umzuſehen, und in der practiſchen mußte er am Ende wieder in ihn hinein, weil er ihn wollte handeln machen. Alſo konnte es nicht anders ſeyn, beyde muſten nach ihrer Art zu philoſophiren, dort erſt am Ende, und hier gleich im Anfang getrennt werden.

Mit allem dem kann man doch nicht leugnen, daß dieſe Neigung der Kritiziſten, bald hier bald da zu ſeyn, den philoſophiſchen Umgang mit ihnen höchſt beſchwerlich macht. Es iſt als ob ſie dem Zauberer des König Hirſch ſein Geheimnis abgelernt hätten. Wie dieſer durch Hülſe von ein paar Zauber-Worten aus ſeinem Körper in einem andern übergehen, und wenn es ihm lüſtete, wieder in den Seinen zurückkehren konnte; ſo können auch die Kritiziſten, durch Hülfe ihrer Terminologien, aus dem menſchlichen Verſtand in den abſoluten Verſtand hinüber fliegen, und findet da ihr Fuß keine Stütze, verlieren da ihre Flügel die Schwungkraft; ſo hilft ihnen eine andere Terminologie wieder in den Menſchen hinein.

So lang die Kritiziſten in dem Beſitz dieſes Geheimniſſes bleiben, iſt auch kein Friede zwiſchen ihnen und den Dogmatiſten möglich. Wollen ſie aber dieſem Geheimnis entſagen, dann dächte ich, ſie thäten am beſten, wann ſie ſich mit ein-

ander in die Vernunft brüderlich theilten. D
Dogmatiſten behielten etwa die Menſchen=Ve
nunft ausſchließlich für ſich, mit dem einzige
Vorbehalt, daß ſie bisweilen auch von irgen
einem hohen Berg ihres Territoriums, in de
Gebiet der abſoluten Vernunft, von welcher d
Menſchenvernunft nur eine Modiſication iſt, hi
über ſehen dürften. Dagegen bekämen die Kr
tiziſten die Oberherrſchaft der abſoluten Vernun
wie ein Mare clauſum, ſo weit ſie dieſe behe
ſchen und behaupten können: aber mit de
Recht, aus dem Gebiete der Dogmatiſten,
viel an ſinnlichen Stoff auszuführen, als ſie
Anpaſſung ihrer Formen brauchten. Nur müſ
ſie keine Ueberſinnlichkeiten ausführen wolle
weder kaufweis, noch poſtulirweis, nicht einma
borgweis. Denn man hat ſchon genug bemerk
müſſen, wie verſchoben ſie die Begriffe v
Gott, Unſterblichkeit göttlicher Offenbahru
und dergleichen zurückgegeben haben, wenn
einmal genöthigt waren, ſie, anſtandshalber,
borgen. Die Kritiziſten dürften ſich gewiß üb

einen ſolchen Frieden nicht beſchweren. Ihr Gebiet würde groß genug ſeyn, ihre monarchiſche Gewalt unbeſchränkt, und ihr Anſehen würde wachſen, wie das Anſehen der griechiſchen Kayſer, welches in ihrer Thronetiquette immer in eben dem Verhältniſſe ſtieg, in welchem ihre Herrſchaft idealiſcher wurde.

Glaube nicht daß ich blos ſpiele. Auf dieſen Schwärmereyen in dem Reich der abſoluten Vernunft beruht die ganze kritiſche Philoſophie, und aus dem Unterſchied zwiſchen dieſer abſoluten Vernunft und der Menſchen-Vernunft iſt der ganze Unterſchied zwiſchen ihnen und den Dogmatiſten zu begreifen. Da beyde ihr Moral-Syſtem auf ihre Metaphyſik bauen; ſo haſt du auch keine Wahl deiner Moral mehr, ſobald du zwiſchen beyden Metaphyſiken gewählt haſt. Ich darf dich alsdann nicht einmal mehr warnen, nicht ſowohl aus Furcht vor den Herrn Kritiziſten, die dergleichen Hinderniſſe ihres Miſſions-Geſchäftes ſehr übel nehmen, ſondern deswegen, weil, wenn die Ueberzeugung, daß die Vernunft der ganzen Menſchheit, alſo deine mit eingeſchloſſen, Unvernunft ſeyn könne, und der Gedanke, daß die Ordnung der äußern Objecte der Gedanken nicht analog mit dem Denken ſeyn müſſe, der einmahl eingeimpft worden iſt und angeſchlagen hat; in der Moral kein anderer Rath mehr für dich übrig bleibt, als der, daß du dich einer zweyten Operation unterwirfſt, die aber alsdann kaum ſo ſchmerzhaft ſeyn wird, als eine Muſelmänniſche Initiation und nach welcher du doch ſogleich den Philoſophiſchen Turban, vielleicht gar einige Roßſchweiſe verdienen kannſt.

Dieſe Operation beſteht darinnen, daß du deinen Verſtands-Menſchen, deinen homo noumenon, ganz von dem vernünftigen Thier-Menſchen, dem homo phaenomenon, der dich außerdem nur immer necken würde, wenn du ihn für ein unbekanntes x halten wollteſt, ganz ablöſen läſſeſt.

Haſt du dieſe Operation überſtanden, dann ſteigt deine, in der Metaphyſik etwas ſehr gebeugte Vernunft, auf dem Cothurne der Autonomie im Heroen Mantel der Terminologien, deſto ſtattlicher einher, macht dich würdig den erſten vacanten Platz im Reich der Intelligenzen zu beſetzen, und ſichert dich vor dem moraliſchen Tode, in welchen dich, wie die Kritiziſten eidlich betheuren, die Eudämoniſten-Moral ſüſſe hinwiegt.

Und wie kann der Kritiziſt ſo große Dinge thun? fragſt du. Nicht mehr wie neulich durch das bloße Principium contradictionis, durch eine bloße negative Moral. Die Vernunft glaubt ſie habe ſeit dem poſitiv gefunden, was ſie will. Höre was!

Ein vernünftiges Weſen kann nicht anders als durch die Vorſtellung von Regeln beſtimmt werden. Der freye Wille, der ſo beſtimmt wird, heißt der reine Wille.

Dieſe Regeln müſſen allgemein und nothwendig ſeyn, ſonſt kann die Vernunft ſie nicht a priori finden, ſondern es werden lauter empiriſche Regeln.

Sollen dieſe Regeln allgemein und nothwendig ſeyn; ſo müſſen ſie mit einander übereinſtimmen, und da die Vernunft allein dieſe Uebereinſtimmung erkennen kann; ſo wird auch ſie allein die Geſetzgeberin des reinen Willens.

Dieſe Geſetze der Vernunft laſſen ſich nun zwar nicht ſo weit angeben, daß man ihren Stof beſtimmen könne: dieſen giebt der phänomeniſche Menſch durch ſeine Neigungen und Triebe und Begierden an, und die empiriſche Vernunft aus ihrer Erfahrung; aber die Form, welche die Vernunft dieſem Stoff giebt, läßt ſich unter eine allgemeine Regel bringen. Dieſe Regel kann keine andere ſeyn, als die: daß alles was du thuſt, jedesmahl und durchaus Einheit und Uebereinſtimmung habe. Denn die Vernunft kann nichts, was nicht übereinſtimmend iſt, befehlen.

Da nun aber nicht die beſtimmte Vernunft des Einen oder des Andern, ſondern die abſolute Vernunft vorausgeſetzt wird; und Allgemeinheit das Kennzeichen der abſoluten Vernunft iſt; ſo iſt auch das Kennzeichen, aus welchem jeder abnehmen kann, ob ſeine Vernunft richtig ſieht, das, wenn er erkannt, daß ſeine Handlungs-Maxime Grundſatz einer allgemeinen Geſetzgebung werden könne. Daher entſteht dann die oberſte Prob-Regel der practiſchen Vernunft: handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich Maxime einer allgemeinen Geſetzgebung werden könne.

Die Vernunft kann nun auf dieſe Weiſe zwar Geſetze geben, und der reine Wille, der keine andere Geſetze haben kann als ſie, befolgt ſie auch willig, und ſie zu erfüllen iſt ſein eigener Zweck. Allein da in dem Menſchen auch ein unreiner Wille iſt, das iſt, ein Wille der vo momentanen Eindrücken und Empfindungen be ſtimmt wird; ſo muß der reine Wille auch noc beſondere Zwecke haben, welche er den Zwecken des unreinen Willens entgegen ſetzt, damit Alles, was in dem Menſchen gewollt wird, vernunftmäſſig werde.

Dieſe Zwecke des reinen Willens ſind nun wie die Vernunft ſie a priori erkennt, Vollkommenheit und Glückſeeligkeit. Beydes ſind Zwecke welche in der Natur des reinen Willens liegen alſo in ſo fern kein Gegenſtand einer Geſetzgebun oder einer Pflicht werden können. Es muß abe doch eine Pflicht aus ihnen gemacht werden können, weil ſonſt der Menſch keinen categoriſche Imperativ hätte, alſo ein heiliges Weſen wäre in welchem die Vernunftmäſſigkeit alles thäte folglich der Zweck des reinen Willes immer erreicht würde.

Dieſe Umſchaffung der Natur-Zwecke de reinen Willens zu Pflichten, wird nun durch de freyen Willen gewirkt, wenn er ſich ſelbſt entſchließt und verpflichtet, dieſen beyden Zwecken gemäß zu wollen. Durch dieſen Act iſt allein eine Sittenlehre und eine Sittlichkeit in dem Menſchen möglich.

Aber Pflicht, Verpflichtung ſetzt zwey Subjecte voraus. Dieſe kann man ſich nun auch in dem Menſchen gedenken, wenn man ihn theils als homo phaenomenon, das iſt, als inen ſinnlichen Thier-Menſchen denkt, der eine Art von mechaniſcher oder Kunſt-Vernunft hat, theils als einen homo noumenon, der lauter gediegne Vernunft iſt, und nur, in ſo fern er practiſch iſt, nach objectiven Grundſätzen handelt.

Durch ſeine Zweck-Pflichten nun bändigt der homo noumenon den homo phaenomenon und die Kraft, womit er das thut, heißt die Tugend. Dieſe Zweck-Pflichten der Vollkommenheit und der Glückſeeligkeit veranlaſſen dann verſchiedene Tugend-Maximen, welche, damit der ganze Menſch vernunftmäßig werde, die Vernunft vorſchreibt, theils in Rückſicht auf die Einrichtung der Natur, theils in Betrachtung der Hoheit der Menſchen.

Es iſt aber noch etwas, welches zwar nicht objectiv zu dem Geſetz, das der reine Wille ſich und dem unreinen Willen vorſchreibt, gehört, aber doch in dem Menſchen ſeyn muß, damit er für die Pflicht empfänglich ſey. Das ſind nämlich vier äſthetiſche Beſchaffenheiten: das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen, die Selbſtachtung und die Liebe. Dieſe alle werden zwar von der Vernunft nicht empiriſch als Willens-Beſtimmungen, ſondern nur als Wirkungen der Befolgung des Geſetzes erkannt; und alle vier dürfen auf keine Weiſe pathologiſch, das iſt als angenehme Gefühle bey dem, was das Geſetz gebietet, angeſehen werden; ſondern blos practiſch als Luſt an der Geſetzmäſſigkeit.

Was nun die Pflicht-Zwecke des reinen Willens ſelbſt angeht; ſo verſteht ſich die Eine zu der Vollkommenheit, ſoweit ſie qualitativ und nicht Natur-Geſchenk, ſondern eigener Erwerb iſt, von ſelbſt. Aus dieſer fließen Negativ-Maximen, der Natur nicht entgegen zu arbeiten; und poſitive, moraliſch, das heißt, nach Grundſätzen zu handeln, um der Menſchheit würdig zu ſeyn.

Der andere Pflicht-Zweck iſt ein wenig ſchwieriger. Eigene Glückſeeligkeit kann nie zu einer Pflicht gemacht werden. Soll alſo Glückſeeligkeit Pflicht-Zweck ſeyn; ſo muß fremde verſtanden werden. Dieſe gründet ſich zwar in der Selbſtliebe, die auch nie Pflicht werden kann, weil ſie nothwendig iſt; allein, wenn die Maximen dieſer Selbſtliebe doch allgemeines Geſetz werden ſollten; ſo muß ſie theils Liebe der Menſchheit, und durch dieſe, Liebe der Menſchen werden, theils aus dem Grundſatz fließen, daß ich andere Menſchen zu meinem Zweck mache, weil ſie ſonſt nicht mich zu ihrem machen können.

Die Maximen, die aus dieſen beyden Pflicht-Zwecken folgen, kommen nun übrigens im gröbſten mit den Maximen der Eudämoniſten überein. Allein da ſie nur ſehr allgemein ſeyn können, und und nur Vorbereitungs-Mittel, nur Tugendlehre angeben; das iſt, da ſie nur angeben, wie der homo noumenon den homo phaenomenon in der Zucht halten ſoll, damit jener ungeſtört vernunftmäſſig handeln könne; ſo muß in der Anwendung die Caſuiſterey die beſten Dienſte thun, und ab- und zuzugeben wiſſen. Denn, weder die practiſche Vernunft noch die Ethik kann Handlungen gebieten, ſondern ſie gebieten nur Maximen, und die beſondere Vernunft der Klugheit muß dieſe, doch ohne ſie zu übertreten, ſchicklich anwenden.

Es iſt aus dieſem allen übrigens ſehr leicht einzuſehen, daß die Tugendlehre, als Vorbereitungs-Wiſſenſchaft zur Vereinigung des noumeniſchen Menſchen mit dem phänomeniſchen, theils Uebung theils Kenntnis fodert. Um jene zu erwerden, mußt du nun durch Hülfe der Aſcetik dich fleiſſig gewöhnen, deinen phänomeniſchen Menſchen zu bezwingen; durch Hülfe der Catechetik aber mußt du dich und wenn du einmal Kinder bekommſt, auch dieſe wohl in der Kritiziſten Moral-Philoſophie unterrichten.

Freylich wirſt du es in dieſem Leben nicht ſo weit bringen, daß deine beyden **Homines** einig werden ſollten. Aber da du dich doch als ein vernünftiges Weſen nach dieſer Einigkeit ſehnſt; ſo kannſt du doch ſodern, daß du wenigſtens ſo lange lebſt, bis du ſie erhältſt, und ganz vernunftmäſſig wirſt, und dazu wird wohl eine Ewigkeit erfordert werden!

Biſt du nun aber einmahl doch beynahe ſo weit gekommen, daß dein phänomeniſcher Thier-Menſch nichts mehr wollen darf, als was der reine Wille in dem nach ihm beſtimmten noumeniſchen Menſchen gebietet; und es ſollte dann doch wahr ſeyn, daß es irgend einen, die Natur-

Begebenheiten lenkenden Gott gebe; und du fändeſt, daß, wenn du noch ſo vernunftmäſſig handelteſt, du dennoch alle Schrittelang anſtieſſeſt, weil die Vernunft dieſes Gottes die Sachen anders lenkte, als deine Vernunft dächte daß ſie gelenkt werden müßten, und es würde endlich deinem reinen Willen doch läſtig, daß er ſeinen natürlichen Trieb nach Glückſeeligkeit nicht befriedigt ſähe; ſo mußt du deswegen doch nicht aufhören, vernunftmäſſig zu wollen. Aber du darfſt dann wohl, wann dir dieſe, die Natur-Begebenheiten ſo gar anders lenkende Gottheit begegnete, ihr geradezu ſagen: Siehe da, ich habe ad inſtar deiner *) gehandelt, und bin würdig es recht

---

*) ad inſtar — als wenn du mir es geboten hätteſt. — In Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche ſie ſich ſelbſt macht. Kant. Met. der Sitten, II. Th. S. 181. Die Idee von Gott, als eines alles ordnenden, und zweckmäßig leitenden Weſens, erkennt der Dogmatiſt für keine gemachte Idee; die Idee eines alles auf dieſe oder jene Weiſe ordnenden Gottes, erkennt er aber für eine gemachte Idee, welche nach jener Idee berichtigt, und nur durch eine Offenbahrung beſtätigt und beſiegelt werden kann.

ſehr gut zu haben, und doch lenkſt du mir alles in die Queere. Weiſſt du es nicht ſo einrichten, wie ich es für vernunftmäſſig halte, ſo magſt du. Ich fahre doch fort, nach meinem Kopf vernunftmäſſig zu handeln, weil ich mich zu ſchäzen weiß. Du aber wiſſe, daß ich von nun an keinen Groſchen mehr für deine Welt gebe; daß ich dich, wie ich dich bisher entbehrt habe, auch wohl ferner entbehren kann und will; und daß, wenn ich künftig ad inſtar deiner handle, ich es in dem Stück nicht ſo machen werde wie du; ſondern daß ich mich ein wenig in die Vernunftmäſſigkeit der Leute ſchicken und alles, ſo viel ich kann, ſo einrichten werde, daß Leute, die der Glückſeeligkeit ſo würdig ſind als ich, ſie auch erhalten. Merke dir das, und handle künftig in dieſem Punct ad inſtar Meiner! — — —

Und nun fragſt du, was ich von dieſem allen halte? Ich ſage das ungern, denn es ergeht mir hier in der Moral, wie es dem Thebaniſchen Teleſias in der Muſik ergieng, von dem Plutarch erzählt, er habe ſich in ſeiner Jugend ſo ganz der natürlichen Muſik des Pindorus und des Daphnis gewidmet, daß er ſich in ſeinem Alter, ob er gleich wollte, in die künſtliche Muſik des Philoxenus auf keine Weiſe mehr ſchicken konnte. *) Mein liebſter und älteſter Lehrer in der Moral iſt immer Xenophons Sokrates geweſen, und der lebte, wie du weißt, ganz in dem Eudämoniſten-Syſtem. Verführt durch dieſen, habe auch ich mich ſo ſehr in dieſes Moral-Syſtem verwickelt, daß ich mich nicht mehr herauswickeln kann noch will. Indeſſen, weil man doch ſagt, daß die Eudämoniſten-Moral der Tod der Moral wäre, und weil mir die Frage, was ich von dem kritiziſtiſchen Syſtem halte, ſo nahe gelegt wird; ſo muß ich mich erklären:

Mir ſcheint, die Kritiziſten haben die Moral, wie einen andern Prometheus, mit ihren dünnen aber unſichtbaren Schnüren der Sophiſmen, an den Sandhügel ihrer Metaphyſik angebunden, wo

---

*) Plutarch de Musica. Vol. X. p. 685. Ed. Reisk.

ihm dann, nicht ſowohl die Raben und Adler als vielmehr die Mücken und Ameiſen, Herz und Leber zernagen.

Die Eudämoniſten-Moral verhält ſich zu der kritiziſtiſchen Moral, wie die Gymnaſtik zu der Pädotribik. Der Gymnaſte lehrte den jungen Athleten, wie er fechten und wie er ſich zum ſechten geſchickt machen ſollte, der Pädotribe lehrte nur das letzte. Und thäten die Kritiziſten nur was guten Pädotriben zukommt, es wäre auch das ſchon Gewinn! Aber auch das können ſie auf die Weiſe nicht, wie ſie es angreifen.

Wenn die Moral nicht mehr zu ſagen brauchte, als: handle vernunftmäſſig, und die Tugendlehre nicht mehr, als: wenn du ſo und ſo beſchaffen biſt, kannſt du vernunftmäſſig handeln; ſo lieſſe ſich vielleicht durch das kritiziſtiſche a priori eine Wort-Moral finden, deren Grundſatz aber, eben weil er überallhin deutete, nirgendshin weiſen würde. Eine ſolche Moral iſt jedoch weit entfernt, das zu leiſten, was man von ihr verlangt. Man verlangt von ihr, daß ſie lehre was vernunftmäſſig ſey; nicht nur um geſchickt zu werden ſittlich zu leben, ſondern um wirklich ſittlich zu leben. Ihr Grundſaz ſoll nicht nur die Form der moraliſchen Handlungen, er ſoll auch ihren Zweck angeben; er ſoll nicht Grundſaz aller Sittlichkeit, ſondern Grundſaz der menſchlichen Sittlichkeit, in ihrer durch die Natur des Menſchen feſtgeſezten Beſtimmung ſeyn.

Jede Reihe, jede Ordnung von Handlungen, die nach einer Regel geeinigt werden kann, iſt vernunftmäſſig: aber nur diejenige, welche den Willen des Menſchen beſtimmen kann; iſt vernunftmäſſig für den Menſchen. — Nun laßt uns ſehen, welche kann das?

Eine ſolche Ordnung kann entweder objectiv oder ſubjectiv den Willen der Menſchen beſtimmen. Objectiv würde ſie ihn beſtimmen, wenn blos die Regel der Einheit, mehrerer zuſammen ſtehender oder auf einander folgender Handlungen, ohne alle Rückſicht auf die Rückwirkung, die ſie, einzeln oder zuſammen genommen, haben können, den freyen Willen des Menſchen beſtimmte. Subjectiv, wenn irgend eine ſolche Ordnung, durch die Rückwirkung die ſie auf den Menſchen hat, oder die ihre einzelne Beſtand-Theile haben, dieſen Willen fixirten.

Jenen Fall, den Fall einer objectiven Beſtimmung des menſchlichen Willens ſetzen die Kritiziſten voraus, wenn ſie von Vernunftmäſſigkeit, von einem reinen Willen, von einer blos practiſchen Vernunft reden.

Dieſen, den Fall einer ſubjectiven Beſtimmung haben ſie im Aug, wenn ſie des unreinen des pathologiſch wollenden Willens gedenken.

Nur in dem Fall, wenn der Wille des Menſchen objectiv, durch eine Sittlichkeit, durch eine Regelmäſſigkeit der Handlungen beſtimmt wird, ſagen ſie, kann die Vernunft ein allgemein gültiges Geſetz der Moral angeben, denn nur in dieſem Falle iſt ein ſolches Geſetz a priori denkbar. Fragſt du ſie aber woher ſie das Geſetz dann nehmen; ſo geben ſie dir Nichts als das Princip des Widerſpruchs und der Uebereinſtimmung; das Kennzeichen der Univerſalität der Maxime, und eine Ausflucht in dem Grund der Willens-Beſtimmung.

Laß ſehen, ob das gnüge!

Es giebt nur drey Fälle, in welchen die Vernunft eine objective Einheit der menſchlichen Handlungen a priori geben, alſo Geſetzgeberin eines reinen Willens ſeyn kann. Entweder ſie muß die ganze Natur-Ordnung überſehen; oder ſie muß irgend einen beſondern, mit allem übrigen nicht zuſammenhängenden Abſchnitt derſelben erkennen; oder endlich ſie muß ſich in jedem Menſchen mit der Einſicht, die dieſer Menſch von der Ordnung des Ganzen haben kann, begnügen. Der erſte und der zweyte Fall iſt in dem Menſchen nicht anzunehmen. Der zweyte iſt wahrſcheinlich der Fall ſeines Agenten. Der erſte kann nur der Fall Gottes ſeyn, wenn er auſſer ſich wirkt. Es bleibt alſo der dritte Fall übrig, und die Kritiziſten-Moral muß dem reinen Willen ſagen: wenn nur das, was du thuſt, dem was ich von der Einheit der Erſcheinungen deiner Handlungen denke, gemäß iſt; ſo iſt es vernunftmäſſig, es mag zu dem Uebrigen ſtimmen wie es will. Eine ſolche Vernunftmäſſigkeit in dem Menſchen iſt aber nicht allein blos individuell, denn ſie richtet ſich nach der jedesmaligen Einſicht eines jeden; ſondern ſie iſt auch abhängig von jedem Tag, jeder Stunde. Allerdings! ſagen die Kritiziſten, aber eben deswegen geben wir dir das Kennzeichen der Univerſalität deiner Maximen, woraus du abnehmen kannſt, ob deine jetzige individuelle Vernunft in dieſer Stunde, oder ob die abſolute Vernunft deine Maxime angiebt. Gut! Aber die Beurtheilung dieſes Kennzeichens hängt doch wieder von meiner individuellen Vernunft dieſes Augenblickes ab! — Die Grund-Maxime der Kritiziſten in ihrer Anwendung, nämlich die: handle ſo, daß die Maxime deiner Handlung mit einem allgemeinen Geſetz einer Natur beſtehen kann, worin du, mit Einſtimmung deines Willens, ſeyn könnteſt; giebt der Maxime zwar eine verführende ſophiſtiſche Wendung, weil ſie nicht deutlich angiebt, welcher Wille einſtimmen ſoll. Viele glauben, es wäre darunter eine ſubjective Willens-Beſtimmung verſtanden, und fragen ſich alſo ob es in einer ſolchen Natur-Ordnung angenehm zu leben wäre? dieſe denken aber nicht, daß wenn das die Meinung wäre, die ganze kritiſche Moral pathologiſch würde. Denn, ob die Maxime oder ob die Probe-Regel der Maxime pathologiſch iſt, iſt einerley. Es kann deswegen auch bey der Probe-Regel kein Wille verſtanden werden, als der reine. Dieſer hangt aber von der Vernunft ab. Alſo wird ſie in der Beurtheilung der Allgemeinheit der Maxime wieder ſo individuell ſeyn, ſo von der Einſicht jedes Tags, jeder Stunde abhangen, wie in deren Ausſtellung. Das war es, was ich dir neulich ſchrieb, als ich die Ruſſoiſche und Antiruſſoiſche, die Päniſche und Antipäniſche u. ſ. w. Maximen einander entgegen ſtellte. Herr Kant verſtand das ſo, als ob ich glaubte die Kritiziſten wollten: Man müſſe ſich nach eines andern Maxime, alſo ein jeder ſich nach der Maxime eines jeden richten, und er beſchuldigt mich deswegen einer böſen Chikane. Hätte ich aber das ſo geſagt, ſo hätte ich, nicht nur eine böſe, ſondern auch eine einfältige Chikane gemacht. Ich ſagte aber nur was ich jetzt auch ſage. Wenn nämlich die moraliſchen Maximen, blos nach der Einſicht, welche die Vernunft eines Jeden von der äuſſern Ordnung der Dinge hat, beurtheilt werden müſſen, ob ſie ſich nicht widerſprechen, und wann eben dieſe Vernunft darüber erkennt, ob ihre Maximen allgemein einzuführen wären; ſo iſt des Ruſſos und des Päne Maxime, für ſie und ihre Schüler, eben ſo moraliſch als die Antiruſſoiſche und Antipäniſche für ihre, und ein dritter, der zwiſchen ihnen zu urtheilen genöthigt wird, kann wieder nur nach ſeiner Einſicht urtheilen. Weſſen Maxime iſt nun alſo moraliſch? Eben dieſe Bemerkung iſt auch allerdings auf die Dominicaner-Intoleranz anzuwenden. Freylich, wenn dieſer die Frage: ob jeder ſeine Religion allgemein mit Blut und Schwerd ausführen darf, pathologiſch beurtheilt; ſo wird er das nicht wollen. Wenn er aber die Maxime: Meine Religion als die allein wahre, muß allein mit Feuer und Schwerdt allgemein eingeführet werden; ſowohl in Anſehung des Haupt-Satzes als in Anſehung der Allgemeinheit vernunftmäßig findet; ſo handelt er in ſeinem Verfolgungs-Syſtem kritiſch moraliſch, ſo lang er ſo denkt.

Willſt du ein näher gelegenes Beyſpiel; ſo ſetze die Kritiziſten ſelbſt an die Stelle der Dominicaner. Jene und dieſe ſetzen die Maxime zum Grund: Wahrheit muß allgemein ausgebreitet werden, es entſtehe daraus was da wolle. Jene und dieſe entſcheiden nach ihrer Einſicht, nicht nur daß, was ſie für wahr oder nicht wahr halten, wahr oder nicht wahr ſey; ſondern daß es auch vernunftmäſſig, alſo moraliſch ſey, daß eben das auch allgemein ausgebreitet werden müſſe, denn ohne eine ſolche Subſumtion iſt die Maxime leer. Die Dominicaner brauchen, wo ſie Widerſtand finden, Gewalt, das was ſie für wahr halten einzuführen; die Kritiziſten führen das was ſie für wahr halten, daß nämlich das Daſeyn Gottes ein Gedicht ſey, daß alles Ueberſinnliche ins Reich der Fabeln gehöre; daß alle Religion ein Götzendienſt, daß die chriſtliche Offenbarung ein Menſchenwerk ſey, das alles führen die Kritiziſten, da, wo ſie keinen Widerſtand finden, durch Ueberredung unbedachtſamer Jünglinge, unreiſer Männer, unmäſſiger Speculirer, hypochondriſcher Philoſophen und ſo weiter ebenfalls ein. Was iſt nun nach dem kritiſchen Moral-Syſtem für ein Unterſchied zwiſchen den catholiſchen Autodafé-Dominicanern und den kritiſchen Ueberredungs-Dominicanern! Beyde breiten ihre individuelle Meynung allgemein aus, nur ſo, daß dieſe die Stellen ſuchen, wo kein Widerſtand iſt, jene den Widerſtand überſteigen.

Kannſt du jenem begreiflich machen, daß, was er für wahr hält, nicht wahr ſey, und daß ſeine Ausführungs-Mittel nicht die rechten ſind; ſo wird er ſeine Handlungs-Maximen ändern. Und kannſt du dem Kritiziſten begreiflich machen, daß nach ſeinen Sätzen, ſeine Vernunft, Unvernunft ſey, und daß die Unvernunft nie ſagen könne, was wahr oder nicht wahr iſt; daß die Beweiſe, welche die abſolute Vernunft erfordert, nicht auch von der beſtimmten Menſchen-Vernunft gefordert werden können; oder kannſt du ihm in Anſehung der Allgemeinheit ſeiner Maxime nur darthun, daß ſeine Lehre, wenn ſie auch wahr ſeyn könnte, doch in den Köpfen und Herzen der unbedachtſamen Jünglinge, der unreifen Männer, der unmäßigen Speculirer, der hypochondriſchen Philoſophen, welchen er ſie ſo verſchwenderiſch eingießt, eine höchſt ekelhafte Gährung hervorbringen muß; ſo wird auch er, entweder anders unter ſeiner Maxime ſubſumiren; oder ihre Allgemeinheit einſchränken. Aber bis dahin handeln doch beyde moraliſch nach dem kritiziſtiſchen Syſtem, ſo widerſprechend ſie handeln, und bis dahin muß beyden, jede Empfindung von Mitleiden und Menſchenliebe, und jede Theilnehmung an den traurigen Folgen der Anwendung ihrer Maximen, nur ein pathologiſcher Bewegrund, folglich eine bloße Eingebung des Satans oder des Homo phaenomenon, zu ſeyn ſcheinen. 9)

---

9) Ich habe die Maxime: Wahrheit muß allgemein ausgebreitet werden, es entſtehe daraus was da will; ſo hingelegt wie die Kritiziſten ſie verwenden, wenn ſie ihre Predigt gegen die Beweiſe des Daſeyn Gottes, gegen die Vorſehung, gegen die geoffenbarte chriſtliche Religion und ihre Declamationen, gegen Gottes-Dienſt und [illegible] [illegible] wollen. Das dürften ſie aber nicht als ihre Maxime angeben, ſondern das: Jeder muß ſeine Zweifel, auch [illegible]

Die Kritiziſten können ſich auch damit nicht behelfen, daß ſie ſagen jener Dominicaner und wir handeln dem Gewiſſen nach moraliſch. Denn das iſt die Ausflucht, deren ich vorhin

heilſamſten Lehren, allgemein ausbreiten, es entſtehe daraus was da wolle. Könnten die Kritiziſten beweiſen, daß kein Gott und keine göttliche Vorſehung iſt: ſo müſſen wir es uns gefallen laſſen, wenn unſer Aug, das ſich zu dem Himmel erheben wollte, mit Thränen zurück ſank, in Thränen ſich gebrochen ſchlöſſe; wenn der Mund, der ſich zu Gebeten öffnen wollte, in Verzweiflung verſtummte; wenn das Herz, das den Vater alles Guten und Schönen umfaſſen wollte, blutend zerſprenge, und unſre höchſte Weisheit würde dann die ſeyn, daß wir uns als ein zufälliges Product von Atomen, in dem Wirbel des ewigen Chaos geduldig und ſchweigend herumwälzen ließen. Die Kritiziſten hätten dann keine Schuld, ſie wären nur Boten des menſchlichen Elendes. Und wenn ſie beweiſen könnten, daß Chriſtus ein Betrieger oder ein Betrogener geweſen wäre; ſo müßten wir uns in trauriger Ergebung dieſen himmliſchen Freund von unſerm Buſen reißen laſſen, und uns wieder dem quälenden Zweifel hingeben, ob der Menſch Zweck der Gottheit zu ewigen Glückſeligkeit geſchaffen, oder Werkzeug der Natur ſey, das im Tode als untauglich weggeworfen werde. Und auch daran gedachte, womit die Irrungen der Vernunft beſchönigt werden ſollen. Dieſe Ausflucht iſt aber nur bey der Zurechnung der Uebertretung des Geſetzes zu gebrauchen. Sie kann keinen

hätten die Kritiziſten keine Schuld! Aber, da ſie das alles nicht beweiſen können, als keine Wahrheit, ſondern nur Zweifel zu verbreiten haben, die der Stärkſte durch die Kraft ſeines kalten Herzens, unterſtützt von dem Philoſophen-Stolz, wol nicht tragen kann, der Schwächere in der Leerheit des Ewigen nicht fühlt, und die die Meiſten zur Nahrung ihres Leichtſinns, zur Tödtung oder Taubung ihres Gewiſſens, zur Lockſpeiſe der Verführung, allein aufnehmen; viele zur Marter ihres Herzens einſaugen; weil ihr ſchwacher Kopf kein Gegenmittel findet: da die Kritiziſten noch überdies dieſe Zweifel aus den verroſteten Rüſtkammern der Sophiſterey, und aus den Mitternachts-Träumen einer kränkelnden, hektiſchen, hypochondriſchen Speculir-Sucht herholen; ſo begehen ſie durch Verbreitung ihrer, nicht Wahrheiten, ſondern ihrer ſcholaſtiſchen Zweifel-Kritik, ein Verbrechen, an dem ich, wenn ich die Welt gewinnen könnte, nicht Theil nehmen möchte, und das ich, wenn nicht nur ein paar academiſche Puttaſen, ſondern, wenn auch die ganze Welt über mich ergrimmen ſollte, doch immer und überall laut und lebhaft verabſcheuen muß.

Grund des Geſetzes angeben, denn dieſes ſoll die Irrungen verhüten, und nie darf es geſtatten, daß zwey entgegengeſetzte Handlungen gleich allgemein moraliſch gut wären.

Es bleibt alſo wie mich dünkt, ſobald die nämliche Vernunft eines jeden ſeine eigene Geſetzgeberin oder Maximen-Aufſtellerin, und auch die Beurtheilerin der Allgemeinheit dieſer Maximen ſeyn ſoll, nichts übrig als entweder eine leere Wort-Moral, die den Namen einer Moral nicht verdient. Oder eine in ihren Subſumtionen ſich immer widerſprechende Unmoral.

Die Kritiziſten ſcheinen dieſes ſelbſt zu bemerken, und wollen der Leere dieſer Moral in ihrer Tugendlehre aufhelfen. Aber eben durch dieſe Abſicht werden ſie genöthigt die Moral Verpflichtung, oder die Beſtimmung des menſchlichen Willens zu Befolgung der Moral, in dem Subject den Menſchen zu ſuchen, woher der

Eudämoniſt das ganze Geſetz nimmt, und woher es genommen werden muß; ſobald die Willens-Beſtimmung da liegt.

Das große Sophiſma, womit ſie dieſe Wendung bedecken, glaube ich in dem was ſie Pflicht-Zwecke nennen, und in den vier äſthetiſchen Erforderniſſen, die den Menſchen empfänglich für eine Sittlichkeit machen, zu finden.

Die Kritiziſten geben zu, daß der reine Wille ſelbſt, den Zweck der Vollkommenheit und der Glückſeeligkeit haben müſſe. Sie drehen ſich aber wie ſie können, um dieſe Natur-Zwecke zu Pflichten zu machen. Einen Zweck ſagen ſie, kann Niemand gebieten. — Warum nicht? Allerdings kein Menſch, aber die Natur kann ihn zu einer Nothwendigkeit machen, kann ihn aufdringen, als letztes, worauf alle Handlungen eines freyen Agenten gehen, als eigentliches Beſtimmungs-Mittel, als Gränze der Freyheit, an welcher alle Freyheit blos ideal wird. Die Freyheit im

Moraliſchen iſt gleich der Möglichkeit im Wirklichen. Dort iſt ein Agent nur frey, wenn man von dem was ſeiner Natur nach ſeine Wahl beſtimmt, abſtrahirt; hier iſt Etwas nur möglich, wenn man von dem was ſeine Wirklichkeit beſtimmt, wegſieht. Die ganze Moral hat kein anderes Problem als das, was beſtimmt den freyen Willen, ſeiner Natur nach?

Die Kritiziſten ſagen: wenn der Menſch die Vollkommenheit und die Glückſeeligkeit, obgleich die Natur ſie ihm zu Zwecken ſetzte, nicht durch freye Wahl, auch ſich ſelbſt zu Zwecken ſetzen kann; ſo giebt es keine Moral. Aber ſie ſagen nicht, ob der reine Wille die entgegengeſetzten Zwecke, Unvollkommenheit und Unglückſeligkeit wählen könne? Kann er das nicht; ſo iſt die als Grund der Möglichkeit der Moral angegebene Wahl ein bloßes Wortſpiel, und dann folgt aus dieſer ganzen Betrachtung mehr nicht, als, daß die Moral nicht da zu ſuchen iſt, wo die Kritiziſten ſie ſuchen, daß ſie nicht auf objectiver Geſetzgebung der Vernunft, ſondern auf ſubjectiver Geſetzfindung der Vernunft beruhe; daß ſelbſt die Kritiziſten ſie nur ſcheinbar anderswo ſuchen. Wie die Eudämoniſten die Möglichkeit der Abweichung von dieſem Geſetz, dieſem Zwang der Natur zu Etwas, das die Vernünft weder wählen noch verleugnen kann, ſich verſtellen, das will ich hernach, meiner Einſicht nach, angeben.

Haſt du dich einmal verleiten laſſen, dem Kritiziſten zuzugeben, daß Vollkommenheit und Glückſeeligkeit, ob ſie gleich aus Zwang, Zwecke der menſchlichen Natur ſind, doch frey gewählt und zu Pflichten gemacht werden können; dann wirſt du auch die künſtliche Wendung, womit ſie den Zweck der Glückſeeligkeit auf fremde Glückſeeligkeit lenken, dir gefallen laſſen müſſen, oder du mußt auf alle Sittlichkeit im Verhältniß gegen andere Menſchen Verzicht thun. Aber, ob du die vier äſthetiſchen Empfänglichkeiten, die vier Räder, auf welchen der homo noumenon ſitzen muß, daß der homo phaenomenon ihn durch den Park der Sittlichkeit ziehe, ob du dieſe auch ſo geduldig annehmen kannſt, weis ich nicht. Mich dünkt wenn Etwas das Sophiſma dieſes Syſtems verräth, ſo iſt es das. Dieſe Empfänglichkeiten werden nicht empiriſch erkannt, ſagen die Kritiziſten, ſondern das Bewußſeyn derſelben kann nur auf das Bewußſeyn der Befolgung eines moraliſchen Geſetzes, als Wirkung auf das Gemüth folgen. Was heißt das? Wohnt der reine Wille auch in dem Gemüth; oder nicht? Und, er wohne da oder nicht; iſt das Gemüth ohne dieſe äſthetiſche Empfänglichkeit, eines Geſetzes fähig oder nicht? Iſt es keines Geſetzes ohne ſie fähig; ſo kann das Geſetz nicht vor dem Bewußſeyn da ſeyn: und iſt es, ohne ſie, eines moraliſchen Geſetzes fähig, warum nennt ihr denn das, was alsdann mehr nicht iſt, als das Plaudite eines Dramas, welches gar wohl ohne Plaudite beſtehen kann, Empfänglichkait? Und wie kann, ich ſage nicht ein Buchſtaben-Moral-Geſetz, denn jede Vernunft kann ein ſolches erfinden, jeder Dichter eines dichten; ſondern, wie kann ein Moral-Geſetz das Sanction haben, alſo ein wahres Geſetz ſeyn ſoll, ohne moraliſches Gefühl, Gewiſſen, Selbſtachtung, Liebe, unter Menſchen ſtatt haben? Was die Kritiziſten Empfänglichkeit nennen, iſt Fähigkeit zu der Sanction eines Moral-Geſetzes, und ohne dieſe Fähigkeit iſt das Geſetz Nichts; ohne ſie, ſagt der Geſetzgeber mehr nicht als was Shakeſpears Nachtwächter-Corperal ſagt: «wenn ſie nicht gehorchen wollen; ſo laß ſie laufen; dann ſind es des gnädigſten Herrn Unterthanen nicht!" Alle Strafen und Belohnungen und Drohungen eines phyſiſchen Zwangs, wie ſie in den willkührlichen objectiven Menſchen-Geſetzen vorkommen, ſetzen dieſe ſubjective Fähigkeit einer Sanction voraus, und wer dieſe nicht hat, iſt keines Geſetzes fähig: weſſen Fähigkeit einer Sanction über dem Kreis des phyſiſchen Zwanges liegt, den trifſt keins von den Geſetzen, die nur phyſiſch zwingen können.

Iſt nun aber die Fähigkeit zu einer Sanction ein weſentliches Erforderniß in dem, der durch Geſetze verbunden werden ſoll; und kann dieſe Fähigkeit blos in dem Subject geſucht werden; kann die Vernunft dieſe — ſubjective Eigenſchaft nicht geben; muß ſie von der Natur gegeben werden; liegen die zwey Zwecke des kritiſchen reinen Willens in dem Menſchen; kann die Vernunft nur im Spott ſagen ſie wähle, was ſie nehmen muß; kann die Vernunft den Platz nicht einſehen, wo der ſinnliche Menſch in der Natur ſteht; kann ſie nicht einſehen die Einheit der Natur; wie kann ſie ſich dann zur Geſetzgeberin der Moral aufwerfen? wie kann ſie die Moral in etwas anderm als in der, von ihr unabhängigen Fähigkeit zu einer Sanction ſuchen? wie kann ſie nur wagen ſich den Schein zu geben, als ob ſie die Regeln, nach welchen der Wille des Menſchen beſtimmt werden kann, objectiv, oder anderswo, als in der Natur des Subjectes ſelbſt ſuchen, eine andere als eine pathologiſche Sanction, für ihre Vernunft-Geſetze feſtſetzen könne.

Nie würden die Kritiziſten auf ein ſo leeres und doch ſo künſtliches Syſtem (denn nur die Kunſt kann das Leere füllen, darum iſt jetzt die Kunſt das höchſte Verdienſt) verfallen ſeyn; wenn ſie nicht ihre Erkenntniß a priori, für die einzige, mögliche, ausgegeben hätten. Nach einer ſolchen Vorausſetzung mußten ſie aus der in dem Menſchen anerkannten Sittlichkeit, als einer wie ſie ſagen categoriſch gebotenen regelmäſſigen Handlungsweiſe eines freyen Willens, die Regel entweder ſubjectiv in dem Menſchen a priori finden, oder objectiv in der, zu einer Einheit übereinſtimmenden Handlungsweiſe. Jenes konnten ſie nach ihrer Metaphyſik nicht, weil der Menſch als ein empfindendes Weſen, grob oder fein ſinnlich, immer nur ein phaenomen war, das ihnen blos Erfahrungs-Principien, keine allgemeingültige Grundſätze angeben konnte. Es blieb ihnen alſo nichts übrig, als die Regeln, in den Objecten, in den Handlungen ſelbſt zu ſuchen. Da konnte nun die Vernunft, ihrem Weſen nach, ſie nur in der Einheit der Zuſammenſtimmung finden. Allein da auch die Objecte, nach ihnen, nur Phänomena ſind, die blos Erfahrungen geben können; ſo mußten ſie ſich an die bloße Einheit der Maximen, die ganz in der Vernunft liegen kann, halten. Weil jedoch alsdann, dieſe Einheit, nach jeder individuellen Vernunft einen andern Stoff und ein anderes Einigungs-Princip erhalten hätte; ſo mußten ſie durch ihr Vernunftwanderungs-Geheimniß ſich in die abſolute Vernunft hinauf ſchwingen. In welchem Planete wohnt aber die? da ſie das nicht angeben konnten, beriefen ſie ſich auf den Character der Allgemeinheit dieſer Vernunft, und gaben die berufene Prob-Regel, wobey ſie jedoch künſtlich den Umſtand verdeckten, daß eben die individuelle Vernunft, welche die Maximen einigt, auch über deren Allgemeinheit abſpricht, und daß hier der pathologiſche Wille den practiſchen nicht erſetzen darf.

Nun war aber noch das ſchwerſte übrig. Nemlich, wie iſt dieſe Vernunftmäſſigkeit auf den Menſchen anzuwenden, dem ſie nicht weſentlich iſt, der alſo unter einem categoriſchen Imperativ ſteht? Wer kann, ſagten ſie nun, dem anders gebieten, als er ſelbſt? Die Zwecke der Natur, Vollkommenheit und Glückſeeligkeit können kein Object eines Imperativs ſeyn, weil ſie natürlich letzte Zwecke ſind und ſeyn müſſen. Sie müſſen alſo erſt durch die freye Wahl des reinen Willens als Zwecke gewählt und dadurch zu Pflichten gemacht werden. Aber warum iſt das nöthig? deswegen, fahren ſie fort, weil durch dieſe Wahl der homo noumenon dem homo phaenomenon auf den Kopf treten kann. Woher weiß aber der homo noumenon, daß der andere homo den Tritt fühlt? darum bekümmert er ſich anfangs gar nicht, ſondern er tritt nur zu, und erſt hernach merkt er, aus der Wirkung, an den vier äſthetiſchen Empfänglichkeiten, daß der Tritt nicht vergeblich war? —

Ich weiß nicht, ob ich mich in dieſer Entwickelung des Gangs, den die Kritiziſten in ihrer Moral genommen haben, betrüge. Aber, höchſt widerlich, ich leugne es nicht, höchſt widerlich iſt mir die verwegene und ſo erbettelte, erkünſtelte erſophiſtizirte Anmaſſung der Vernunft, mit welcher ſie ſich ſelbſt zu einem Gott macht, und von dem kritiſchen neblenden aber nicht leuchtenden Sinai ihre Geſetze herunterſtreut, und in welcher ſie, ehe ſie irgend ein Geſetz von der Natur und Gott dem Lenker der Natur annehme, lieber den ſchönſten und edelſten Theil des Menſchen, den ganzen empfindenden Menſchen, zum Thier erniedrigt, ihn höchſtens einiger Regeln kleinherziger Klugheit fähig hält, und über ſeine Geſellſchaft errötend, ihm, in ihrer erträumten Deſpotie, kaum Sclaven-Rang einräumt!

Hart und grauſam rächt ſich der Menſchen-Sinn, wann irgend eine Philoſophie, unter dem Schein die Gränzen der Vernunft zu finden, alle ihre Gränzen durchbricht und ſich ſelbſt engere oder weitere ſetzt. In der Vernunft, die die wahren Gränzen überſteigt, hört, ſo wie in derjenigen, die ſich zu enge zuſammen ziehen will, jeder Gedanke auf ein Gedanke zu ſeyn. Nichts antwortet ihr in der ganzen Natur, und Gott, Welt und Menſch wird ihr ein Gaukelſpiel, oder ein ödes Leeres. Da die kritiſche Philoſophie in ihrer Theorie dem Menſchen, von allen Banden die den Menſchen an die Wirklichkeit halten ſollten, nichts übrig ließ, als den Spinnen-Faden einer leeren Beziehung; da ſie ihm in ihrer Speculation die geordnete Natur und Gott den Ordner aus den Augen rückte; ſo mußte ſie ihn auch in ihrer Moral, aus der Ordnung der für ihn verlohrnen Natur und des verlohrnen Gottes reiſſen. Und wohl wahr iſt es dann, daß dem, dem ſeine Speculation die Welt verſchließt, wohl wahr iſt, daß dem, dem alles Ueberſinnliche ein Traum berauſchter Phantaſien iſt, wohl wahr iſt, daß dem, dem Gott ſelbſt eine Dichtung, ein zweydeutiges Weſen iſt, das er entbehren kann und will, und das er höchſtens metaphyſiſch liebt, wohl wahr iſt, daß dem, die Stufe auf welcher der

Menſch, ſo weit er nicht denkend iſt, in der Ordnung der Natur ſteht, tief in Schlamm thieriſcher Sinnlichkeit zu liegen ſcheinen muß, und daß der endlich die Kette, die ihn an dieſe Stufe anſchließt, mit Thränen der Ohnmacht netzen, oder knirſchend in Verzweifelung ſie zernagen und ſich ein eigenes Nebelreich errichten muß, in welchem ſein Verſtand ihm ſeine geordnete Natur und ſein geſetzgebender Gott: ſeine Vernunftmäſſigkeit, ſeine Welt: und ein, gegen ſeinen eigenen Spott taubes und verhärtetes Selbſtvertrauen, ſeine Würde werden muß!

Der Dogmatiſt, der auch immer Eudämoniſt ſeyn wird, glaubt daß für den Menſchen keine allgemein gültige Moral möglich iſt, wann nicht a priori erkannt werden kann, wie der Wille des Menſchen beſtimmt wird. Aus der bloßen Erkenntniß, daß der Wille nach einer oder mehreren Regeln, die mit einander übereinſtimmen, ſeine Beſtimmung erhalte, kann die Vernunft dieſes wie nicht finden; aus der Erfahrung kann ſie es nur zufällig nie allgemein gültig errathen. Aber es iſt noch ein allgemein gültiges Erkenntniß-Mittel übrig, nämlich, die auf den Bänken der Kritiziſten ſo verachtete und doch ſo wahre unmittelbare intellectuelle Anſchauung.

Dieſe Anſchauung iſt ſo oft da, als Begriffe in den Verſtand kommen, die er, weder durch Schlüſſe, noch durch Erfahrung, noch durch das, den Kritiziſten allein gebilligte a priori erhalten kann.

Solche Begriffe ſind die Formen der Empfindungen. Formen der Empfindungen nenne ich das Verhältniß derſelben, wodurch ſie den Willen, genieſſend oder wirkend, verabſcheuend oder entgegen wirkend, beſtimmen. Die Formen erſter Art nennt man wohlthuend; die Formen der zweyten wehethuend. Wenn dieſe gemeine Benennung die Kritiziſten beleidigen ſollte, ſo kann ich für ſie wohl auch eine Terminologie, der hautgout ihrer Philoſophie, aus der Schule der

Stoiker borgen, und mit einer kleinen Freyheit in der Flection, damit die Worte nicht zu barbariſch klingen, die Form der wohlthuenden Empfindung orektiſch, die der wehethuenden ekkliſtiſch nennen. Ich werde mich jedoch einer der gemeinen Namen bedienen. Denn die Menge der Kunſtwörter in einem Moral-Syſtem iſt immer ein Beweis ſeiner Abweichung von dem Menſchen-Sinn, und eine Nation muß tief in der ſittlichen Barbarey liegen, deren gemeine Sprache zu arm iſt, ihre Sittenlehre auszudrücken.

A priori im kritiziſtiſchen Sinn ſind die Begriffe von dieſen Formen nicht in dem Verſtand. Man müßte ſonſt eine Erkenntniß der Art, wie der Wille beſtimmt wird, auch a priori vorausſetzen, und blos daraus, daß der Wille beſtimmt werde, ſind ſie nicht abzunehmen. A poſteriori ſind ſie auch nicht entſtanden, denn, in dem Stoff der Empfindungen iſt zwar, nach kritiſcher Terminologie eine Beziehung auf die

Erſcheinung die ſolche Empfindungen verurſacht, aber nicht auf ihre Form. Denn in der Erſcheinung liegt für den Menſchen weder das wohlthuende noch das wehethuende, weder das ſchöne noch das häßliche; ſondern die Reflection muß erſt finden, was in den Erſcheinungen iſt, das ſo auf uns wirkt, und die Anſchauung der Form der Empfindungen iſt die Baſis dieſer Reflection. Dieſe Formen werden zwar bey Gelegenheit der Erfahrung aber nicht durch die Erfahrung erkannt, wie die Functionen des Denkens auch.

Ich glaube nicht, daß man je an dieſer Erkenntniß-Art der unmittelbaren intellectualen Anſchauung gezweifelt hätte, wenn man nicht, wie ich vorhin ſchon bemerkte, ſeit Ariſtoteles Zeiten und in der peripatetiſchen Scholaſtik des mittlern Zeit-Alters, ſo wie in dem ſcholaſtiſchen Kritizismus unſrer Zeiten, höchſt ungeſchickt und höchſt unbefugterweiſe unternommen hätte, den Verſtand oder die Denkkraft, nur für eine Art von Miethsmann oder von einem Gefangenen in dem Menſchen anzuſehen. Das iſt er nicht! dafür ſollten die Kritiziſten ihn, wenn ſie das Wort Menſchheit in den Mund nehmen, nicht aufgeben. Er iſt innig mit dem Menſchen, nämlich mit den Empfindungen des Menſchen, mit ſeiner freyen Wirkſamkeit, mit der ganzen freyen Energie, die der Menſch noch auſſer dem Denken äuſſert, vereinigt, und jedes dieſer drey Dinge, iſt nicht blos integrirender Theil des Menſchen, ſondern Theil, der auſſer dieſer Verbindung in dem Menſchen, Nichts gar Nichts wäre: der Verſtand ein leerer Schwätzer; die Energie, Automate, die Empfindung, Schies-Scheibe nach welcher niemand ſchießt.

Wahrſcheinlich iſt dieſe grundloſe Trennung dadurch veranlaßt worden, weil man die Frage: wie Leib und Seele zuſammen hängt? ſo unvorſichtig eingerichtet hatte.

Dreymahl hat man unternommen ſie zu beantworten, und immer hat man ſie nur poetiſch durch die Immagination, nie philoſophiſch beantwortet. Sie würde nicht beantwortet werden können, wenn man auch Sömmerings Hirn-Gas auffangen und chemiſch zerſetzen könnte. Mich dünkt, man hätte fragen ſollen: wie hängt Denken und Empfinden zuſammen? Und auch das nicht einmal, denn bis auf dieſes wie reicht ſelbſt die innere Anſchauung nicht. Man hätte beſcheidener fragen ſollen: aus welcher Wirkung von beyden kann man ſchließen, daß ſie zuſammen hängen? Und hätte man nun bemerkt, daß der Verſtand von der Empfindung ausgeht, auf ſie zurückwirkt, aus ihr allen Stoff nimmt und nehmen muß; daß die Empfindung ihn wecken, beleben, antreiben, zurückhalten kann; daß er, wenn er gleich ſeinem Weſen nach ohne alles Gefühl iſt, doch dann ein ganz anderes Intereſſe an ſeinen Unterſuchungen nimmt, wenn die Empfindung ſeines Menſchen dabey eine Rolle ſpielt, als wenn nicht; daß er, wenn ſein Menſch gut iſt, alle Fehler dieſes Menſchen ſtrenger, die Fehler der Andern gelinder aufſucht, iſt aber ſein Menſch ſchlecht, dieſen gieriger nachforſcht, jene überſieht. Daß er die Harmonie der Schönheit ſeines Menſchen anders anſchaut, als die in andern, die in andern meiſt nach der Schönheit in ſeinem Menſchen mißt; daß er ſich ſo leicht zerſtreuen, betäuben, irre führen läßt, wenn er Häßlichkeiten in ſeinem Menſchen beobachtet, kurz daß ſelbſt das Intereſſe an Wahrheit, das einzige Intereſſe das er für ſich allein haben kann, daß ſelbſt das in ihm ungleich lebendiger wird, wenn die Wahrheit, die er ſucht, auch Intereſſe ſeines Menſchen iſt; hätte man das alles bemerkt, und noch überdies bedacht, daß ein blos denkendes endliches Weſen, das unnützeſte, langweiligſte, unbedeutendſte Weſen wäre, an welchem der ganzen Natur eben ſo wenig gelegen wäre, wenn es die Sand-Körner am Meeres-Ufer, als wenn es die Sterne zählt; hätte man, ſage ich, das alles bedacht, nie würde man auf jene Frage anders haben antworten können, als: daß Verſtand, Empfindung und jede Energie in dem

Menſchen, nicht blos zuſammen hängen, ſondern daß ſie innig, unauflöslich, zu einem ohne eine beſtändige Rückſicht auf dieſe Einheit, nicht einmal Mental zu trennenden Ganzen, vereinigt ſind.

Dieſe immer nur ſcheinbar, und immer mit verrücktem Zweck der wahren Menſchen-Philoſophie verſuchte Trennung des untrennbaren innern Menſchen, ſucht der Dogmatiſt über Alles zu vermeiden, überzeugt, daß wo ſie gewagt wird, der Verſtand immer in Gefahr ſteht ein Sophiſt, das Herz ein Schall zu werden. Der Satz alſo, den ich dir gleich im Anfang dieſes Schreibens angab: Verſtand, Empfindung und Energie machen in dem Menſchen ein Ganzes, das Vernunft heißt, der Satz iſt die Schwelle, über welche der Dogmatiſt in ſeiner Schule geht, und ſeine Schüler in ſie hinein führt. Und aus dem Satz iſt es dann begreiflich, und folgt es unmittelbar, daß der erſte Erkenntnißgrund a priori in der unmittelbaren, innern, intellectuellen Anſchauung liege. Und die Kritiziſten mögen ſich ſperren wie ſie wollen, ſie müſſen eine ſolche innere Anſchauung anerkennen, oder ihr Verſtand ſelbſt wird nur ein bedingtes, auf einer bloſſen Vorausſetzung ruhendes Weſen, welchem ſie keine Haltung geben können, ohne einen neuen Hebel an ihre Maſchine anzuhängen, dergleichen der neue Hyperkritizismus einen erfunden haben ſoll.

Dieſe unmittelbare, innere, intellectuelle Anſchauung nun iſt es, durch welche der menſchliche Verſtand, allein, a priori finden kann, daß ſein Wille nur durch die Formen ſeiner Empfindungen, poſitiv und negativ beſtimmt werden kann. Die Urſache, warum die Empfindungen des Menſchen bald die eine bald die entgegengeſetzte Form haben; ſucht der Dogmatiſt nach ſeiner Metaphyſik in der Ordnung der Natur, und da er dieſe nicht überſieht; ſo kann er ſie nur bey einigen, ſonderlich bey den Inſtincten und bey der Empfindung der Liebe, und noch etlichen, wahrſcheinlich muthmaſſen. Die Vernunft erkennt auch die Formen ſelbſt auf keine Weiſe, aus ihnen ſelbſt, ſondern nur durch ihre Wirkungen auf den Willen, und in Anſehung dieſer, verändern ſie nie ihre Natur, ſondern nur ihre Stärke. Die Veränderung der Gegenſtände die ſie erregen kommt hier nicht in Betracht, weil man auf ſie nur bey der Anwendung, nicht bey der Findung des Moral-Grund-Geſetzes Rückſicht nehmen kann.

Sind es nun alſo die Formen der Empfindungen, welche den menſchlichen Willen beſtimmen, und ſoll in dem Menſchen eine Sittlichkeit, das iſt eine Regel dieſer Beſtimmbarkeit ſeines freyen Willens ſeyn; ſo muß die Beſtimmung nach einer ſolchen Regel, eine wohlthuende Empfindung, das iſt eine Empfindung in dem Menſchen erregen, die ihn poſitiv beſtimmt. Dieſe Regel findet der Eudämoniſt auf dieſe Weiſe.

Ein Zuſtand des Menſchen, in welchem alles ſo iſt, wie er es will, iſt ein Zuſtand der Glückſeeligkeit. Wenn in einem ſolchen Zuſtand E pfindungen enthalten ſind, die von der eig Kraft des Menſchen weder erregt, noch ihrer Fo nach modifizirt worden ſind; ſo heißt dieſes Zuſtand der gemeinen Glückſeeligkeit. Die vor dem Tode, wie Solon ſagte, unmöglich ſich immer die Empfindung, der Zuſtand i und wird ſich ändern, wieder mit einm

Wenn nun aber ein ſolcher Zuſtand gedacht wird, in welchem lauter, durch die eigene Kraft des Menſchen hervorgebrachte, wohlthuende Empfindungen ſind, und in welchem eben dieſe Kraft, auch den, von den Dingen auſſerhalb dem Menſchen erregten Empfindungen, entweder ihre wohlthuende Form nehmen, oder ihre wohlthuende Form fixiren kann; ſo wird auch dieſer Zuſtand Glückſeeligkeit zu nennen ſeyn. Aber dieſe nennt der Eudämoniſt die ſittliche Glückſeeligkeit.

In dieſer ſittlichen Glückſeeligkeit können zwar alle dem Menſchen mögliche Empfindungen Platz finden. Aber, weil die totale Empfindung wohlthuend ſeyn muß, ſo müſſen dieſe Empfindungen alle auch durch die eigene Kraft des Menſchen ſo zuſammen geordnet werden, wie ſie durchaus, unter allen Verhältniſſen, zu allen Zeiten, eine ſolche wohlthuende Total-Empfindung erregen können.

Das Verlangen nach einer ſolchen ſittlichen Glückſeeligkeit nennt der Eudämoniſt das moraliſche Gefühl; die Kraft, ſolche Empfindungen zu erregen, ſie zu einer wohlthuenden Total-Empfindung zuſammen zu ordnen, und durch dieſe Zuſammen-Ordnung den von dem Menſchen unabhängigen Empfindungen, ihre wehethuende Form zu benehmen, und ihre wohlthuende zu friſten, nennt er die Tugend. Ob dieſe kämpfe oder nicht kämpfe iſt ihm einerley, wenn ſie nur ſicher iſt. Die Anlagen zu dieſer Tugend, und das ſittliche Gefühl ſelbſt, hält er aber für das herrlichſte Geſchenk der Gottheit, und für den wichtigſten Unterſcheidungs-Character des Menſchen von dem Thier. Ja, er glaubt ſogar, daß alles was der Menſch an Verſtand erhalten hat, ihm blos dieſer Geſchenke wegen gegeben worden iſt, und daß alles was die Kunſt und der Fleiß der Menſchen thut und thun kann, leer, überflüſſig, oft ſchlecht, daß ſonderlich die Philoſophie ein kindiſches Spielwerk, und die Religion ſicher ein Menſchen-Betrug iſt, wenn dieſes Alles nicht Einfluß auf den Gebrauch hat, den die Menſchheit von dieſen Geſchenken machen kann.

Jeder Menſch hat nun aber von der Natur ſein beſtimmtes Maas von Empfindungs- und Wirkungs-Vermögen. Dieſes Maas beſtimmt das Maas der einem Jeden möglichen ſittlichen Glückſeeligkeit, und des Verlangens nach dieſer alſo ſein moraliſches Gefühl, ſubjectiv. Seine Tugend aber nur objectiv. Das iſt, die Tugend eines Jeden kann unbegränzt ſeyn, und muß es nach der Moral auch ſeyn; aber ſeine Glückſeeligkeit, und das Verlangen nach dieſer richtet ſich nach jenem Maas. Darum können ganz verſchieden begabte Menſchen doch gleich ſittlich glückſeelig ſeyn.

Woher nimmt aber der Menſch den Reichthum ſeeliger Empfindungen, den er braucht, um ſein Leben zu füllen und mit ihnen, alle den Stürmen des Lebens, den Schmerzen, den Krankheiten, der Armuth, dem Tode ſeiner Lieben, und was ſonſt noch mehr die ſchwarze Liſte menſchlicher Leiden enthält, das Gegengewicht zu halten? — Wo der ſie hernimmt, der über ſich keine harmoniſche Natur kennt, der nur die Menſchheit und keine Menſchen ſieht, dem Alles was in ſeinem Herzen und was um ihn herum in irgend einem Herzen empfindet, nur chineſiſches Schattenbild iſt, das ſein Liedchen ſingt und vorüberzieht, wo der Stoff zu einer ſolchen Glückſeeligkeit hernehmen will, das weiß ich nicht. Sie ſagen ihr noumeniſcher Menſch brauche keine; und wenn ihr Thier-Menſch von der Selbſtachtung nicht ſatt werde; ſo möge er gehn und pathologiſch mit ſeines Gleichen graſen! Sie mögen!

Aber, weſſen Ohr noch hört die Stimme Gottes; wer noch Aug hat für die Fülle der Natur, noch Herz hat, für Weib, für Kind, für Freund, für Menſch und Menſchen-Stimme, und Menſchen-Gefühl und Weisheit, und Genius, und Muſe und Kunſt, wie kann der ſo arm ſeyn, daß es ihm an Stoff fehle, ſich glückſeelig zu machen? Sehe an, die reinen, heiligen, himmliſchen Empfindungen, die der Gott der Natur, in die Natur des Menſchen gelegt hat, mit denen der Menſch einſtimmt in die ganze ſchöne Schöpfung, in ſich aufnimmt, Alles was groß, und rein-gut und lieblich iſt, in denen allein ſeine Seele ihr Daſeyn fühlt und in wolkenloſer Heiterkeit erſt lernt was ſie will, was der wollte, der ſie ſchuf! Sehe den Menſchen an, in ſeinen erhabenen Gefühlen bey dem Aufgang der Sonne, in ſeinem ſtillen Selbſtgeſpräch, wenn feyerlich die Nacht über ihm ſchwebt, in dem gefühlten Gebet der Andacht, wenn ſeine Seele ſich zu gros fühlt für den Staub, und ſich kindlich in den Schoos des Allgegenwärtigen legt.

Sehe an den Menſchen wann er die ſtumme Sprache des Händedrucks der Freundſchaft und der Liebe verſteht; wann ſein Muth erwacht in der Gefahr; wann ſein Eifer glüht gegen das Unrecht; wann die Thräne des Mitleids bey fremden Leiden in ſeinem Auge ſchwimmt; wann er in ſüſſer Trauer ſeinen lieben Geſtorbenen zulächelt ins Grab, und, ſelbſt den Tod im Aug, ſich hinüber ſehnt zu ihnen, über das Grab hinüber!

Und dem ſo reichen, ſo herrlich ausgeſtatteten Menſchen, ſollte es fehlen an einer Fülle, dem geizigſten Anſpruch an ſittliche Glückſeeligkeit zu genügen? Ihm ſollte es fehlen an Licht, das dunkelſte Gemälde des Erdelebens zu erleuchten? an Schwungkraft, ſich über alle die Klippen und Dornen einer Wallfahrt weniger Tage zu erheben?

Wenn das ganze Ideal der ſittlichen Glückſeeligkeit, zu welchem der Menſch den Stoff aus ſeinem Herzen nehmen kann, ſo lebendig in ſeiner

Seele läge, wie der Menſch es beleben kann; wenn alle die Kräfte dieſen Stoff zu bearbeiten ihm gleich bey der Geburt in der ganzen Energie gegeben würden, die er ihnen geben kann; ſein Verlangen nach dieſer ſittlichen Glückſeeligkeit würde allein ſeinen Willen beſtimmen, und die ganze Moral würde Nichts ſeyn als Natur-Geſchichte des Menſchen.

Aber das iſt nicht ſo, und daß es nicht ſo iſt, das löſt die ſchwere Frage auf, die ich vorhin andeutete, nämlich: wie der menſchliche Wille zugleich den letzten Zweck der Sittlichkeit, die ſittliche Glückſeeligkeit erreichen wollen, und doch von ihm ſich entfernen wollen könne. Der Menſch wird nicht mit der Sittlichkeit, ſondern nur mit der Anlage zur Sittlichkeit geboren. Er hat das Verlangen nach der ſittlichen Glückſeeligkeit, aber er muß es ſelbſt erſt zu einer ſchönen Reife gebracht haben, wann es ſtark genug ſeyn ſoll, die wehethuenden Empfindungen der Mühe, der Arbeit, der Sorgen, der Verleugnungen zu überwiegen, die erfordert werden, ehe der Menſch jenes Gefühl befriedigen kann. Und hier iſt es allein, wo die Vernunft, nicht das Geſetz macht, ſondern dem ſtummen Natur-Geſetz Sprache giebt, wo ſie es erklärt, commentirt und die Mittel aufſucht und lehrt, durch welche dieſes Verlangen zu ſeiner Reife gebracht werden kann, und wie alle die Mühe und die Arbeit, wodurch dieſes Verlangen endlich geſättigt werden kann, zu lenken ſind. Dieſer Vernunft-Commentarius, und der Inbegriff dieſer Mittel macht den wichtigſten Theil der Moral aus, den man die Tugendlehre nennt, oder den Inbegriff der moraliſchen Pflichten. Die Pflichten in der Moral ſind aber etwas ſehr anders als das, was ſie in der Rechtswiſſenſchaft ſind. In dieſer ſind ſie ohne entgegen ſtehende Rechte nicht gedenkbar. In der Moral aber ſetzen ſie keine ſolche Rechte voraus, und man braucht keine zwey Perſonen zu erphantaſiren, um eine Verpflichtung herauszubringen. Pflichten in der Moral ſind nur Bedingniſſe, unter welchen der Menſch den Zweck der Sittlichkeit, die ſittliche Glückſeeligkeit erreichen kann. Die Kraft, dieſe Bedingniſſe zu erfüllen, iſt die Tugend.

Du weißt, daß die Alten ſehr darüber geſtritten haben, ob die Tugend gelehrt werden könne, oder ob ſie eine Sache der Uebung, oder ein Geſchenk der Gottheit ſey. Mich dünkt Gott hat allen Menſchen die Anlagen dazu gegeben, allein, da ſie eine Kraft iſt, muß ihre Richtung gelernt, und ihre Energie geübt werden; aber wenn der, der die Tugend liebt und nach ihr ſtrebt, kraftlos und muthlos dahin ſinkt, und nach vielen vergeblichen Verſuchen und Anſtrengungen, zu Gott ſeine Zuflucht nimmt, dann iſt das die Vergebung der Sünden, daß Gott den Sinkenden aufrichtet, den Muthloſen wieder ermuntert und ſeine erſchlafften Kräfte neu belebt.

Die Stoiker pflegten Alles was auf die Sitten des Menſchen Bezug hat, in Dinge die von dem Menſchen abhangen, und in ſolche die nicht von ihm abhangen, einzutheilen. Auf dieſer Abtheilung beruhen auch die gewöhnlichen Hauptſtücke der Moral, in Pflichten des Menſchen gegen ſich, gegen Gott, gegen andere Menſchen, und gegen die übrige Natur.

Du weißt, daß das Hauptſtück der Eudämoniſten-Moral von den Pflichten gegen Gott, nicht, wie ſie pöbelhaft ſagen, auf einen pöbelhaften Dienſt eines Götzen deutet, von dem man für ein Paar Körner Weyhrauch aus Arabien, alle Schätze Arabiens kaufen, und dem man durch ein Paar Gebete-Formeln, das Laſter für Tugend aufheften kann. Dieſes Hauptſtück ſagt: daß die ſittliche Glückſeeligkeit von dem Menſchen nur unter der Bedingniß erworben werden kann, wenn ſeine Seele erhaben, gut, ſchön, weiſe, und feſt in guten Hoffnungen iſt, daß aber keine Erhabenheit der Seele möglich iſt, ohne Gemeinſchaft mit dem Allerhöchſten; keine Güte der Seele, ohne Liebe des Allgütigen; keine Schönheit der

Seele, ohne Dankbarkeit gegen den Allerfreygebigſten; keine Weisheit der Seele, ohne demüthigen Glauben an höhere Weisheit; und keine Feſtigkeit der Seele in guten Hoffnungen ohne kindliches Zutrauen zu dem beſten Vater!

Auch weißt du, daß das Hauptſtück von den Pflichten des Menſchen gegen Menſchen weder auf feige Vorſicht gegen gereizte Rache, noch auf Frohndienſte gegen frohen Sold hinweiſt, wie in der Rechtswiſſenſchaft und Politik; ſondern es lehrt: daß keine ſittliche Glückſeeligkeit für den Menſchen möglich iſt, wenn ihm nicht die tauſend und tauſend Bande der Liebe, der geſelligen Freude, des Wohlwollens, der Theilnehmung, die ganze unſichtbare Bruder-Kette, die Menſchen an Menſchen ſchließt heilig, wenn ſie nicht unverletzlich, in ſein Herze verwebt iſt! — Doch, was ſoll ich dieſes Syſtem weiter verfolgen? Immer miſchen ſich in alle Syſteme Pedanterien ein, und ich fürchte ich bin ſelbſt, angeſteckt durch den Kritiziſmus, denn auch was man wegſchaben will ſteckt an, in etliche Pedanterien gefallen. Sind aber dieſe irgendwo ekelhaft, ſo ſind ſie es in der Moral. Ich habe derwegen nie ein Collegium über die Moral hören mögen, habe nie ein Moral-Syſtem nur geleſen, ohne doppelt achtſam für mein Herz zu wachen. Es wäre auch nun in der That überflüſſig, wenn ich mehr von der Eudämoniſten-Moral ſagte. Schon aus dem was ich geſagt habe mußt du ſehen, daß der Eudämoniſt nicht, wie die Kritiker ſagen, die Moral wohl ſterben macht; ſondern daß er den Menſchen ſelbſt wohl leben und wohl ſterben lehrt. Wer kann mehr von der Philoſophie verlangen? welche kann mehr leiſten?

Wenn der Eudämoniſt ſittliche Glückſeeligkeit nennt, ſo nennt er das Werk (das ἔργον das Ariſtoteles ſucht) das die Ordnung der Natur dem Menſchen vorgeſchrieben hat; die höchſte Stufe, auf welcher der Menſch in der Kette der

Weſen ſtehen kann! Ihm iſt ſittliche Glückſeeligkeit kein Saldo einer kaufmänniſchen Bilanz, ſondern ein anderer Name für Beſtimmung der Menſchheit. Sie iſt ihm kein Ziel am Ende der Laufbahn, ſie iſt ihm ſelbſt Laufbahn ohne Ziel. Sie iſt ihm kein Lohn eines ſittlich guten Lebens, ſie iſt ihm das ſittlich gute Leben ſelbſt. Er braucht ſie nicht mehr von der Gottheit zu fodern, nicht mehr ihr abzubetteln, abzuverdienen; die Gottheit hat ſie ihm, als ſie ihm den Character der Menſchheit gab, ſchon beſtimmt. Er braucht ſich nicht zu fragen: ob er ſie ſuche, weil ſie ihm wohlthue, oder weil das Geſetz ſie zu ſuchen befiehlt: er weiß daß ihr Wohlthun nur Promulgation des Geſetzes der Gottheit iſt, das ihm ſeine Stelle anweiſt. Der Geiſt der ihn antreibt ſie zu ſuchen, iſt auch kein gedungener, kein, durch die Zauberſprüche der Philoſophie gebannter Geiſt — ach! die Philoſophie kann dieſen Geiſt wohl nehmen aber nicht geben! — Es iſt der Geiſt, der ihm gleich bey der Promulgation des Geſetzes gegeben worden iſt; es iſt der Geiſt den ihm der **Odem Gottes** eingehaucht hat, um ihn fähig zu machen, die höchſte Stufe, die Gott der Menſchheit angewieſen hat, zu erreichen; es iſt ein Geiſt von dem Gott, dem die Vernunft ſo freudig huldigt, deſſen Gegenwart ſie in jeder wärmeren Erhebung des ſittlichen Gefühls, in jeder neuen Belebung ihrer Tugend-Kraft erkennt; mit dem ſie ſich in ihren ſeligſten Stunden, in dem geheimen Heiligthum, ohne Sprache beſpricht, deſſen Licht allein ihr Aug heller, deſſen Weisheit allein ihre Gedanken weiſer machen kann; von deſſen Beyſtand allein ſie die Vollendung ihrer Tugend-Kraft erwarten kann. Dieſen Gott poſtulirt der Eudämoniſt nicht, damit jemand ſey, der die Ordnung der Natur nach ſeinen Philoſophen-Geſetz einrichte; ſondern er poſtulirt ſein Philoſophen-Geſetz, weil ein Gott iſt, der die Ordnung der Natur eingerichtet hat. Von dieſer Ordnung der Natur poſtulirt er auch nicht Unſterblichkeit, damit er Zeit bekomme ſeine Philoſophen-Lection ganz zu lernen, wie etwa ein Student Verlängerung ſeiner academiſchen Jahre poſtulirt; ſondern er hofft, er glaubt Unſterblichkeit, weil, ſo weit er die Natur und ihre Ordnung einſehen kann, der Menſch allein, unter Allem was iſt, der Menſch allein, für ſeine Stelle zu reich, zu herrlich ausgerüſtet wäre!

Es giebt in der ganzen Philoſophie, in Allem was der Verſtand des Menſchen denken und dichten mag, kein leitender Stern, als der Stern der die Ordnung der Natur erleuchtet; kein Geiſt der Weisheit und der Tugend, als der Geiſt der Alles umfaſſenden, Alles belebenden, Alles bindenden Ordnung der Natur. Dieſen Stern ſucht der Dogmatiſt immer feſt im Aug, dieſen Geiſt ſucht er immer feſt in dem Herzen zu behalten. Dieſer Stern iſt das unverlöſchliche Licht, dieſer Geiſt iſt der Himmelsduft, den der Dagmatiſt, wie ich dir vorher ſagte, auf den Fußtritten der Wahrheit ſchweben ſieht. Lebendiger, göttlicher, reiner, fühlt und erkennt der Dogmatiſt dieſen Stern und dieſen

Geiſt, in Chriſtus und Chriſti Wort. — Darum iſt ihm auch dieſes Wort ein Siegel ſeiner Philoſophie, welches er ſeinen Schülern, wie ihren Augapfel, rein, fleckenlos, und ungetrübt zu bewahren empfielt.

Wenn der wahre Genius unſerer Zeit,[10] von den Philanthropen in Frankreich; von der Naturaliſten-Kirche in England, und von dem noch verwegenern Kritizismus in Deutſchland, der telygetiſchen Geburt[11] des verälterten XVIII. Jahrhunderts, ſich dieſen Stern verdunklen, dieſen Geiſt rauben, dieſes Siegel zerbrechen laſſen kan; ſo iſt jede Warnung an ihn, nicht der Druckerſchwärze werth die ſie koſtet. Laſſen wir alſo dieſen Genius walten! Aber, daß ſo viele Anhänger der kritiſchen Philoſophie ſich für Bewahrer des Siegels, das Chriſtus auf eine gar andere Philoſophie, als auf die Ihrige gedrückt hat, ausgeben; daß ſie ſich als ſeine Siegelbewahrer dingen und bezahlen laſſen; daß ſie ſich als ſolche, vor dem jungen und alten Volk in dem ganzen Coſtume der chriſtlichen Siegelbewahrer darſtellen, und doch nur ihre Siegel, ſtatt Chriſti Siegel auf ihre Weisheit, ſtatt auf die Weisheit Chriſti ausdrucken; daß ſie ſogar alle Nachfrage nach dem Siegel Chriſti für unnütz und überflüſſig ausgeben, das wenigſtens muß ich, und wenn ganz Chius [12]) auf mich losgelaſſen würde, noch einmal, für den äuſſerſten Grad aller Unverſchämtheit, die keine Caſuiſterey beſchönigen kann, laut und deutlich erklären. [13])

---

[10] Alſo nicht der Plöner.

[11] telygetiſch. Im Alter gezeugt.

Nun glaube ich daß ich mein voriges Schreiben an Dich, ſo vollſtändig erläutert habe, daß es nicht mehr mißverſtanden werden kann. Laß mich alſo hier abbrechen und lebe wohl und trage Sorge, daß Du bey der ſich nicht wenig verbreitenden Geiſtes- und Seelen-Hypochondrie geſund bleibſt. Jezt aber, wenn du das geleſen haſt; ſo beſprenge dich vor allen Dingen dreymal mit reinem Quellwaſſer, wie du weißt daß ich immer thue, wenn irgend ein Unfall mich, an den Rand der Untiefen des menſchlichen Wiſſens geführt hat.

---

[12]) Siehe die 6te Anm. der Vorrede.

[13]) Wenn ich vom Siegel Chriſti rede, ſo verſtehe ich weder Calovs, noch Beyers noch irgend eine Dogmatik, noch das tridentiniſche, Augsburger, Dortrechter Symbol; ſondern das Neue Teſtament.

Nachrede.

Ich ſehe keine Veranlaſſung voraus, die mich bewegen könnte, zum drittenmal mich ſo ausführlich vor dem Publikum, das meine Schriften leſen mag, über die kritiſche Philoſophie zu erklären, als etwa die, wenn ich ſelbſt zu dem Kritizismus bekehrt werden ſollte. Noch ſehe ich aber in mir keine Möglichkeit zu einer ſolchen Sinnes-Aenderung und Bekehrung. Die Herren Kritiziſten, welche neulich die Pänaten dieſes Kritiziſmus, ſo eifrig mit Schnäbel und Klauen, gegen mein erſtes Schreiben vertheidigt haben, erhalten alſo nun ein weites Feld zu einer neuen Ritterſchaft. Ich werde ſie in dieſen ihren athletiſchen Uebungen nicht ſtören. Nur bitte ich ſie, daß ſie das, was ſie gegen meine Perſon ſagen wollen, von dem, was ſie über die Sache zu ſagen gedenken, mit zwey oder drey Sternchen unterſcheiden. Und wollen ſie auch das, was ſie über meine Perſon athletiſch-roh und plump zu ſagen belieben, von dem, was ſie feines und witziges ſagen können, auf eine ähnliche Weiſe unterſcheiden, ſo werden ſie dadurch ihren ſämmtlichen Leſern auch einen Gefallen erweiſen. Nach dem was ich bisher von dieſen Herren geleſen habe, wird der lezte Artikel wohl keinen groſſen Raum einnehmen.

Iſter Anhang.

A. Anmerkung zu Schloſſers Ueberſetzung der Platoniſchen Briefe.

Seite 180 — 184.

Bekanntlich lehrte Plato nach, wie es nicht unwahrſcheinlich iſt, der Schule des Heraklid, daß die Materie immer ſchwankend und unſtät flöſſe, alſo eigentlich nur Eigenſchaft, Affection wäre; daß aber einem jeden Dinge ein eigenes Weſen, das er oft Idee nennt, unterläge, das feſt und unveränderlich bliebe. Dieſe Idee nun, dieſes feſte, unveränderliche Weſen, das ſich nur in der Seele anſchauen läßt, dieſes iſt das, was hier Plato unter dem fünften verſtehet, wenn anders ich dieſe Stelle richtig verſtanden habe.

Dieſer Gedanke ſcheint mir auch ſehr gegründet; denn wir werden auf denſelben durch die unmittelbare Anſchauung unſrer eignen erſten wirkenden Prinzipien in uns, und durch die gleichfalls unmittelbare Anſchauung unſers Leidens geführt, und dadurch berechtigt, einen analogiſchen Schluß auf die Objecte außer uns zu machen, der uns zwar nicht ins innere Heiligthum der Wahrheit führt, aber doch unſern Platz im Vorhof deſſelben ſo ſehr erleuchtet, als es uns nöthig iſt, um da den Dienſt unſrer Prieſterſchaft zu verſehen.

Es iſt jedoch nicht zu leugnen, daß die alten und neuen Philoſophen durch einen Mißbrauch dieſes analogiſchen Raiſonnements, und daß unter ihnen ſonderlich Plato im Objectiviren oft zu weit geht; aber mich dünkt, die allerneuſte deutſche Philoſophie zieht die der Menſchheit geſetzten

Grenzen durch ihr Subjectiviren eben ſo ſehr viel zu enge zuſammen. Aus lauter Sorge, in ihr gereinigtes oder reinigendes Syſtem nichts empiriſches einſchleichen zu laſſen, ſondern alles auf lauter Grundſätze und Begriffe, die a priori entſtanden ſind, zu bauen, ſchneidet ſie den denkenden Menſchen gleichſam von der ganzen Natur und der um ihn lebenden, ihn immer mit ſich fortreiſſenden Schöpfung gänzlich ab, und macht ihn vielleicht in einigen Dingen um etwas gewiſſer, aber wahrhaftig weder weiſer noch beſſer, wenn anders die Weisheit noch will, daß man ſich in ſeine Verhältniſſe ſchicke. Es mag ſeyn, daß dieſe Philoſophen ſehr groſſe Urſache hatten, eine Kritik der reinſten Philoſophie im engſten Verſtand des Wortes, Philoſophie, zu geben, und mir ſcheinen ſie einen glücklichern und beſſern Weg gegangen zu ſeyn, als die alten Skeptiker, die im Grund eben dieſe Abſicht gehabt haben mögen. Aber Kritik der Philoſophie iſt nicht deswegen Kritik der Vernunft. Jene kann vielleicht zu ihrer Demüthigung auf die engen Kreiſe der apodiktiſchen Gewißheit eingeſchränkt werden; warum maßt ſie ſich an, das Schild: hier findet man Wahrheit, auszuhängen? Aber nicht ſo die Vernunft. Die Vernunft, dünkt mich, kann den, der ihrer Leitung ſich ergiebt, nicht in engere Grenzen ſchlieſſen, als diejenigen ſind, in welchen er iſt, und wem es ſcheint, daß, wie einige alte Stoiker prahlten, die Vernunft in der Hungersnoth gebiete, ohne zu eſſen glücklich zu ſeyn, dem würde wohl Shakespear mit Recht die Frage vorlegen können: ob er auf den beeiſten Alpen wärmer werde, wenn er an das Feuer denke?

Die Vernunft kann die Schlüſſe aus Analogien und aus Wahrſcheinlichkeiten ehe nicht entbehren, als bis ſie entweder das Weſen, den Grundſtoff, alle Prinzipien der Dinge erkennt; oder, bis ſie ſich losmacht von der Sinnlichkeit, von dem Willen, von der Empfindung; oder endlich bis die ihr a priori unbekannte Welt aufhört, auf ſie zu wirken. Dann mag ſie über Realitäten oder Phänomene abſprechen wie ſie will, nichts hindert ſie dann in jedem Augenblick zu ſagen: Ich weiß nicht. Aber ſo lang ſie die Geſetzgeberin des Willens ſeyn muß, ſo lang ſie zu den Phänomenen ſagen muß, du gefällſt mir, und du gefällſt mir nicht; ſo lang muß ſie ſelbſt die Phänomene als Wirkungen von Realitäten anſehen, und nach Analogien, Inductionen und Wahrſcheinlichkeiten über deren Urſachen richten und urtheilen, und nach ihren Urtheilen dem Willen ſeine Geſetze geben. 14) Eine Kritik, die der Vernunft dieſes abſpräche, würde ſie nicht reinigen, ſondern entmannen; und mich dünkt ſogar, eine Philoſophie, die ſich durch eine ſolche Reinigung ſo ſehr von der Vernunft ſequeſtrirte, würde ſelbſt Gefahr laufen, bald in eine bloße Formgebungs-Manufactur auszuarten, welche in kurzem alle Materie

---

14) Daß ich hier unter Geſetzgebung keine Autonomie der Kritiziſten, ſondern eine bloße Erkenntniß der von der Natur gegebenen Geſetze verſtanden habe, iſt wohl von ſelbſt begreiflich.

verlieren, und in der nächſten Generation im Denken den alten ſcholaſtiſchen Peripatetismus einführen würde, welchem dann immer im Handeln, zumal da, wo dem Vorurtheil und dem Aberglauben ihre zähmende Krafe benommen worden iſt, der regelloſeſte Libertinismus folgt, bis ſich beide in der Barbarey verlieren. Ein Syſtem, das beinahe alle Wirklichkeit, das Gott und Unſterblichkeit wegkritiſirt, und die Tugend ſo metaphiſiſch ſublimirt, daß ihre Geſtalt kaum mehr zu ahnden iſt, läßt nichts beſſers hoffen. Und obgleich das allerneuſte Reinigungsſyſtem uns eine Sittlichkeit a priori, und ſelbſt Realität, Gott und Unſterblichkeit, die daſſelbe uns mit der einen Hand genommen hat, mit der andern wieder zu geben ſcheint; ſo giebt es doch dieſe eben ſo wieder, wie man in einigen ſchwachen Gerichtshöfen dem, den das Urtheil als einen Betrüger verdammt, ſeine Ehre durch die froſtige Clauſel, ſeiner Ehre unbeſchadet, wieder zu geben pflegt, und die Sittlichkeit, die uns dieſes Syſtem aus dem Schiffbruch der Vernunft rettet, iſt ſo feinnervig geworden, daß ſie den Kampf mit dem Laſter ſchwerlich mehr wird beſtehen können.

Ich gehe in dem Syſtem herum, und rufe der Weisheit, wie Brandamante in dem Zauberpalaſt des Atalante, ihrem Ruggiero ruft; ich glaube ſie zu ſehen, aber wenn ich ſie ergreiſen will, ſo entſchlüpft immer die Erſcheinung, die mich täuſchte, meiner Hand, und ſpottet noch unfreundlich meines Wahns. In Plato's Syſtem kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen; aber, wenn ich ihr doch ſo nahe komme, daß ich das Rauſchen ihres Gewandes vernehmen kann, ſo fühle ich wenigſtens, daß Lebensgeiſt auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Iſis nicht auf, aber er macht ihn doch ſo dünne, daß ich unter ihm die Geſtalt der Göttin ahnden kann. Macht uns die neue deutſche Philoſophie glücklicher, wahrer, beſſer, macht ſie uns nur gewiſſer, wenn ſie neue Schleyer auf die alten wirft, oder wenn ſie vielmehr gar die Göttin ſo verſchwinden macht, daß es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen?

Mich dünkt, das ſicherſte äußere Kennzeichen der Aechtheit der Menſchen-Philoſophie iſt nicht das, daß ſie uns gewiſſer, ſondern das, daß ſie uns beſſer mache. Denn die Philoſophie, die uns nur Gewißheit giebt, ſchließt uns überall in Kreiſe ein, in welchen Vernunft und Menſchenſinn ſich doch nicht behelfen können; die aber, die uns beſſer macht, ſchlingt uns ein in die gränzloſe Harmonie des Ganzen.

B. Ebendaſelbſt. S. 191. und 192.

Alle Philoſophie der Menſchen kann nur die Morgenröthe zeichnen, die Sonne muß geahnet werden. Diejenigen Philoſophen, welche die Sonne ſelber mahlen wollen, haben ſicher nur eine Theaterſonne gegeben; — und viele haben, weil ſie dieſe billig verachteten, und hinter der Morgenröthe nichts ahneten, ſich begnügt, uns zu rathen, lieber gar nichts mehr ſehn zu wollen. Und das thue, wer mag, nur handle er alsdann nicht, als wenn er etwas ſähe.

IIter Anhang.

Berliner Monatsſchrift. Dezember 1796.
S. 485 — 504.

Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten, der Philoſophie.

Chriſipp ſagt in ſeiner ſtoiſchen Kraftſprache*): „Die Natur hat dem Schwein ſtatt

---

*) Cicero de nat. deor. lib. 2. ſect. 160.

„Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule“. Das iſt nun die unterſte Stufe der Natur des Menſchen vor aller Kultur, nämlich der bloß thieriſche Inſtinkt. — Es iſt aber, als ob der Philoſoph hier einen Wahrſagerblick in die phyſiologiſchen Syſteme unſerer Zeit geworfen habe; nur daß man izt, ſtatt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von einer Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die ſie hervorbringt, aber nicht ſofort auf eine beſonders zu dieſer Art Wirkung geeignete Subſtanz geſchloſſen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückwirken (dem Lebensvermögen) ſetzt, und denjenigen Menſchen geſund nennt, in welchem ein proporzionirlicher Reiz weder eine übermäßige noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die animaliſche Operazion der Natur in eine chemiſche übergehen werde, welche Fäulniß zur Folge hat, ſo daß, nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulniß aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgen müſſe. — Hier wird nun die *Natur* im Menſchen noch vor ſeiner Menſchheit, alſo in ihrer Allgemeinheit, ſo wie ſie im Thier thätig iſt, um nur Kräfte zu entwickeln die nachher der Menſch nach Freyheitsgeſetzen anwenden kann, vorgeſtellt; dieſe Thätigkeit aber und ihre Erregung iſt nicht praktiſch, ſondern nur noch mechaniſch.

A. Von den phyſiſchen Urſachen der Philoſophie der Menſchen.

Abgeſehen von der den Menſchen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenſchaft des *Selbſtbewußtſeyns*, welcher wegen er ein vernünftiges Thier iſt (dem auch, wegen der Einheit des Bewußtſeyns, nur *eine* Seele beygelegt werden kann); ſo wird der *Hang*: ſich dieſes Vermögens zum *Vernünfteln* zu bedienen, nach gerade methodiſch, und zwar bloß durch Begriffe, zu vernünfteln, d. i. zu philoſophiren; darauf ſich auch polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern zu reiben, d. i. zu diſputiren, und weil das nicht leicht ohne Affekt geſchieht, zu Gunſten ſeiner Philoſophie zu zanken, zuletzt in Maſſe gegen einander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen; — dieſer Hang, ſage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das große Unglück lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Sie iſt die Geſundheit (ſtatus ſalubritatis) der Vernunft, als Wirkung der Philoſophie. — Da aber die menſchliche Geſundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es mit der bloßen Diät der practiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heißt und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muß (therapeutiſch) als Arzeneymittel (materia medica) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Dispenſatorien und Aerzte, (welche leztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachſam ſeyn muß, daß zunftgerechte Aerzte und nicht bloße Liebhaber ſich anmaßen anzurathen welche Philoſophie man ſtudiren ſolle, und ſo in einer Kunſt von der ſie nicht die erſten Elemente kennen, Pfuſcherei treiben.

Ein Beyſpiel von der Kraft der Philoſophie, als Arzeneimittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſidonius durch ein an ſeiner eigenen Perſen gemachtes Experiment in Gegenwart des groſsen Pompejus (**Cicer.** tuſc. quaeſt. lib. 2. ſect. 61): indem er durch lebhafte Beſtreitung der epikuriſchen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, ſie in die Füße herabdemonſtrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und ſo von der unmittelbaren phyſiſchen Wirkung der Philoſophie, welche die Natur durch ſie beabſichtigt (die leibliche Geſundheit,) den Beweis gab, indem er über den Satz declamirte daß der Schmerz nichts Böſes ſey.*)

---

*) Im Lateiniſchen läßt ſich die Zweideutigkeit in den den Ausdrücken das Uebel (malum) und das Böſe (pravum), leichter als im Griechiſchen verhüten. — In Anſehung des Wohlſeyns und der Uebel (der Schmerzen) ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetz der Natur, und iſt bloß leidend; in Anſehung des Böſen (und Guten), unter dem Geſetz der Freyheit. Jenes enthält das was der Menſch leidet; dieſes, was er freywillig thut. — In Anſehung des Schickſals iſt der Unterſchied zwiſchen rechts und links (fato vel dextro vel ſiniſtro) ein bloßer Unterſchied im

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Der Dogmatiſm (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und

äußeren Verhältniß des Menſchen. In Anſehung ſeiner Freyheit aber und dem Verhältniß des Geſetzes zu ſeinen Neigungen, iſt es ein Unterſchied im Inneren deſſelben. — Im erſteren Fall wird das Gerade dem Schiefen (rectum obliquo), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (rectum pravo ſ. varo, obtorto) entgegengeſetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite ſtellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt einen Angrif abzuwehren als mit der rechten. Daß aber bey den Auguriern, wenn der Auspex ſein Geſicht dem ſo genannten Tempel (im Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab; ſcheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auspex gegen über gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

das Ende aller Belebung, welche leztere gerade das Wohlthätige der Philoſophie iſt. — Der Skeptiziſm, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des erſteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluß ausüben kann; weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatiſm, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit den Stein der Weiſen zu finden meynt, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie; und mit dieſem Arzeneymittel (der Doxologie) iſt es wie mit Peſttropfen oder dem Venedigſchen Theriak bewandt: daß ſie, wegen des gar zu vielen Guten was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut ſind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Kritiſche Philoſophie iſt diejenige, welche nicht mit den Verſuchen Syſteme zu bauen oder zu ſtürzen, oder gar nur (wie der Moderatiſm) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu ſtellen, ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft (in welcher Abſicht es auch ſey) Eroberung zu machen anfängt, und nicht ſo ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philoſophemen die Rede iſt die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch Etwas in der menſchlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann, und doch ſeine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiſet die in der Erfahrung dargeſtellt, alſo auch (und zwar nach einem Prinzip a priori) ſchlechterdings können geboten werden. Dieſes iſt der Begrif der Freiheit, und das von dieſer abſtammende Geſetz des kategoriſchen d. i. ſchlechthin gebietenden, Imperativs. — Durch dieſes bekommen Ideen, die für die bloß ſpeculative Vernunft völlig leer ſeyn würden, ob wir gleich durch dieſe zu ihnen, als Erkenntnißgründen unſeres Endzwecks, unvermeidlich hingewieſen werden, eine obzwar nur moraliſch-praktiſche Realität: nämlich uns ſo zu verhalten, als ob ihre Gegenſtände (Gott und Unſterblichkeit) die man alſo in jener (praktiſcher) Rückſicht poſtuliren darf, gegeben wären.

Dieſe Philoſophie, welche ein immer (gegen die welche verkehrterweiſe Erſcheinungen mit Sachen an ſich ſelbſt verwechſeln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender bewafneter Zuſtand iſt, eröfnet die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, durch die Ohnmacht der theoretiſchen Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der praktiſchen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererſeits; — zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjects immer rege zu erhalten, und ſo auch die Abſicht der Natur, zu kontinuirlicher Belebung deſſelben und Abwehrung des Todesſchlafs, durch Philoſophie zu befördern.

* * *

Aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet, muß man den Ausſpruch eines nicht bloß in ſeinem eigentlichen (dem mathematiſchen) Fache, ſondern auch in vielen anderen vorzüglichen, mit einem thatenreichen immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes, nicht für den eines Unglücksboten, ſondern als einen Glückwunſch auslegen, wenn er den Philoſophen einen über vermeinte Lorbeeren gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abſpricht *): indem ein ſolcher freylich die Kräfte nur erſchlaffen, und den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menſchheit, nur vereiteln würde; wogegen die ſtreitbare Verfaſſung noch kein Krieg iſt, ſondern dieſen vielmehr durch ein entſchiedenes Uebergewicht der praktiſchen Gründe über die Gegengründe zurückhalten, und ſo den Frieden ſichern kann und ſoll.

B. Hyperphyſiſche Grundlage des Lebens des Menſchen zum Behuf einer Philoſophie deſſelben.

Vermittelſt der Vernunft iſt der Seele des Menſchen ein Geiſt (Mens, νοῦς) beygegeben,

---

*) Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
Befolgt man was der Weiſe ſpricht;
Dann halten alle Menſchen Frieden,
Allein die Philoſophen nicht.

Käſtner.

damit er nicht ein bloß dem Mechaniſm der *Natur* und ihren techniſch-praktiſchen, ſondern auch ein der Spontaneität der *Freiheit* und ihren moraliſch-praktiſchen Geſetzen angemeſſenes *Leben* führe. Dieſes Lebensprincip gründet ſich nicht auf Begriffen des *Sinnlichen*, welche insgeſammt zuförderſt (vor allem practiſchen Vernunftgebrauch) *Wiſſenſchaft*, d. i. theoretiſches Erkenntniß vorausſetzen, ſondern es geht zunächſt und unmittelbar von einer Idee des *Ueberſinnlichen* aus, nämlich der *Freyheit*, und vom moraliſchen kategoriſchen Imperativ, welcher dieſe uns allererſt kund macht; und begründet ſo eine Philoſophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Inſtrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken) mithin bloßes Mittel, ſondern die ſich zum Grundſatze zu machen *an ſich ſelbſt Pflicht iſt*.

Was iſt Philoſophie, als Lehre die unter allen Wiſſenſchaften das größte Bedürfniß der Menſchen ausmacht?

Sie iſt das was ſchon ihr Name anzeigt: *Weisheitsforſchung*. Weisheit aber iſt die Zuſammenſtimmung des Willens zum *Endzweck* (dem höchſten Gut); und da dieſer, ſofern er erreichbar iſt, auch Pflicht iſt, und umgekehrt, wenn er Pflicht iſt, auch erreichbar ſeyn muß, ein ſolches Geſetz der Handlungen aber moraliſch heißt: ſo wird Weisheit für den Menſchen nichts anders als das innere Prinzip des *Willens* der Befolgung moraliſcher Geſetze ſeyn, welcherley Art auch der *Gegenſtand* deſſelben ſeyn mag; der aber jederzeit *überſinnlich* ſeyn wird: weil ein durch einen empiriſchen Gegenſtand beſtimmter Wille wohl eine techniſch-praktiſche Befolgung einer Regel, aber keine *Pflicht* (die ein nicht phyſiſches Verhältniß iſt) begründen kann.

Von den überſinnlichen Gegenſtänden unſerer Erkenntniß.

Sie ſind Gott, Freiheit, und Unſterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Weſen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menſchen die Befolgung ſeiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten 3) Unſterblichkeit, als ein Zuſtand in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Weh in Verhältniß auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. — Man ſieht, daß ſie zuſammen gleichſam in der Verkettung der drey Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes ſtehen; und da ihnen, eben darum weil ſie Ideen des Ueberſinnlichen ſind, keine objective Realität in theoretiſcher Rückſicht gegeben werden kann, ſo wird, wenn ihnen gleichwohl eine ſolche verſchafft werden ſoll, ſie ihnen nur in praktiſcher Rückſicht, als Poſtulaten *) der moraliſch-

---

*) Poſtulat iſt ein a priori gegebener, keiner Er-

praktiſchen Vernunft, zugeſtanden werden können.

Unter dieſen Ideen führt alſo die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Exiſtenz derſelben in dem kategoriſchen Imperativ enthalten iſt, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwey übrigen in ihrem Gefolge bei ſich; indem er das oberſte Prinzip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammen-

---

klärung ſeiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweiſes) fähiger, praktiſcher Imperativ. Man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht iſt, zu einem gewiſſen Zweck (dem höchſten Gut) hinzuwirken, ſo muß ich auch berechtigt ſeyn anzunehmen: daß die Bedingungen da ſind unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, obzwar dieſelben überſinnlich ſind, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniß derſelben zu erlangen vermögend ſind.

ſtimmende Glückſeeligkeit) vorausſetzend, bloß die Bedingungen enthält, unter welchem allein dieſem Genüge geſchehen kann. Denn das Weſen, welches dieſe proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, iſt Gott; und der Zuſtand, in welchem dieſe Vollziehung an vernünftigen Weltweſen allein jenem Endzweck völlig angemeſſen verrichtet werden kann, die Annahme einer ſchon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unſterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, ſo würde ſie nur Hofnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moraliſchen Imperativs) nothwendig vorauszuſetzendes künftiges Leben bedeuten.

Reſultat.

Es iſt alſo bloßer Mißverſtand, oder Verwechſelung moraliſch-practiſcher Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretiſchen, unter denen nur die erſteren in Anſehung des Ueberſinnlichen Erkenntniß verſchaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philoſophie als Weisheitslehre ſagt, erhoben wird; und man kann von dieſer, weil wider ſie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abſchluß eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie verkündigen.

Zweiter Abſchnitt.

Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden in der Philoſophie.

Herr Schloſſer, ein Mann von großem Schriftſtellertalent und einer (wie man zu glauben Urſache hat) für die Beförderung des Guten ge ſtimmten Denkungsart, tritt, um ſich von der zwangsmäßigen unter Auctorität ſtehenden Geſetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Muſſe zu erholen, unerwarteterweiſe auf den Kampfplatz der Metaphyſik: wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde das er eben verlaſſen hatte. — Die kritiſche Philoſophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die lezten aus ihr hervorgehenden Reſultate angeſehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit ſorgfältigem Fleiße durchgegangen war, nothwendig mißverſtehen mußte, empörte ihn; und ſo ward er flugs Lehrer »eines jungen Mannes, der (ſeiner Sage nach) die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte«, ohne ſelbſt vorher die Schule gemacht zu haben, um dieſen ja davon abzurathen.

Es iſt ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath iſt, wie die Verſucherung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn dieſe nur die Hunde abſchaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beſtändigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling dieſem Rathe Gehör giebt, ſo iſt er ein Spielzeug in der Hand des Meiſters »ſeinen Geſchmack (wie dieſer ſagt) durch die Schriftſteller des Alterthums (in der Ueberredungskunſt, durch ſubjective Gründe des Beyfalls, ſtatt Ueberzeugungsmethode, durch objective) feſt zu machen.« Dann iſt er ſicher: jener werde ſich Wahrheitsſchein (verisimilitudo) für Wahrſcheinlichkeit (probabilitas), und dieſe, in Urtheilen, die ſchlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, ſich für Gewißheit aufheften laſſen. »Die rauhe barbariſche Sprache der kritiſchen Philoſophie« wird ihm nicht behagen; da doch vielmehr ein ſchöngeiſteriſcher Ausdruck, in die Elementarphiloſophie getragen, daſelbſt für barbariſch angeſehen werden muß. — Er bejammert es, daß »allen Ahnungen, Ausblicken aufs Ueberſinnliche, jedem Genius der Dichtkunſt, die Flügel abgeſchnitten werden ſollen« (wenn es die Philoſophie angeht!)

Die Philoſophie in demjenigen Theile der die Wiſſenslehre enthält (in dem theoretiſchen), und der, ob ſie zwar größtentheils auf Beſchränkung der Anmaßungen im theoretiſchen Erkenntniß gerichtet iſt, doch ſchlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, ſieht ſich in ihrem practiſchen eben ſowohl genöthigt zu einer Metaphyſik (der Sitten) als einem Inbegriff bloß formaler Prinzipien des Freyheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage iſt. — Unſer antikritiſcher Philoſoph überſpringt dieſe Stufe, oder er verkennt ſie vielmehr ſo gänzlich, daß er den Grundſatz welcher zum Probierſtein aller Befugniſſe dienen kann: Handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannſt ſie ſolle ein allgemeines Geſetz werden, völlig mißverſteht, und ihm eine Bedeutung giebt welche ihn auf empiriſche Bedingungen einſchränkt, und ſo zu einem Kanon der reinen moraliſch-praktiſchen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß) untauglich macht; wodurch er ſich in ein ganz anderes Feld wirft als wohin jener Kanon ihn hinweiſet, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es iſt aber offenbar: daß hier nicht von einem Prinzip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewiſſen Zweck (denn alsdann wäre es ein pragmatiſches, nicht ein moraliſches Prinzip) die Rede ſey; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Geſetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, ſondern wenn ſie ſich ſelbſt widerſpricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe, a priori, ohne alle Erfahrungsverhältniſſe, z. B. „ob Gütergleichheit, oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?" nach dem Satz des Widerſpruchs beurtheilen kann), dieſes ein unfehlbares Kennzeichen der moraliſchen Unmöglichkeit der Handlung ſey. — Bloße Unkunde, vielleicht auch etwas böſer Hang zur Schikane, konnte dieſen Angriff hervorbringen, welcher indeß der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philoſophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund der ſo beſchaffen iſt: daß, wenn man ſich einander nur verſteht, er auch ſofort (ohne Kapitulation) geſchloſſen iſt, kann auch für geſchloſſen, wenigſtens dem Abſchluß nahe, angekündigt werden.

* * *

Wenn auch Philoſophie bloß als *Weisheitslehre* (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des *Wiſſens* nicht übergegangen werden: ſofern dieſes (theoretiſche) Erkenntniß die Elementarbegriffe enthält, deren ſich die reine Vernunft bedient: geſetzt, es geſchähe auch nur um dieſer ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſteren Bedeutung ſeyn: ob man frey und offen *geſtehen ſolle*, was und woher man das in der That von ihrem Gegenſtande (dem ſinnlichen und überſinnlichen) wirklich wiſſe, oder in praktiſcher Rückſicht (weil die Annehmung deſſelben dem Endzweck der Vernunft beförderlich iſt) nur vorausſetze?

Es kann ſeyn, daß nicht Alles *wahr* iſt was ein Menſch dafür hält (denn er kann *irren*); aber in Allem was er ſagt, muß er wahrhaft ſeyn, (er ſoll nicht *täuſchen*): es mag nun ſeyn, daß ſein Bekenntniß bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres ſey. — Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die *Lüge*; weshalb es äußere aber auch eine innere Lüge geben kann: ſo daß beyde zuſammen vereinigt, oder auch einander widerſprechend, ſich ereignen können.

Eine Lüge aber, ſie mag innerlich oder äuſſerlich ſeyn, iſt zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt deſſen man ſich doch als unwahr bewußt iſt, 2) wenn man etwas für gewiß ausgiebt, wovon man ſich doch bewußt iſt ſubjectiv ungewiß zu ſeyn.

Die Lüge (»vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt«) iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beyſpiel mancher chineſiſchen Krämer, die über ihre Laden die Aufſchrift mit goldenen Buchſtaben ſetzen: »alhier betrügt man nicht«) vornehmlich in dem, was das Ueberſinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton iſt. — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können.

Königsberg.

I. Kant.

Druckfehler.

Seite	5	lezte Zeile		lies	dünkt	ſtatt	dünkte
⸗	6	Zeile	7 v. u.	⸗	dem	⸗	den
⸗	⸗	⸗	4 v. u.	⸗	ihrem	⸗	ihren
⸗	8	⸗	9	⸗	dicier	⸗	dicere
⸗	16	⸗	3 v. u.	⸗	Philoſophen	ſtatt	Philoſophie
⸗	18	⸗	7 v. u.	iſt ſtatt des Provinzialworts, Reihens, zu leſen: des Tanzes.			
⸗	28	⸗	3	lies	Weg	ſtatt	Berg
⸗	⸗	⸗	15	⸗	Denkens	⸗	Denkenden
⸗	32	⸗	15	⸗	Raum	⸗	Raume
⸗	36	⸗	5 v. u.	nach über, iſt, den, ausgelaſſen.			
⸗	45	⸗	2	lies	reicht	ſtatt	zeigt
⸗	54	⸗	8	⸗	aber	⸗	oder
⸗	56	⸗	9 v. u.	⸗	dem	⸗	den
⸗	⸗	⸗	4 v. u.	⸗	unterlegen	ſtatt	unterlegten.
⸗	57	⸗	4	⸗	Metaph.	⸗	Methap.
⸗	60	⸗	7	⸗	welchem	⸗	welchen
⸗	66	⸗	5	⸗	dir	⸗	der
⸗	69	⸗	9	⸗	erkennt	⸗	erkannt
⸗	73	⸗	6	⸗	ſollten	⸗	ſollen
⸗	78	⸗	2	⸗	Pindarus	⸗	Pinderus
⸗	81	⸗	3	nach, genommen, iſt ausgelaſſen, aus dem Menſchen.			
⸗	82	⸗	7	⸗	angeben	ſtatt	geben
⸗	89	⸗	6	⸗	Daſeyns	⸗	Daſeyn
⸗	90	⸗	8	⸗	müſſen	⸗	muſſen
⸗	⸗	⸗	17	⸗	Coagulat	⸗	Copulat
⸗	⸗	⸗	26	⸗	ewiger	⸗	ewigen
⸗	91	⸗	4	⸗	Peltaſten	⸗	Pultaſten
⸗	92	⸗	1 v. u.	⸗	dem	⸗	den
⸗	106	⸗	6	⸗	immer	⸗	einer
⸗	124	⸗	9	⸗	ſtehnd	⸗	ſtehen
⸗	⸗	⸗	17	⸗	Herz	⸗	Herze
⸗	425	⸗	4 v. u.	⸗	ἔργὸν	⸗	ἐργοῦ
⸗	128	⸗	7	⸗	iſt	⸗	giebt